

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 Cláudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia
Chefe
Paulo César Rodrigues
Vice-Chefe
Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador
Luiz Henrique da Cruz Silvestrini
Vice-Coordenador
Márcio Benchimol Barros

Conselho de Curso do Curso de Filosofia
Coordenador
Sinesio Ferraz Bueno
Vice-Coordenador
Mariana Claudia Broens

Revista financiada com recursos CNPq: Chamada CNPq 12/2022 - Programa Editorial -
Processo: 407079/2022-0.

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. 46	n. 3	p. 1-284	Jul./Set..	2023
-----------------	---------	-------	------	----------	------------	------

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

TRANS/FORMAÇÃO: 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 Damião; 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.
João Carlos Salles Pires da Silva; Epistemologia/História da filosofia contemporânea; Universidade Federal da Bahia (UFBA), BA, Brasil.
Lia Levy; Filosofia Moderna; Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); RS/Brasil.
Lucas Angioni; Filosofia Antiga; Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); SP/Brasil.
Maria das Graças de Souza; Filosofia Moderna; Universidade de São Paulo (USP); SP/Brasil.
Maria Isabel M. P. Limongi; Filosofia Política; Universidade Federal do Paraná (UFPR); PR/Brasil.
Mariana Claudia Broens; Filosofia da mente e da ação; Universidade Estadual Paulista (UNESP); SP/Brasil.
Martilena 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 Ngeenha; 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; Radbound 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/FORMAÇÃO são indexados por:

The articles published in TRANS/FORMAÇÃO are indexed by:

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

Editoração

Glauco Rogério de Moraes

Marcos Antonio Alves

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

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / EDITORIAL

Apresentação / *Presentation*

Marcos Antonio Alves 7

ARTIGOS / ARTICLES

Interview with John Danaher on axiological futurism: in pursuit of a better understanding of the relationship between new technologies, risks, and ethics considering value changes

Murilo Karasinski 13

A moral nas técnicas de memória: Nietzsche e os comentários sobre a mnemotécnica de Tomás de Aquino

Morality in memory techniques: Nietzsche and the comments on the mnemonics of Thomas Aquinas

Adilson Felício Feiler 31

G. Canguilhem lector de politzer: respecto del problema de la acción, de la filosofía práctica y de la psicología como ciencia concreta

G. Canguilhem, reader of Politzer: on the problem of action, practical philosophy and psychology as a concrete science

Alejandro Bilbao; Daniel Jofré 53

Comentário a “G. Canguilhem lector de Politzer”: fazer justiça a Bergson”

Herivelto P. Souza 75

Liberdade contextualizada e sentidos normativos em Foucault

Contextualized freedom and normative meanings in Foucault

Bruno Sciberras de Carvalho 79

Comentário a “Liberdade contextualizada e sentidos normativos em Foucault”

Juan Horacio de Freitas 99

A metafísica dos costumes como um sistema de deveres: a distinção entre direito e ética em Thomasius e Kant

The metaphysics of morals as a system of duties: the distinction between right and ethics in Thomasius and Kant

Diego Kosbiau Trevisan	105
‘Ohne Gewalt’. Justicia y dislocación en el Proyecto ‘Gewalt’ de 1921 y ‘Kafka’ de 1934 de Walter Benjamin	
<i>‘Ohne Gewalt’. Justice and Distortion in Walter Benjamin’s ‘Gewalt’ Project from 1921 and ‘Kafka’ Project from 1934.</i>	
Diego Fernández H.	127
Comentário a “‘Ohne Gewalt’. Justicia y dislocación en el proyecto ‘Gewalt’ de 1921 y ‘Kafka’ de 1934 de Walter Benjamin”: a uma faca de dois gumes	
Marcela Oliveira	153
 La temporalidad de la imagen y su función crítica	
<i>The temporality of image and its critical function</i>	
María Victoria Dahbar	157
Comentário a “La temporalidad de la imagen y su función crítica”	
Ianina Moretti Basso	177
 Virtue: Catholic Humanism in the Consilium de Emendanda Ecclesia	
<i>La virtud: el Humanismo Católico en el consilium de Emendanda Ecclesia</i>	
Ming Yin	181
 Compreensão, aprendizagem e linguagem: uma crítica à abordagem hermenêutica	
<i>Understanding, learning and language: a critique of the hermeneutical approach</i>	
Rainri Back	201
Comentário a “Compreensão, aprendizagem e linguagem: uma crítica à abordagem hermenêutica”	
Gustavo Silvano Batista	225
 Examining Tang and Song Yingtang image halls from a clan sacrificial perspective	
<i>Examen de los salones de imágenes de Tang y Song Yingtang desde una perspectiva de sacrificio de clan</i>	
Wanli Cheng	229
Comment on “Examining Tang and Song Yingtang image halls from a clan sacrificial perspective”	
Yang Zhao; Qingfeng Shi; Boyu Liang; Wei Sun	249
 The marxist philosophical basis of socialist literature and art	
Zijie Liu	255
Comment on “The marxist philosophical basis of socialist literature and art”	
YanLing Mei; Pengcheng Li	275
 Normas de Submissão e Avaliação	281

APRESENTAÇÃO

Marcos Antonio Alves¹

Com alegria, apresentamos o terceiro número de 2023 da Revista *Trans/Form/Ação*. Continuando nosso processo de melhorias da revista, este fascículo também já oferece diferentes formatos dos textos publicados (PDF, HTML, MOBI e ePUB), dando maior visibilidade e possibilidade de acesso ao conhecimento socializado. O processo de inserção desses formatos também está sendo implementado em todos os fascículos da revista. A propósito, em 2024, a *Trans/Form/Ação* completa 50 anos de existência. Estamos programando uma série de atividades comemorativas, para festejar nosso jubileu de ouro. Em breve, anunciaremos mais novidades.

Este fascículo está composto de uma entrevista, nove artigos originais e sete comentários a esses artigos, uma modalidade inovadora já consagrada da revista, conforme aponta Alves (2023). Os autores nacionais estão vinculados a instituições localizadas no Distrito Federal, Minas Gerais, Piauí, Rio de Janeiro e Santa Catarina. Já os estrangeiros estão vinculados a instituições na Argentina, Chile e China. Quatro dos textos estão escritos em português, outros quatro em inglês e três em espanhol.

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/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p7>



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

Iniciamos esta edição com uma entrevista concedida por John Danaher a Murilo Mariano Vilaça e Murilo Karasinski, intitulada “On axiological futurism: in pursuit of a better understanding of the relationship between new technologies, risks, and ethics considering value changes”. John Danaher é professor sênior na School of Law, NUI Galway, University Road, Galway, Ireland. Possui um amplo conjunto de publicações em revistas de prestígio internacional (*Neuroethics; Law, Innovation and Technology; Science and Engineering Ethics; American Journal of Bioethics; Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics; Bioethics, Futures*, entre outras). Muitas publicações se relacionam especificamente com análises de novas tecnologias e suas aplicações. Nessa entrevista, Danaher, a partir de um breve resgate de sua trajetória, aborda pontos centrais do conceito de futurismo axiológico, apresentando exemplos de valores cambiantes, esclarecendo a sua proposta sobre o assunto. Além disso, indica seus próximos passos no desenvolvimento de sua abordagem, bem como autores que a influenciaram ou que, de alguma forma, dialogaram com ela. Além de contribuir para que o futurismo axiológico se torne conhecido, no Brasil, os autores dizem esperar que a entrevista ajude na reflexão sobre a relação entre novas tecnologias, riscos e ética, considerando o fator mudança de valor.

O segundo texto é “A moral nas técnicas de memória: Nietzsche e os comentários sobre a mnemotécnica de Tomás de Aquino”, escrito por Adilson Felício Feiler e comentado por Herivelto P. Souza. O autor desenvolve uma hermenêutica da memória nos textos da maturidade de Nietzsche, à luz das contribuições de Aristóteles e Tomás de Aquino. Na Primeira Dissertação de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche introduz a influência que a memória exerce sobre a capacidade de reflexão e de ação. O procedimento mnemotécnico que o filósofo alemão analisa é o comentário de Tomás de Aquino sobre a reminiscência de Aristóteles. O aquinate identifica a ordenação daquilo que se quer, o investimento do espírito, a meditação frequente e a tomada da cadeia de pendências como pontos fundamentais para a atividade da memória. Nesses pontos, Nietzsche identifica a moral como componente-chave no processo de memorização. Feiler analisa algumas aproximações e distanciamentos entre as teses nietzschiana e tomista, e em que medida a moral opera no sentido de detectar a atividade da memória.

O terceiro texto é “G. Canguilhem lector de Politzer: respecto del problema de la acción, de la filosofía práctica y de la psicología como ciencia concreta”, de Alejandro Bilbao e Daniel Jofré. Os autores examinam as repercussões do pensamento de G. Politzer na filosofia da vida elaborada por G. Canguilhem. Durante os primeiros trinta anos do século XX, os textos

de Politzer fornecem material importante para a filosofia que Canguilhem constrói sobre o tema da individualidade humana e sua autonomia, afirmam Bilbao e Jofré. A leitura de Politzer constitui, para Canguilhem, uma fonte de inspiração para suas propostas axiológicas, morais e políticas. Associando as ideias da psicologia concreta, que exalta a existência do homem-ator, Canguilhem concilia duas séries de argumentos: a). a filosofia da vida não pode prescindir de uma abordagem relativa à ação humana; b). a presença da ação humana torna-se indissociável dos pressupostos que debatem sua existência entre a singularidade de suas produções e a apreensão que dela se pode fazer, por meio dos universais propostos pela ciência.

“Liberdade contextualizada e sentidos normativos em Foucault”, de Bruno Sciberras de Carvalho, comentado por Juan Horacio de Freitas, é publicado em seguida. A questão da liberdade em Foucault torna-se problematizada, quando relacionada com os impedimentos, previstos pelo autor, para os sujeitos se situarem fora das redes de poder. Todavia, Foucault também destaca potencialidades de resistências e uma noção de liberdade envolvida pelas circunstâncias históricas, o que sugere questões normativas originais. De modo a analisar a tensão entre dominação e liberdade, em sua obra, e o que se reflete normativamente, notam-se duas direções principais: a ideia de liberdade como algo inerente às relações de poder e como fundamento do exercício crítico do conhecimento. Busca-se argumentar que a valorização de dimensões de liberdade, elaborada por Foucault, gera implicações singulares de avaliação das condições sociais, embasadas em uma temperança normativa.

O quinto texto é o artigo “*A metafísica dos costumes* como um sistema de deveres: a distinção entre direito e ética em Thomasius e Kant”, de Diego Kosbiau Trevisan. O artigo apresenta uma breve contribuição ao estudo das fontes históricas da filosofia prática de Kant, discutindo o projeto kantiano de uma metafísica dos costumes enquanto uma doutrina dos deveres, à luz do direito natural alemão dos séculos 17 e 18. Em um primeiro momento, Trevisan expõe a distinção de Christian Thomasius entre obrigação interna e obrigação externa, como base para a diferenciação entre deveres jurídicos e deveres éticos. Na sequência, discute a oposição kantiana entre uma doutrina do direito e uma doutrina da virtude, sob o pano de fundo da recepção de Thomasius, por parte de Alexander Baumgarten e Gottfried Achenwall.

Escrito por Diego Fernández H. e comentado por Marcela Oliveira, publicamos “‘Ohne Gewalt’. Justicia y dislocación en el proyecto ‘Gewalt’ de 1921 y ‘Kafka’ de 1934 de Walter Benjamin”. As relações entre “Por uma

crítica da violência” (1921) e a obra de Franz Kafka foram bem estabelecidas por diversos estudos críticos dedicados a Walter Benjamin. No entanto, é surpreendente que o próprio Benjamin, conhecedor já em 1921 da obra do escritor tcheco, tenha se privado de qualquer referência à obra de Kafka, no referido ensaio, e, mais amplamente, em qualquer um dos múltiplos produtos que cercam áreas que compõem o projeto em torno da violência. A partir disso, o autor desse texto examina um conjunto de noções (*Entstellung, Enttäuschung, Zurechstellen*) capazes de estabelecer uma relação conceitualmente mediada entre o ensaio de 1921 e os textos que Benjamin dedica a Kafka, no contexto da década de 1930. Tal relação remete, por sua vez, ao único lugar em que Benjamin realizou um tratamento autônomo sobre a “categoria da justiça”, em 1916, que ele identificou - como aconteceria dezoito anos depois, no ensaio sobre Kafka, de 1934 – o *locus* da justiça na “não violência”. Com isso, acaba desfazendo o laço que liga, talvez indiscernivelmente, as noções de “messianismo” e “violência”, dentro da tradição judaica.

Em seguida vem “La temporalidad de la imagen y su función crítica, de María Victoria Dahbar, comentado por Ianina Moretti Basso. A imagem é dita de muitas maneiras. Diante do equívoco, poderíamos desobstruir seu caminho analítico, restaurar seu trânsito histórico, desistir. Em vez disso, alerta a autora, esse texto encontra uma alternativa numa reflexão sobre a imagem atenta à sua dimensão temporal. Para isso, lança mão de duas reflexões nodais: a noção benjaminiana de imagem dialética e a ligação entre imagem e emoções, trabalhada contemporaneamente pela teoria *queer*. A noção de imagem dialética possibilita, mesmo para além do seu autor, uma outra articulação entre imagem e história, a qual permite entendê-la não só enquanto fenômeno linguístico, mas também na sua dimensão visual e audiovisual. A teoria *queer*, em sua virada afetiva, apresentou uma possível ligação entre imagens e afetos que enseja a composição de um arquivo efêmero, que desclassifica nossas categorias temporais, conforme Cvetkovich, e a questão ética sobre nossas respostas primárias à imagem, a partir de Butler. Dahbar argumenta que a viagem por ambas as noções aborda, em última instância, a temporalidade das imagens em seu poder crítico, aquela velha insistência em pensar imagens que contenham sua própria destruição.

“Virtue: Catholic humanism in the *Consilium de emendanda ecclesia*”, de Ming Yin, é o próximo texto. O artigo focaliza a questão da possibilidade de ver a reforma da Igreja Católica, no século XVI, e sua relação com a virtude como uma questão importante no estudo da filosofia humanista. Os humanistas enfatizam que a educação das virtudes é a base para cultivar a personalidade e

acreditam que restaurar as virtudes da Igreja é a “cura” para os males da Igreja moderna primitiva. O *Consilium de emendanda ecclesia* (1537) é a prática da virtude dos humanistas católicos. Isso se reflete em propostas para fortalecer as normas educacionais e as disciplinas sociomoraes e enfatizar o aperfeiçoamento da virtude clerical, como força motriz da reforma. Além disso, sob a orientação da ética das virtudes, a política das virtudes torna-se a ideologia orientadora da prática política desses humanistas, na qual reconhecem a autoridade do Papa e da Igreja, associando a virtude à legitimidade do poder. A filosofia da virtude, em *Consilium*, forma o fundamento ideológico para a reforma da Igreja Católica. O antigo erudito chinês Dong Zhongshu (179-104 a.C.) praticava uma política de virtude semelhante. Em *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*, ele combinou a legitimidade do governo com a virtude baseada no direito divino dos reis, perpetuando assim o conceito confucionista de “sábio”. Ming Yin mostra que tanto os humanistas católicos quanto Dong enfatizaram a importância da virtude dos governantes como agentes de Deus.

O oitavo texto é “Compreensão, aprendizagem e linguagem: uma crítica à abordagem hermenêutica”, de Rainri Back, comentado por Gustavo Silvano Batista. Back propõe uma crítica à concepção de linguagem de Hans-Georg Gadamer, com base na qual ele justifica por que a aprendizagem somente é possível pela conversação. Para Gadamer, a linguagem é fundamentalmente palavra, embora ele considere linguagem formas não verbais de comunicação, como gestos, expressões fisionômicas e olhares. Porém, ele não elabora uma concepção não verbal de linguagem, a fim de explicar por que tais expressões e tantas outras deveriam ser consideradas linguagem. Enfim, os aspectos fundamentais do desenvolvimento dessa crítica podem ser reunidos em um problema relacionado à compreensão e aprendizagem. Uma vez que a linguagem deve ser compreendida e aprendida, se ela é palavra, como é possível aprendê-la, antes de se dominar a palavra, durante a infância? Para respondê-lo, primeiro, em um exame amplo de ensaios de Gadamer escritos em cinco décadas, Back evidencia a ausência de uma concepção pré-predicativa de linguagem, em seu pensamento. Então, elabora um esboço de uma concepção pré-predicativa de linguagem, pela qual pretende mostrar como é possível aprender a linguagem, antes mesmo de dominar a palavra.

Em penúltimo, publicamos “Examining Tang and Song Yingtang image halls from a clan sacrificial perspective”, de Wanli Cheng, com comentário em conjunto produzido por Yang Zhao, Qingfeng Shi, Boyu Liang e Wei Sun. Conforme lembra Cheng, nas Dinastias Tang e Song, o clã patriarcal dos oficiais comuns gradualmente dominou a comunidade do clã. Esse fenômeno destruiu

o estrito sistema de sacrifício hierárquico. Portanto, como uma nova forma de sacrifício privado, o *yingtang image hall* aparece na residência dos funcionários comuns ou nas casas das pessoas comuns. Atualmente, quando uma estátua é substituída por uma imagem, este novo símbolo cultural conduzirá cada fiel ao alcance do reconhecimento social, psicológica e emocionalmente. Cheng busca demonstrar que, através das imagens ou retratos pendurados no salão, os fiéis podem confirmar se podem criar um reino espiritual visualmente, para que sejam capazes de se comunicar com seus ancestrais ou fazer suas orações.

Por fim, publicamos o artigo escrito por Zijie Liu e comentado em conjunto por YanLing Mei e Pengcheng Li, intitulado “The Marxist Philosophical Basis of Socialist Literature and Art”. Zijie Liu argumenta que a literatura e a arte socialistas são construídas com base na filosofia marxista. O “caráter do povo” da literatura e arte socialista é baseado no fato de que a filosofia marxista abandona o individualismo e se concentra na liberdade e na felicidade de uma população mais ampla. Assim, a literatura e a arte socialistas consideram as pessoas, e não os indivíduos, como sujeitos de expressão. O realismo, princípio básico da criação literária e artística socialista, baseia-se no materialismo da filosofia marxista. O “ambiente típico e os personagens típicos”, propostos pelos escritores clássicos marxistas, para a criação literária e artística socialista, são o método e o princípio formados pela aplicação dos conceitos filosóficos da combinação orgânica do mundo objetivo e da subjetividade humana, e a combinação orgânica da natureza e história social à criação literária e artística concreta na teoria marxista. A filosofia marxista considera a sensibilidade e a estética como elementos importantes, para que a literatura e a arte desempenhem um papel prático. Zijie Liu expõe a defesa de que a sensibilidade e a estética não se limitam ao mundo subjetivo das pessoas, mas têm a possibilidade de se conectar com o mundo objetivo externo. Daí, conclui que a literatura e a arte socialistas devem prestar atenção à estética.

Desejamos boa leitura e discussão dos textos aqui socializados.

REFERÊNCIA

ALVES, M. A. Apresentação. **Trans/Form/Ação**: revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 2, p. 07-14, 2023.

Recebido: 24/05/2023

Aceito: 30/05/2023

INTERVIEW WITH JOHN DANAHER ON AXIOLOGICAL FUTURISM: IN PURSUIT OF A BETTER UNDERSTANDING OF THE RELATIONSHIP BETWEEN NEW TECHNOLOGIES, RISKS, AND ETHICS CONSIDERING VALUE CHANGES¹

*Murilo Mariano Vilaça*²

*Murilo Karasinski*³

PRESENTATION

Scientific and technological development has broadened the possibilities for human intervention over, so to speak, external (environment) and internal (oneself) nature. The expansion of the human capacity for intervention constitutes a long-term process that has produced what Bailey (2004) calls liberation from biological constraints, but, on the other hand, generates as a side effect of threat to our well-being, to the preservation of the environment and, in the limit, even to our survival. Thus, the debate on the

¹ Murilo Mariano Vilaça thanks FAPERJ (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro) for the support via PROGRAMA JOVEM CIENTISTA DO NOSSO ESTADO (JCNE), which made the interview and its transcription possible. Grant Number: E-26/201.377/2021. This is the second in a series of interviews with leading international researchers conducted by the Philosophical Research Group on Transhumanism and Human Bioenhancement – GIFT-H+ (Fiocruz/CNPq).

² Ph. D. Researcher at National School of Public Health, Oswaldo Cruz Foundation (ENSP/Fiocruz), Rio de Janeiro, RJ – Brazil. Research Fellow at FAPERJ (JCNE) and CNPq (APQ – PRÓ-HUMANIDADES).  <https://orcid.org/0000-0001-9720-5552>. E-mail: murilo.vilaca@fiocruz.br.

³ Ph. D. Professor at Pontifical Catholic University of Paraná (PUCPR), Curitiba, PR – Brazil.  <https://orcid.org/0000-0002-6099-6968>. E-mail: k.murilo@pucpr.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p13>



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

relation between benefits and risks of techno-scientific progress is a hallmark of modern societies.

Often, one sees a polarization in the debate. That is, while some focus on the benefits, others highlight the risks. Thoughtful approaches – which are far more complex, given the variety of factors involved in such an analysis – are uncommon.

One of the fundamental factors that are systematically overlooked is value. Briefly put, something is seen as a benefit (or as beneficial) if it promotes a value (or something we value); something is seen as a risk if it puts a value (or something we value) under threat. That is, there is an intrinsic relationship among benefit, risk and value that has not been adequately addressed.

It is precisely this relationship that our interviewee addresses, raising the issue – which is already quite complex in itself – to an even higher level of difficulty. Instead of focusing on the relationship among science, technology and value in the present, he proposes that we investigate the *future of values*. This field he calls *axiological futurism*. According to Danaher (2021, p. 1-2),

[...] axiological futurism is the inquiry into how human values could change in the future. Axiological futurism can be undertaken from a normative or descriptive/predictive perspective. In other words, we can inquire into how human values should change in the future (the normative inquiry) or we can inquire into how human values will (or are likely to) change in the future (the descriptive/predictive inquiry).

John Danaher is Senior Lecturer in the School of Law, NUI Galway, University Road, Galway, Ireland. He has an impressive set of publications in internationally prestigious journals (*Neuroethics; Law, Innovation and Technology; Science and Engineering Ethics; American Journal of Bioethics; Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics; Bioethics, Futures*, among others). Many publications relate specifically to analyses of new technologies and their applications.⁴

In the kindly given interview, Danaher, starting with a brief recovery of his trajectory, addressed central points of the concept of axiological futurism, presenting examples of changing values, clarifying his interesting proposal. In addition, he indicated his next steps in the development of the proposal, as well as authors who have influenced it or who have dialogued with it in some way.

⁴ For detailed information, see <https://www.nuigalway.ie/our-research/people/law/johndanaher/>.

Besides contributing for axiological futurism to become known in Brazil, we hope⁵ that the interview helps in the reflection about the relation among new technologies, risks and ethics considering the value change factor.

INTERVIEW

Murilo Karasinski (MK)/Murilo Vilaça (MV): So let's start. To begin our interview, we would like you to comment on your academic trajectory. Why have you researched and written the things that you have? If possible, we would like to propose a common thread: much of your research concerns the variety of important topics grouped under what we might call the "human enhancement debate". So that's our first question, John.

John Danaher (JD): Thanks for the implied compliment in the question. I haven't thought about the trajectory of my academic work in the way that you suggest in the question. I suppose you could say that it does all fit within the framework of human enhancement, and that's what I have focused on, where enhancement is broadly conceived. I suppose traditionally within bioethics, or neuroethics, enhancement is conceived somewhat narrowly as involving the use of pharmacological treatments to enhance mental function in some dimension, or maybe performance enhancing drugs in sport would be counted as a type of human enhancement. I guess more laterally and more recently, people have looked at things like deep brain stimulation or transcranial magnetic stimulation as being enhancing technologies as well. But, of course, if we take a very broad view of enhancement, virtually all technology could count as a type of enhancement, or potentially perhaps as a type of enhancement. In fact, there are people like Nicholas Agar, from New Zealand, who would argue that "external enhancements" – the use of technology to augment human biology through our hands and our eyes and so forth – that's a more effective form of enhancement⁶. And you can even go further and say institutions are a kind of enhancement, right? So you

⁵ A start of discussion on the subject was debated at the Cambridge Conference on Catastrophic Risk 2022, under the title "Making it More Complex: Axiological Futurism within the reflection on Existential Risks", whose video can be found, in full, at this link: <https://www.youtube.com/watch?v=Sw5khDf5phI>.

⁶ This argument present in the human enhancement debate is addressed by Danaher (2016).

have the rule of law as a way of enhancing human society, make it function more smoothly or something like that... or having effective markets that are incentivize specialization, trade and economic growth and they constitute a form of enhancement. I mean, if you take that broad view of enhancement, you could say that a lot of what I've written falls within that field of inquiry, and that's what I'm interested in. But I would say that when I'm writing individual papers or books or whatever, I don't necessarily think of it as having a unifying theme. I tend to just focus on particular questions or problems or puzzles that interest me. Maybe I'm drawn to particular questions or problems or puzzles because they fall within that area, but from the inside, I haven't thought of my research as having a trajectory, if you want to put it that way.

MK/MV: All right. Thank you, John. We will start our second question here: if we are right, the proposal to create a new field of research – about axiological futurism – is part of the debate about the relationship between risk and value, which is very broad and relatively old. If it is possible, we would like you to comment on what gaps in this debate motivated your proposal.

JD: So this question is specifically about the paper I wrote on axiological futurism (DANAHER, 2021), right? Yeah. So, in the end, you're correct in that the debate about risk and value is a very old one. I suppose a lot of futurist inquiries focus on what are the possible forms of future human civilization, or what are the trajectories of technology and technological development and growth over time. And they often involve, extrapolating from what we might call “hard features” of human society, so most obviously material technologies. We have particular kinds of computers and computer technology nowadays and we think they might develop in the future... well, you know, they'll get faster, they'll get more intelligent, and that will have an impact on human life in various ways. Some of those ways might be positive, some of those ways might be negative. So we focus on the kind of material technology and how that will change over time, and then draw inferences from our predicted trajectory of technological development to the impacts on human society. And we see that debate playing out in just across most debates about responsible innovation – how nuclear technology will develop over time, or how energy harnessing technologies in general will develop over time, the impacts of industrial technologies on the environment... We say

that, well, this is the current trend line, it's going to continue on this upward trajectory for X number of years, then there's going to be a crash, we're going to have less of whatever kind of technology we use over time. What are the implications of that for human society? That's usually how we think about the risks and rewards of technology. We focus on the material technology first, and then focus on the impacts on human society values, institutions, rules, norms, that kind of thing, afterwards. And I suppose a simple critique of that style of thinking about the future is that it assumes that a lot of our values, norms, and rules are static in some sense, that the technology is the thing that changes and the values, norms and rules stay the same and can be used to evaluate the technological change. If you look at, let's say, the European Union, which is where I'm based, most of the debate about innovation says that we have these core values in European civilization – human dignity, freedom, equality. These are our core civilizational values, and we need to make sure that any technology that we are developing is developed in a way that is consistent with those values. So we treat those values as static, fixed, and we have to try and make sure that the technology doesn't step outside the boundary or risk or potential harm or damage those values. So I think that's a useful way of thinking about the future. I know I followed that pattern myself in the past, but I think it is also important to bear in mind that values are also things that change over time, and that the values that our ancestors had or even if you go back one or two generations, the values of my parents and grandparents had, they're similar to my values but they're different as well. I grew up in a country that is, I guess, historically a conservative catholic country, so social morality was largely conservative catholic in nature. That has changed over the past 50 years. My parents grew up in a time where a church-imposed social morality was very common, and they still carry with them elements of that social morality. I don't carry the same kind of cultural baggage, so we have different values. That's a common experience for most people, in that your children will end up having different values than you and you have different values, to some extent, to your parents. And that difference grows over time. If you look further back into the deeper recesses of history, the values of somebody living in the 1800s would be quite different to the values that I have nowadays. The values of somebody living in the Middle Ages would be even more different from the values we have nowadays. And so we have to factor that in as well when we think about the future. There's no reason to think that we've somehow arrived at the final enlightened set of human values and norms and rules.

The way in which I sometimes think about it is that... and this might be a bit grandiose... but we can talk about Copernican shifts in our thinking. The pre-Copernican thought was roughly that the Earth was at the center of the universe. Post Copernicus, post Galileo, that view changed. We shifted perspective. The Earth is no longer at the center, the Sun is at the center. And obviously since then we've even gone through further shifts in perspective in that the Sun is just one star amongst many, and we live in one galaxy amongst many, right? So we've constantly decentered ourselves, cosmologically speaking, through a series of Copernican shifts. People often think about the impact of Darwin's theory of evolution is in similar terms. The pre-Darwinian view was that humans sat atop this kind of ladder of creation, that we were the pinnacle of biological life on Earth, that we were somehow special. But the post-Darwinian view is that actually there's nothing special about us, we're just one branch amongst many of the possible evolutionary branches. So that's a kind of the Copernican shift in how we think about our position relative to other biological creatures. I think of the core idea in that axiological futurism paper as involving or requiring or encouraging people to take a similar Copernican shift when it comes to this space of values or norms that we have, that there's a tendency to think that our current value system is somehow perfected and that there's no possible way of getting outside of it, but actually our value system is just one among many. There's been historical variations in values. There are also cross-cultural and geographical variations in values, and so we need to decenter ourselves when it comes to thinking of values, too. These are things that also change over time.

MK: Luciano Floridi has a book called *The 4th Revolution* (FLORIDI, 2014), and he has some ideas that are interesting regarding this theme of Galileo, Darwin, Freud and things like that... One thing that came to my mind, it wasn't in our previous questions, John, just... in the sense that values change over time in our places, do you see any difference between changing values or values changing in Ireland or Brazil, for example, in the next 100 years or something like that? Or does this kind of thing doesn't belong to your study, this thing regarding changing values in different places all over the world?

JD: Yeah, so axiological futurism, broadly conceived, would have to factor in cross-cultural differences in moral trajectories of values. I'm not sufficiently well-informed about Brazil to make any comments about how its value system or structures might change in comparison to Ireland, where I live. I just don't have enough knowledge of it, of the history, social context, or political context to say anything about it. But if you take the evolutionary analogy, you know, that species that develop in different geographical locations, in different continents, can take different trajectories. They can originate in the same point but they follow different pathways, and they can evolve apart over time. Something similar can happen with societies for a variety of reasons. I tend to focus predominantly on the role that technology plays in changing values and norms. That's the thing that I am most interested in. But absolutely there are lots of other things that change values and norms over time. So cultural history, the kind of institutional history of a country, makes a bit of a difference. That's actually something I've been writing a paper⁷ about recently with Jeroen Hopster, from the University of Twente. One of the examples we have is a comparison between different Constitutional systems, and I picked the Irish Constitution and the U.S. Constitution just as an illustration because they are two jurisdictions that I knew reasonably well. The Irish Constitution is very easy to amend or change. You can change any provision in the Irish Constitution by a simple majority of the voting population, which means it has kind of a flexibility built into it. And it has, in fact, been amended, I think, over a dozen times in the past 20 years. And the Irish Constitution is not unusual in that respect. You can find similar amendable Constitutions in many European countries. Switzerland is a famous example of a country that changes its Constitution using a regular a participatory system of changing Constitutional rules over time. The U.S. Constitution is very hard to change. I mean, it was designed that way, but it's very difficult to change. Without going into the technical details, there are two ways to amend the US Constitution: either you get a super majority of both houses of Congress to change the Constitution, which is not going to happen at the moment given the kind of polarization within the political climate in the US, or a super majority of all the states can change the Constitution, and that hasn't happened in the past 50 years. In fact, the last change that they had was a very minor change that was actually an amendment that was proposed over 200 years ago and was about the payment of Congress people, so they all had an interest in changing

⁷ The paper was published: DANAHER, J.; HOPSTER, J. The normative significance of future moral revolutions. *Futures*, v. 144, p. 1-15, 2022.

it. So there really haven't been substantive changes in the US Constitution in quite a long time. That kind of institutional framework doesn't have the same flexibility built into it. So if you think about it, that means that countries with a more flexible Constitutional system are open to more of the value changes over time versus Constitutional systems that have less flexibility built into them. So that has nothing to do with technology per se. It has to do with the institutional structure of the two countries, and that means that they can take very different paths over time.

MK: All right. Thank you, John. I am going to ask you the third question. I was discussing with Murilo that this is a tricky one. I don't know if it's clear enough but let's go.

MK/MV: The third one is: the disruptive possibilities arising from the extreme techno-scientific development that characterizes the epoch called the Anthropocene demand a "research of the future", which involves anticipation and preparatory research. This proposal is perhaps one of the most ambitious in this sense, not least because it moves toward a post-human future. In our view, it has made research into the risks of human enhancement technologies much more complex. How does this "looking into the future" fit into the broader landscape of moral reflection? More specifically, we would like to hear from you about how the idea of axiological possibility space, which would be characterized by the mapping of what changes diachronically (values), such as deontology, which is traditionally understood in the Kantian sense, that is, as something that would be resistant to change, adaptation, accommodation. I don't know if it's clear enough. Well, that's our third question. We would like to hear from you if it's understandable.

JD: Yeah, I feel like I could take this into two parts, in the sense that there's a query here about the fact that if you include values and morals in the discussion about what changes over time, and the things that future-oriented inquiries are interested – that makes future oriented inquiries much more complex. So I think that's certainly true because, again, you're not just thinking about one thing changing like, again, just to use the initial example, like we were talking about how material technology changes over time,

how computer technology changes over time, and so you can maybe make meaningful predictions about how that will change over time if you get to some new law of technological development like Moore's law or something like this, right? That technology will speed up every 18 months to 2 years, or more, and that makes prediction about the future relatively easy. But if you start to include changes in soft features of human society, like institutions and norms and values, that's a much more complex thing, and there are maybe fewer constraints about the possible forms that human civilization could take. This is one of things I say in the paper. I say that the goal of axiological futurism is to try to map the space of possible axiological futures for human civilization and how we might move about within that space. But one of the points that I make is that axiological possibility space is vast, just like there's an incredible number of possible value systems, it's not clear to me that you can... You couldn't possibly describe them all, ok? There have been some attempts to do this. I don't know if you're familiar with Oliver Scott Curry's work. He is an anthropologist, partly affiliated with the University of Oxford, and he developed this idea of the theory of morality as a cooperation, which is an evolutionary theory of morality. Mark Alfano is a philosopher as well and has done some work with him. So they have a paper on moral combinatorics, which uses basic combinatorial analysis to try and put some shape on the possible types of moral systems that you could find in human civilization. But their theory works because they assume that there are 7 types of normative systems that are all based on different cooperative games. They say there are 7 cooperative games, and there's basically a limited number of strategies that you can adopt in each of those games that would be stable over evolutionary time and each of those strategies constitutes a possible normative system. So they start to actually put numbers on the possible different moral societies we could have. And I remember in the paper, they ended up with a figure of just over 2,000 possible systems. But then they also want to know: "well, actually, there's a possibility of even more variation than we're suggesting because you can combine the different games in different ways as well, so suddenly it sort of explodes into a vast space of possibilities". So that is a challenge, I mean, trying to reduce the space of possibility that we are inquiring into to make it something more manageable is a challenge. So the only way to really do it is to start introducing constraints in some way that can limit the space of possibility. Take an example that I had a moment ago of the US Constitutional order with its relative inflexibility versus another Constitutional order, you can use that as a constraint and say: "well, that means that certain kinds of changes

aren't possible because at the moment we have that institutional framework that doesn't change". You have to introduce some things like that to make it a more tractable field of inquiry, right? And that means that any practical form of axiological futurism will have significant limitations. Prediction is hard, especially when you're trying to predict the future, to quote Niels Bohr, but the hardness of it isn't the reason to shy away from the inquiry either. I think we can still have the inquiry. We can still try and sketch new possible scenarios, and anticipate possible scenarios, and that can be a valuable and worthwhile endeavor, even if we can't possibly sketch every possible future that arises. So that's one point I would make about that.

The second part of the question, my way of thinking about it, is that maybe there's a tension between the assumption underlying axiological futurism, namely, which is that values are things that are flexible and can change versus certain kinds of moral theory, which suggest that maybe values are unchanging and fixed over time. Let's say, something like the Kantian Constructivism which says that there is one moral law that you can arrive at through rational reflection on the nature of human agency and what it means to be a human agent. There are a couple of things that I would say about that. Number one, and this has been pointed out by other people who have written about technology and ethics in particular, I'd say Shannon Vallor has a pretty good book called *Technology and the Virtues*, which involves a critique of the application of Kantianism or Utilitarianism to a changing civilization, which is that like those kinds of abstract normative principle are not action guiding in their basic form. For example, the basic Kantian principle "Act so that the maxim of your will is at the same time a universalizable maxim" – that is, of course, very empty in its abstract form. It's very hard to know what that means applied to a particular social context, so you have to start adding details to it to make sense of it. And once you start adding details to it and apply it to a specific context, you are in a sense changing or modifying this universal law in order for it to actually have some practical real world guidance. Same is true with, let's say, Utilitarianism. So the core Utilitarian principle is something like: "try and maximize the wellbeing of the most number of people". OK. Maybe that is an unchanging moral law, but in a particular social context, what does it mean to maximize wellbeing? What are the tools available to us to do that? That is something that is going to change as a result of technology. So what it means to follow that rule is something that is going to have to

change and adapt, so we will develop these more specific moral rules that apply to particular social, institutional, cultural, and technological worlds. So even if you think that morality is unchanging and fixed, the particular application of it in a given civilization isn't something that is fixed in the way that some moral theorists might think. It's something that is subject to change over time. More generally, I would say that axiological futurism does not make any strong and metaethical commitments, or it doesn't have any strong metaethical commitments underlying it. It is something I get into a little bit more detail in the paper that I have drafted now with Jeroen Hopster, but we argue that axiological futurism is consistent with a realist metaethics, and is also consistent with a constructivist or relativist metaethics. The only kind of metaethics that is not really consistent with, it would be something like a pure subjective egotistical relativism like "the moral rule is just whatever I believe it to be". But it is consistent with most other metaethics because even if the moral rules or laws exist somewhere out there in a Platonic space, our understanding of it clearly changes over time, and our beliefs about what it entails clearly change over time. You would have to be historically and cross-culturally ignorant to believe otherwise, or to think otherwise. So I think axiological futurism fits quite comfortably within the broader landscape of moral reflection, and is consistent with most existing moral theories.

MK/MV: So our fourth question, last but one is that in the paper, you state that the mechanics of axiological change are relatively simple, that one lesson from history is that expansions in the circle of moral concern are usually considered progressive, but that there is no guarantee that this trend will continue. But you gather and condense a number of historical examples and arguments in favor of the effective possibility of investigating the axiological possibility space for future human and post-human civilizations, even in the face of a certain complexity and relative uncertainty about the future. In view of this, we would like to hear from you about your methodological modeling – of the three intelligences – which seems to be the "heart" of your proposal, if we understood it well.

JD: Yeah, so the first part of that, I kind of engaged with some of those questions in the previous answer about the complexity of moral change, but I think... I can't remember the exact wording that I used in the paper. I think

what I would say is that human moral systems, to me, consist of relatively simple component parts. You have values, which are things that we desire or wish to promote and protect. They are states of the world that are desirable in some sense, like pleasure is desirable in some sense; being well-educated and knowledgeable is desirable; having friends is desirable; maybe, you know, beautiful natural environments are desirable in some way, etc. So they are things that... states of affairs that we want to realize, that we desire, that we pursue – these are values. And the other kind of component of a moral system is some rule for behavior. Things that we ought to do, things that we shouldn't do, things that we are permitted to do, etc. So those component parts are relatively simple. And there is a limited number of ways in which those component parts can change. When it comes to values, you can either add or subtract values, or you can shift the priority of values. You might say all values are equal, or that pleasure is better than education, which is better than having lots of friends, something like that, so you can rank them in different ways, and you can re-rank them. When it comes to rules, essentially you either say something like that law is permissible, is no longer permissible, or is now obligatory. And we see those kinds of shifts over time. For example, consider changes in sexual morality over time. Sometimes a sexual relation or sexual act was deemed impermissible, forbidden, now they're deemed permissible and acceptable, and so forth. And it can happen vice versa as well. So there is a limited number of ways in which things can change. So it's simple in that sense. But it's obviously complex when it comes to the complete range of possible values and possible moral rules.

The other way in which the mechanics of it are complex is with respect to what is the actual driver of change. What causes us to change our set of values that we think are important to us, or what causes us to re-rank values? If you take an example like, let's say, again in the realm of sexual morality, it's probably true that in many countries... I mean, I haven't looked at every single country but certainly in most Western European countries, in America... I think this is broadly true in South American countries too, but I'm not as familiar with that. We've come from a world in which casual sexual relationships outside of marriage were deemed taboo or very risky, or dubious, not the kind of thing that you talk about in polite company. That was basically the situation 100 years ago. Nowadays, they're broadly tolerated, even in countries where there's a dominant cultural belief that is religiously

conservative and opposed to extramarital sex. The practical reality is that most people ignore those religious strictures, right? I mean, it's definitely true in a country like Ireland, where most people are nominally Catholic, but routinely ignore the Churches' teachings on sex outside of marriage. Definitely true in Spain, Italy, and so forth.

MK: Same reality here in Brazil.

JD: What has caused that change in sexual morality over time? There are different theories out there about this. One argument is that it is the technology that has really changed, which is namely the widespread availability of effective forms of contraception, particularly for women. The pill or IUDs and things like that – that's what has changed sexual morality, because what that did was just massively reduce the social costs and risks of having sex outside the marriage. There are people who will counter that and say that “no, that is actually not what really caused the change. You could have had effective contraception but if the legal framework in a country didn't allow for the sale of effective contraception, that wouldn't allow the change in social behavior”. I mean, that was true in Ireland. It was legally banned. You couldn't purchase contraception in Ireland until 1972. There was a Constitutional decision that allowed this. Same is true in the U.S. as well, right? We're having this interview a couple of days after this big controversy over the reversing of the abortion decision in the U.S. – the *Roe v. Wade* decision. But that *Roe v. Wade* decision is actually based on a right to privacy under the U.S. Constitution. One of the first cases in which that right to privacy was discussed was the case called *Griswold v. Connecticut*, which was about the right to access contraception for married couples. Basically Ireland followed the exact same trajectory: we identified a constitutional right to marital privacy and then allowed for the sale of contraceptives. So you couldn't have had the social change without that institutional change. How do you get the institutional change? Well, that might have been because of social movements. There were Planned Parenthood groups in the U.S., or social activist groups that were advocating for access to the contraception or educating people about it, and so forth. Or maybe it was like the Swinging 60s, it was like the sexual revolution of the 60s... kind of cultural revolution and sexual permissiveness emerged as a new attitude, which eventually affected the legal framework and that's what

changed. So there are lot of disputes about what exactly changed. Was it the technology? Was it changes to the law? Was it some kind of broader shift in attitudes? My sense of this is that it probably was all of these things. All these things contributed to the change. I think some were probably more important than others. I definitely think legal access to contraception is important. I also think that contraception itself is a key part of the story, and that if you didn't have that... if you didn't have some way to reduce the health risks and social risks of having sex outside the marriage, you wouldn't have had the change in social morality. So you need a technology change, but you also need certain kinds of institutional or legal changes around it. But it could be the case that other kinds of changes in morality aren't so technology dependent or driven. They could be more to do with cultural forces or cultural changes. I think the change in attitudes towards, let's say, same sex relations and same sex marriage is a good example of that. It doesn't seem to me to have been driven by any kind of technological change. It seems to me to have been driven by other kinds of cultural and moral changes. We adopted the more liberal, autonomy-based view of sexual morality as opposed to a religious conservative social morality and sexual morality, and that meant that suddenly the opposition to same sex relations became less defensible to most people. So it can vary depending on the case study that you're looking at.

So that is for the first part of the question. The second part of the question is on the different types of intelligence and the model for the future of society. I think I would disagree with the idea that that's the heart of my proposal. I think that that is a particular application of it or a way of thinking about it. I'm much keener on the idea that we should take future value change seriously and we should have a systematic inquiry into it, and that there are different methods that we can use to pursue that inquiry. That's what I think is really important. But I also then discuss in that paper how would I go about doing it, like there's a particular model of one causal factor that might shape value systems, and that might define the space of axiological possibility for future human civilizations. I'm not convinced that the proposed model is the correct model. I think it's just an interesting model that's worth exploring, and the idea behind it is based purely on an analogy with another theory that I came across. Ian Morris, a well-known archaeologist and historian, wrote this book *Forages, Farmers, and Fossil Fuels*, which is about different value systems over time. His main argument is that the technology of energy capture in a

given society shapes its core values, specifically values in relation to equality of various types and violence, whether violence is acceptable or not, and who is entitled to be violent and resolve conflict by violence. He acknowledges the simplicity of this, but he brackets the entirety of human history into three ideal types of civilization: foraging societies who get all their energy from hunting and gathering; agricultural societies who get all their energy from agricultural production; and fossil fuel societies that get their energy from the burning of fossil fuels. He then maps out how this has changed values in different civilizations. The logic behind his model is that in order to survive, all of us need to capture energy, in order to just keep living. For our kind of metabolic production, we have to capture energy and burn it in order to survive. That's what allows us to keep going. So energy just has its outsized importance in human life, so it kind of naturally follows that whatever mechanisms we have available to us for capturing and harnessing energy will have a big impact on our value system and on our set of moral norms and rules. At the very least, in a hunting and gathering society, given how limited the energy supply is and how potentially fragile it is, it's not something that we control perfectly. We have to chase after a prey. We're not growing vegetables in fields that we control. We have to go out and find them. Everyone has to be involved in that process of energy capture in various ways, right? And so there's kind of like an ethical and moral obligation for most people in that society to be involved in that process. Morris also argues that that encourages these societies to be more egalitarian because of how fragile and limited the energy supply is. They have to share in any large food supplies they have and so forth. Once energy production becomes something that we control more tightly, and we don't need everybody to be involved in doing it, then you start getting maybe a richer and more diverse set of value systems as a result of that.

As I said, I think there is a good logic to Morris' framework because of the outsize importance of energy capture in human life. My idea in the paper was that Morris is correct in one sense, that energy capture is important, but how do we capture energy? It's through the application of human intelligence, or intelligence broadly conceived, right? Either the intelligence of individuals working alone, or the intelligence of groups of people working together, like "here's a technique for doing this thing", and "here's a way of smelting iron", developing tools that we can use to till the fields, plow the fields or hunt down animals. We share that technique over time, that's what enables us to

effectively capture energy, which changes our value system. Same with fossil fuel societies. How do we even get to having fossil fuel societies? It's because of the application of human intelligence to the process of capturing energy. So I was trying to say that, as a step back from what Morris was saying, energy capture is certainly of outsize importance, but intelligence is even more important because that's how we are going to be able to capture energy. We solve the problem of energy capture through the application of intelligence. And I then argued that there are different forms that intelligence can take. I broke it down into three ideal types: one is the individual and another is the collective, which I mentioned already, which have been hugely influential in human history. What's happening at the moment, in our present era, that's different is now we are actually developing artificial forms of intelligence, not just human, not just collective, but machine intelligence as well, OK? And so I think that the development of the artificial intelligence society will have a significant impact on our social value system. That's what I've been writing about for the past decade. I don't think of human societies as fitting into these kind of pure ideal types. I don't think that we're ever going to have a society that's all about artificial intelligence, but rather kind of different mixes and prioritizations of it, right? So does artificial intelligence work in tandem with groups of humans? Or does it work with individuals? There are different mixes of intelligences that we can imagine.

So let's take an example here, and this might be more controversial, but let's compare China and the European Union when it comes to artificial intelligence policy. This is a very simplistic reading of it, but a simple way of looking at the difference between those two countries, or civilizations, let's say, is that at the moment China is facilitating or enabling the use of A.I. in a way that ignores a lot of traditional, individualistic and human-centric values, or things that are prioritized within the European Union, like privacy. It's willing to use AI as an authoritarian way of a kind of mechanism of social control through things like credit scoring. There's also widespread use of facial recognition technology, and widespread use of different forms of artificial intelligence to manage and control a society, and so there is a sense in which A.I. is imposed from the top down and there's a relative kind of free for all... that there are relatively few constraints on the application of it. Contrast that with the European Union, where the model is that we have to develop trustworthy A.I., and where the goal is to make sure that humans

work well with A.I. and that A.I. doesn't in any way dominate over human values or human preferences. So within my model of these three types of civilization, one that prioritizes individuals and their intelligences, one that prioritizes collectives and their intelligences, and one that prioritizes A.I. – I'd say that China is probably slightly closer to the ideal A.I. society, whereas the European Union is closer to the individual society. A.I. has to be balanced with those things. So I think that will have an impact on social values systems – how we fit artificial intelligence into the existing intelligence infrastructure.

MK/MV: Right. Our last question and the shortest one: we would like to know if you have been following the comments made to your proposal, and if so, if they have motivated any changes or plans to develop it?

JD: As with most things that I have written, it surprises me that anyone reads it, and I'm not always aware of them doing so. So the Axiological Futurism paper, as far as I know, I know you've taken up the idea. I'm only aware of maybe two other people who have taken up the idea. Jeroen Hopster has written a bit about it⁸, and I'm writing a paper with him now, so we agreed to kind of pool our efforts on that. There's a couple of people, like Hin-Yan Liu, in Denmark, who has written about it a bit.⁹ In fact, I developed this legal disruption framework with him and a bunch of other people, focusing on how AI, in particular, disrupts legal systems and a group of other people. That was actually the original inspiration for the Axiological Futurism paper. But beyond those three people, or three groups of people and yourselves, Jeroen Hopster, Hin-Yan Liu and his collaborators, I'm not aware of anyone else who has taken up the idea, so I'm happy to hear about more of them, and if anyone wants to contribute to the idea or develop it or change it in some way, I'd be happy to hear what they have to say. I should say that in the interest of humility here that the idea I have on the paper isn't novel. There is actually a Dutch project about value change. Ibo van de Poel has been writing about this for some time.¹⁰ He has a slightly narrower way of thinking about it than I do but there are a lot of similarities and overlaps. I am currently contracted to write a book about this topic with MIT Press, so I will certainly be monitoring

⁸ For example, Hopster (2022).

⁹ For example, Liu (2021) and Liu and Maas (2021).

¹⁰ For the most current papers, see Poel (2021) and Poel and Kudina (2022).

closely in the next year or so any developments in the literature, the people who have been commenting on it or who have been writing some of the ideas and see how I can develop and refine the proposal further.

MK/MV: Thank you John for the interview.

REFERENCES

BAILEY, 2004. Transhumanism: The most dangerous idea? Why striving to be more than human is human. Available at: <https://reason.com/2004/08/25/transhumanism-the-most-dangero/>. Accessed: Aug. 31, 2022.

DANAHER, J. Why internal moral enhancement might be politically better than external moral enhancement. **Neuroethics**, v. 12, p. 39-54, 2016.

DANAHER, J. Axiological futurism: The systematic study of the future of values. **Futures**, v. 132, p. 1-14, 2021.

FLORIDI, L. **The 4th Revolution**: How the infosphere is reshaping human reality. Oxford, UK: Oxford University Press, 2014.

HOPSTER, J. Future value change: Identifying realistic possibilities and risks. **Prometheus**, v. 38, n. 1, p. 113-123, 2022.

LIU, H-Y. AI challenges and the inadequacy of human rights protections. **Criminal Justice Ethics**, v. 40, n. 1, p. 2-22, 2021.

LIU, H-Y.; MAAS, M. M. 'Solving for X?' Towards a problem-finding framework to ground long-term governance strategies for artificial intelligence. **Futures**, v. 126, p. 1-22, 2021.

POEL, I. v. de. Design for value change. **Ethics and Information Technology**, v. 23, p. 27-31, 2021.

POEL, I. v. de; KUDINA, O. Understanding technology-induced value change: A pragmatist proposal. **Philosophy & Technology**, v. 35, A.N. 40, 2022.

Recebido: 08/09/2022

Aprovado: 15/02/2023

A MORAL NAS TÉCNICAS DE MEMÓRIA: NIETZSCHE E OS COMENTÁRIOS SOBRE A MNEMOTÉCNICA DE TOMÁS DE AQUINO

*Adilson Felício Feiler*¹

Resumo: A investigação apresenta uma hermenêutica da memória nos textos da maturidade de Nietzsche, à luz das contribuições de Aristóteles e Tomás de Aquino. Na Primeira Dissertação de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche introduz a influência que a memória exerce sobre a capacidade de reflexão e de ação. O procedimento mnemotécnico que o filósofo alemão analisa é o comentário de Tomás de Aquino sobre a reminiscência de Aristóteles. O aquinate identifica a ordenação daquilo que se quer, o investimento do espírito, a meditação frequente e a tomada da cadeia de pendências como pontos fundamentais para a atividade da memória. E, nesses pontos, Nietzsche concebe a moral como componente-chave no processo de memorização. Serão analisadas algumas aproximações e distanciamentos entre as teses nietzschiana e tomista, e em que medida a moral opera, no sentido de detectar a atividade da memória.

Palavras-chave: Memória. Técnica. Moral. Nietzsche. Tomás de Aquino.

INTRODUÇÃO

A memória constitui um dos grandes arcabouços, pelos quais a humanidade vem dando sequência a seus projetos, seja pela simples necessidade de recordar nomes, como apresenta a fábula de Simônides², seja pela busca de organização e estabelecimento lógico de ideias, como constituído ao longo da modernidade ocidental. E, nesse período, tem

¹ Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-7352-927X>. E-mail: feilersj@yahoo.com.br.

² Segundo a lenda, Simônides foi capaz de reconhecer os nomes dos corpos após um desabamento, pela recordação do espaço que cada um ocupava dentro da sala (YATES, 2013, p. 17-18).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p31>



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

destaque a reflexão que tanto Aristóteles, em seu texto *A memória e a reminiscência*, como Tomás de Aquino, em seu *Comentário sobre a memória e a reminiscência de Aristóteles*, fazem sobre essa instigante temática que marca a cultura ocidental. A relação entre memória e reminiscência é vista como fundamental para o processo de construção do conhecimento. Nesse processo, a memória, entendida enquanto capacidade de lembrança de evocação do passado, passa a atuar como propósito de reminiscência.

Aristóteles, em sua *Teoria do Conhecimento*, reconhece o valor que tem o processo abstrativo, que se dá mediante os dados dos sentidos. A memória é, segundo Tomás de Aquino, um dos sentidos internos, uma potência do intelecto que ordena todas as formas sensíveis, para guardar o passado no intelecto, no intuito de, com domínio sobre o presente, ter a possibilidade de modificar o futuro. Trata-se, pois, de um mecanismo de controle, que passa pelas diferentes faculdades até o intelecto. A memória atua como elemento ordenador desse controle de todas as esferas, tanto as do sentido como as do intelecto. Tomás reconhece, na memória, a potência para o inesquecível, o caminho para a capacidade de retenção de dados e informações. A reminiscência é a capacidade de recordação, uma potência, mediante a qual se aprende e conserva. É uma das condições para que a memória possa existir é o auxílio de imagens que conectam a memória com o conhecimento sensível, a memória guarda as imagens sensíveis. Desse modo, o conhecimento, pela constituição do conteúdo na mente, tem na memória um fator fundamental. A memória, como fator ordenador, compreende, assim, um conjunto de diversos elementos envolvidos, como o criar, o lembrar e o esquecer, que estão envolvidos em todo o processo de construção do conhecimento.

Enquanto Aristóteles proporciona, em seu pensamento, um caminho de reflexão que envolve as várias conexões mentais para subsidiar as funções superiores da mente e, entre elas, a memória, como fundamental para a reformulação da reminiscência, Tomás de Aquino segue essas sendas, aprofundando o papel da memória na construção do desenvolvimento do ser humano, bem como o papel que tem a consciência, nesse processo. E, quando se trata de consciência, entra a dimensão do que se recorda, do que se deve recordar, assim como do que se deve esquecer. Desse modo, Nietzsche, referenciando Tomás de Aquino, apresenta a visão da beatitude dos beatos como recordação da qual resulta maior prazer.

Ora, se há algo que não se deve esquecer, há, pois, uma técnica de memória, e esta prescreve o que se deve esquecer: os espetáculos profanos e

jamais o sangue derramado pelos mártires cristãos. Por essa razão, Nietzsche, ao realizar essa referência às técnicas de memória em Tomás de Aquino, constata nelas a presença da moral, a qual prescreve o que se deve esquecer e o que não se deve. Mediante essas técnicas de memória, não se tem como objetivo primeiro e fundamental o processo de construção do conhecimento, pelo empenho das diversas conexões mentais envolvidas nas funções superiores da mente, mas, acima de tudo, veicular, pela memória, como uma das funções mentais superiores, um conjunto de imagens, lembranças, sinais que apontam para o valor do que é bom, a saber, a imagem dos mártires cristãos. E, desse modo, leva-se a rejeitar imagens, lembranças, sinais do que é mal, a saber, os espetáculos pagãos.

A presente investigação se propõe avaliar em que medida as técnicas de memória, como foram concebidas por Tomás de Aquino, uma vez depuradas da moral e da razão, servem de veículo promotor da afirmação da vida, tal como concebido por Nietzsche. Para tanto, o itinerário empregado se inicia com a apresentação e a problematização da memória, enquanto fator de ordenação da vontade, a razão, que se depreende das análises tomistas, frente à qual se pergunta: o que se quer reter na memória? Esse primeiro movimento se intitula: “A memória e a ordenação da vontade que quer.”

Na sequência, mediante o procedimento genealógico nietzschiano se atende a considerar qual o papel da moral sobre o procedimento da vontade que não quer esquecer. Nesse movimento, pergunta-se: o que se deve querer? O capítulo se intitula “O papel da moral sobre a vontade que não quer esquecer o que se deve querer.” E, finalmente, é analisado, num único movimento, o papel tanto da moral que prescreve como da razão que ordena, todo o processo mnemotécnico, diante do qual se pergunta: “O que não se consegue não querer? Este se intitula “A moral como ordenadora do processo mnemotécnico: o que não se consegue não querer.”

1 A MEMÓRIA E A ORDENAÇÃO DA VONTADE: O QUE SE QUER

Quando Nietzsche, referindo-se a Tomás de Aquino (*GM/GM*, I, 15, *KSA*, 5.284)³, frisa que “Os abençoados no reino dos céus verão as penas dos

³ Para as citações das obras de Nietzsche, adotamos a Edição Crítica Alemã Colli & Montinari: *KSA* (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*) e das Cartas, *KGB* (*Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*); após a sigla indicando a obra, em alemão/português: *ST/ST* – *Socrates und die Tragödie* (Sócrates e a tragédia), *FW/GC* – *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência), *Zal/ZA* – *Also Sprach Zarathustra* (Assim Falava Zarathustra). *JGB/BM* – *Jenseits von Gut und Böse* (Além do bem e do mal), *GM/GM* – *Zur*

danados, para que sua beatitude lhes dê maior satisfação”, está acentuando um aspecto fundamental no processo de memorização, o qual o próprio Tomás de Aquino (I, 450 a9, p. 189)⁴ reforça, nestas palavras: “Memória, no entanto, e o que é do inteligível, não existe sem uma imagem. Portanto, isto pertencerá à parte intelectiva da alma por acidente, mas primeiro pela parte sensitiva dela.” A memória tem na experiência sensitiva a sua base fundamental⁵. Desse modo, aquelas imagens, referidas por Nietzsche, dos passos dos danados, são experiências sensíveis fundamentais para que a memória se constitua. E essas imagens são ordenadas, num segundo momento, pela inteligibilidade, pois, dessa maneira, aqueles, considerados abençoados, podem extrair uma lição da imagem sensitiva, recolhida pelos sentidos: a de fazer com que sua beatitude resulte em maior satisfação. Nesse segundo momento, é evidente a operação da razão. E Nietzsche segue, nesse mesmo aforismo, afirmando:

Mas restam outros espetáculos, aquele último e perpétuo dia do juízo, aquele dia não esperado pelos povos, dia escarnecido, quando tamanha antiguidade do mundo e tantas gerações serão consumidas num só fogo, quão vasto será então o espetáculo! Como considerarei! Como viverei! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis, de quem se dizia estarem no céu, gemendo nas mais fundas trevas. (*GM/GM*, I, 15, KSA, 5.285).

O filósofo alemão apresenta a experiência da visão de espetáculos que mostram reis e outros poderosos do mundo sendo castigados pelo fogo. E, dessa visão, o seu resultado e a ordenação intelectiva, que produz como lição, são o deleite, o riso, a alegria, por estar sendo cumprida a justiça divina. Isso, por sua vez, de acordo com a leitura de Claudia Crawford (1985, p. 01), “[...] leva à inconsciência reativa que é definida por traços mnemônicos.” Tal inconsciência reativa é uma espécie de inversão da direção da força, ou seja, um agir, um operar para trás⁶. E, nesse operar para trás, a razão atua juntamente

Genealogie der Moral (Genealogia da moral), *Nel/FP – Nachlass* (Fragmentos Póstumos), *Br/Cr – Briefe* (Carta), segue o número, em romano, indicado o capítulo, se tiver, o número do aforismo, KSA ou KGB, o número do volume e a página.

⁴ Para a citação dos textos de Tomás de Aquino, segue a parte em algarismo romano, seguida do número do capítulo, do subcapítulo em letra e número e da página.

⁵ Os sentidos constituem a base fundamental para que tudo aquilo que se vivenciou seja eternizado, sejam esses eventos venturosos ou traumáticos. Desse segundo o próprio Nietzsche recorda, mediante relato dos condenados pela Inquisição na Idade Média (Cf. *GM/GM*, III, 3, KSA, 5.296-7).

⁶ O operar para trás refere-se às forças que, em seu movimento criador devem externar-se no sentido de se querer abundância, caso contrário, em seu movimento para dentro, se empobrece, levando à letargia e degenerescência. Cf. “[...] os que sofrem de abundância de vida, que querem uma arte dionisíaca e

com os sentidos, motivada pelas técnicas da memória, as quais condicionam a se recordar imagens determinadas por uma imputação externa.

De acordo com a compreensão tomista de memória, o intelecto, a razão, ou melhor, a razão intelectiva não vem separada dos sentidos: “[...] sempre que a memória atua, isto acontece sempre, ao mesmo tempo, com os sentidos, que tem visto ou ouvido ou aprendido esta coisa antes. O antes e o depois, no entanto, estão no tempo.” (AQUINO, II, 450 a18). Como visto, a memória opera, par e passo, com os sentidos, e isso mediante uma experiência deste efetuada pela visão, pela audição, pelo intelecto, dentro de um antes e depois, no tempo, portanto, dentro de uma cultura. Por essa razão, Charles Birgham (2007, p. 39) define a mnemotécnica como “[...] um conjunto de práticas de memória cultural.”

Uma vez experimentado algo, mediante os sentidos, poderá ser rememorado em tempos consecutivos que sucedem aquele da experiência inicialmente realizada como Nietzsche (*Br/Cr* am Heinrich Köselitz de 10 de dezembro de 1888, 1182, KGB, 8.516) mesmo experiência e testifica, nesta carta a Köselitz: “Esse é um famoso começo, que as pessoas dizem ser difícil... Não só está tudo certo, mas também é dito de forma excelente – a memória do Conde Gobineau⁷ e o sotaque francês em geral é um golpe de mestre.” O ardid da memória, tal como Nietzsche, nessa carta, associa a um célebre escritor francês, bem como ao próprio sotaque francês, apresenta-se como táticas indelévels, em face das quais não há como escapar.

Trata-se de uma experiência que excede a inteligência e os próprios sentidos para se ligar aos afetos, de um estado que carrega a marca do tempo. Ou seja, esse estado consiste numa experiência que se vive num dado momento ou instante e que carrega todo um lapso de tempo passado. Desse modo, o que se vive no atual instante é pleno, pois se conjugam todos os resíduos de experiências compreendidas num dado espaço de tempo. Os afetos e o tempo constituem uma unidade múltipla e plena. Esse espaço de tempo, compreendido como unidade plena e instantânea, se caracteriza, conforme a leitura de María Susana Paponi (2014, p. 21), como

também uma visão e uma compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura.” (*FW/GC*, 370, KSA, 3.620).

⁷ Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) foi um diplomata, escritor e filósofo francês, um dos mais relevantes teóricos do racismo, no século XIX.

[d]esgarramento, exílio, fora de si, máscara, instante, acontecer, imergir de novas formas, novas forças, pregas, despregas e repregas que não dão lugar a novas conexões, logo, criação de mundos que não são predetermináveis, nem previsíveis e – como no tempo linear da história da filosofia – senão Vontade de Poder, impulso vital, a vida constantemente exposta ao múltiplo, ao resguardo do não perecer novamente às mãos do Uno. (PAPONI, 2014, p. 21).

Aristóteles acentua esses dois aspectos, quando caracteriza a memória, a saber (I, 44b, p. 53)⁸: afeção e tempo: “Memória é, por isso, nem Percepção nem Concepção, mas um estado ou afeção de algum destes, condicionados pelo lapso de tempo.” São esses dois componentes da memória; a afeção e o tempo, que também Tomás de Aquino (I, 449 b24, p. 183) acentua, em seu comentário sobre memória e recordação: “Por isso, há uma coisa chamada memória, e isto não é nem sentido, nem opinião, mas com algum destes há um hábito ou uma afeição, uma vez que o tempo passou.” Na compreensão tomista, o hábito é uma espécie de afeição que recolhe todo um lastro de experiências passadas, as quais ficaram marcadas profundamente na vida de quem as realizou.

Por isso, a memória possui uma compreensão que excede os sentidos, bem como a união de algum juízo sobre estas, para ligar-se à noção de afeição, que, por sua vez, aponta para uma convicção, atitude esta própria de quem tem fé: “[...] a fé nos oferece muito mais – [...] coisas muito mais fortes, graças à Redenção.” (*GM/GM*, I, 15, KSA 5. 284). A fé excede o âmbito da opinião, porque o que permanece no âmbito da opinião permanece apenas uma mera opinião, ao passo que aquilo que toca os afetos marca de maneira muito mais determinante toda a experiência vivida: “[...] os sentidos já não estão na história, senão na vontade.” (PAPONI, 2014, p. 20). Nesse sentido, memória é aquilo que passa pelos afetos, mediante os quais se produz uma relação de íntima profundidade, permitindo que tudo o que se viveu, num determinado lastro de tempo, não venha a se apagar.

E quando se trata de afetos, avizinha-se de outro tema importante, que é a vontade. Pela vontade, não apenas não se esquece de tudo o que se viveu,

⁸ Para a citação dos textos de Aristóteles, são apresentados o número do capítulo, em algarismo romano, o número e letra, seguidos da página.

⁹ Nietzsche associa o âmbito da fé ao da redenção, para mostrar uma dimensão de crença na redenção, a qual aponta para aquela dimensão de fé, própria do Cristianismo: uma fé na vida eterna. Por essa razão, o filósofo se refere a essa fé como a algo que ultrapassa tudo o que se possa imaginar.

mas, mais que isso, não se quer esquecer. A vontade ativa uma série de forças capazes de reter experiências vividas e que se traduzem em um tempo que não é mais passado, porém, instante pleno. Esse segundo movimento da vontade é ilustrado através de uma referência que Nietzsche (*GM/GM*, I, 15, KSA, 5.285) faz sobre o modo pelo qual se impede a vontade de trazer experiências do passado para a memória: “[...] querendo-se ouvir o mesmo num tom mais forte, da boca de um triunfante Pai da Igreja, por exemplo, desaconselhando aos seus cristãos as volúpias cruéis dos espetáculos públicos, mas por quê? ‘Pois a fé nos oferece muito mais’ – diz ele.”

Nietzsche recolhe, nessa passagem, aqueles elementos que tanto Aristóteles como Tomás de Aquino apresentam em citações acima comentadas: a afeição e o tempo. A afeição que despertam os espetáculos públicos, experimentados em algum tempo passado e que permanecem profundamente marcados na vida daqueles que as viveram, como seriam cenas circenses, teatros e outras manifestações públicas:

[...] o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento (“corte de tiras”), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo às moscas, sob o sol ardente. Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade. (*GM/GM*, II, 3, KSA, 5.296-7).

Tudo isso representa fascínio, deleite e desejo de que se perpetue, para além de algo situado num lugar no tempo passado, mas que se perpetue no instante¹⁰. Esse instante é a vida, a vida compreendida em sua dimensão mais elevada, como Bárbara Stiegler (2001, p. 42) reflete: “[...] a vida elevada, a vida superior, aberta ao meio cósmico mais veraz, pelo fato de ela ser a mais excitável e a mais frágil de todas, é assim, a mais forte e a mais capaz de cura.”

A moral se coloca como um dispositivo para fazer atuar a vontade que se deve afeiçoar por imagens e experiências no tempo, previamente determinados. Dessa forma, o deleite e o prazer se dão, não como movimento livre da vontade, mas como pré-determinação da moral. Por isso, a pergunta que se faz, diante desse processo de ordenação da vontade pelos mecanismos

¹⁰ Aludindo ao instante, Nietzsche o associa ao que é mais divino: “O instante e a graça são suas mais altas divindades.” (*ST/ST*, KSA, 1.536).

moralizantes, diz respeito ao que se quer reter na memória. Essa pergunta aponta para a razão: “Fé em que? Amor a quê? Esperança de quê?” (*GM/GM*, I, 15, KSA, 5.284).

As questões acima apresentadas tocam o conteúdo daquilo que se pretende reter na memória. E, por isso, quando se pergunta pelo que se quer memorizar, evoca-se a afeição e tudo o que concerne aos afetos responsáveis pela escolha daquilo que se memoriza e, também, ao mesmo tempo, no qual está situado o conjunto de todos os conteúdos dispostos à escolha do que se quer memorizar, realizando esse processo de uma maneira terrível e brutal: “Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a brutal grosseria destes.” (*GM/GM*, II, 3, KSA, 5.296). Miguel Angel de Barrenechea (2013, p. 308), refletindo sobre a dureza da constituição das técnicas de memória, ressalta:

Ao analisar a memória em *Genealogia da moral*, Nietzsche chega a descrever a forma violenta em que foi formada a memória. A sociedade incutiu nos indivíduos uma memória, utilizando-se dos instrumentos morais estabelecidos pela tradição que a eleva e enaltece, em detrimento do esquecimento.

Por conseguinte, a razão, ao sujeitar os instintos básicos, ocupa um espaço fundamental no processo mnemotécnico: “[...] com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente ‘à razão!’ – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão.” (*GM/GM*, II, 3, KSA, 5.297). Mesmo que Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, mostre que a memória se constitui, antes, pelos sentidos e, acima de tudo, mais pelos afetos que pelo intelecto, este último, em suma, é o que comanda todos os processos anteriores. Com efeito, não há afeição sem algo pelo qual se desperte tais sentimentos: esse algo é fruto de uma escolha e, em todo ato de escolha, está presente a razão, como um componente fundamental para que esse processo se estabeleça.

Tomás de Aquino (449 b15, p. 183) argumenta que “[...] geralmente o primeiro até se chama sentido e o segundo conhecimento. Mas, desde que possa ter conhecimento e sentido sem o ato correspondente.” Todo ato humano vem acompanhado pelo intelecto. E, por isso, no que tange à memória, saber o que se está memorizando corresponde a um processo consciente de retenção de conteúdos mnemônicos. Nesse sentido, a fé, o amor e a esperança, tal como Nietzsche evoca ao princípio do aforismo, constituem

conteúdos a serem retidos pela memória, mas que apontam para algo mais, “ao quê”, portanto, a uma razão que se esconde por trás desses três conteúdos mnemônicos. Nietzsche (*GM/GM*, I, 15, KSA, 5.284) parece querer levar até as suas últimas consequências a razão que move à fé, ao amor e à esperança, quando declara: “Para viver isto é preciso viver uma vida eterna para ser eternamente recompensado no ‘Reino de Deus’ por essa existência terrena ‘no amor’, na fé, na esperança.”

O filósofo alemão se utiliza da própria razão para pôr a descoberto a contradição presente na dinâmica de uma recompensa na eternidade pela existência terrena¹¹. Este não passa de um expediente empregado pelo filósofo para enunciar um outro fator encontrado no processo mnemotécnico, para além da razão, que é a moral. Esse fator é muito mais incisivo que a razão, pois não é responsável pelo que se memoriza, mas, antes, pelo que se deve memorizar. A vontade é tolhida a se submeter a um mando superior que ordena ao que se deve crer, amar e esperar. Uma vez submetida a esses ditames, à vontade resta querer reter na memória aqueles conteúdos pré-determinados por alguma instância superior. Em que medida a vontade é capaz de superar os interditos propugnados pela moral?

2 O PAPEL DA MORAL SOBRE A VONTADE QUE NÃO QUER ESQUECER: O QUE SE DEVE QUERER

Pelas análises anteriores, foi possível perceber a grande influência que a vontade exerce sobre a memória. Por isso, ficou patente que não há memória sem os sentidos e afetos, que ocorrem no tempo. Desse modo, afeição e tempo constituem os dois grandes fatores que tanto Aristóteles como Tomás de Aquino acentuam, em suas reflexões acerca da memória. No entanto, quando se alude a memória, não há como deixar de considerar o que se memoriza, ou seja, quais objetos são recolhidos pela capacidade mnemônica. E, ao se tratar de objetos que correspondem à pergunta sobre o que é retido pela memória, depreende-se uma outra faculdade: o intelecto. Por isso, a razão constitui um papel fundamental no processo mnemônico: “[...] sempre que a memória atua, isto ao mesmo tempo sempre sente que tem sido visto ou ouvido ou aprendido algo antes. O antes e o depois, no entanto, estão no tempo.” (AQUINO, 450

¹¹ A contradição está, no dizer de Nietzsche, em se negar aquele valor supremo que é a vida, em detrimento de outros valores que a denigrem.

a18, p. 189). Dessa maneira, tudo o que está na memória, antes se viu, ouviu ou aprendeu.

Nesse sentido, a razão atuou desde o começo, para que a atividade mnemônica pudesse ter obtido sucesso em seu empreendimento. Assim, também Aristóteles (II, 451a, p. 59) assevera que “[...] desde o instante quando alguém primeiro aprendeu [um fato da ciência] ou experiência [um fato particular do sentido].” A razão, novamente, ocupa um papel central dentro da atividade mnemônica. Nietzsche (*GM/GM*, I, 15, 5.284), ao fazer referência à esfera moral, sobre a atividade mnemônica, afirma que “[...] coisas muito mais fortes, graças à redenção, dispomos de alegrias bem diversas, em lugar dos atletas temos nossos mártires, se queremos sangue, ora temos o sangue de Cristo.”

Frente a tal caracterização da forma como a moral atua, fica até difícil compreender os objetivos a serem acolhidos pela memória como opções. Trata-se, antes, de uma coação, pois as razões apresentadas são postas todas sobre uma das possibilidades. Por isso, nem há como exercer uma eleição, uma escolha, já que tudo se mostra determinado de antemão¹². E essa determinação se dá pela força da imagem, a qual carrega toda a carga psicológica que conduz a se reter um conteúdo de preferência a outro, na memória. Tomás de Aquino (449 b30, p. 190), sobre isso, é enfático: “[...] não é possível para o homem compreender alguma coisa sem uma imagem.” A força que uma imagem desperta acaba por condicionar uma escolha, fazendo com que a imagem a ser retida na memória jamais possa deixar de ser aquela mediante a qual se está referindo.

Nessa perspectiva, “[...] a imagem que aparece [...] é uma afeição do senso comum; pois isto é consequente sobre toda a mudança do senso de poder.” (AQUINO, 450 a9, p. 193). Toda imagem que se apresenta à memória visa a despertar afeição, que, por sua vez, alavanca um sentimento, uma vontade de poder. E, ainda, Tomás de Aquino (450 a9, p. 193) sustenta que “[...] nada existe sem uma imagem.” É pela imagem que são despertados todos os sentimentos e afeições que irão resultar em ativação da memória. Por essa razão, Nietzsche insiste nas imagens do fogo, do sangue, do carro flamejante, como imagens que se imprimem na memória a ferro e fogo: “[...] no fogo, então se verá o auriga, todo rubro no carro flamejante.” (*GM/GM* I, 15, KSA, 5.284). Uma vez marcada por tais imagens, como de fogo e de sangue, a memória tende a não apenas não esquecer, mas, mais que isso, a não querer

¹² Se tudo já se mostra determinado de antemão, não há, pois, como agir de outra forma.

esquecer¹³. Ao mencionar o fogo, espetáculos terríveis de torturas dos cristãos, o seu objetivo é ironizar a crueldade existente nas teses cristãs que aludem a “redenção”, “fé”, “purificação”, “vida eterna”, “paraíso”; tais formulações são noções vazias, sem conteúdo algum, todavia, que operam como instrumentos de coerção, os quais almejam incutir terror, medo, nos crentes, pavor perante as punições “divinas”, as quais não se pode e, nem mesmo, se quer esquecer: “[...] termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se faz uma promessa.” (*GM/GM*, II, 3, KSA, 5.296-7). Nietzsche considera que, ao se referir a mártires, a heróis, a filósofos, o cristianismo não visaria ao “amor”, à “compaixão”, à “fé”, mas, ao contrário, pretende produzir emoções reativas, paixões ressentidas que se fixam na memória.

Ao atuar dessa forma, sobre a constituição da memória, a moral demonstra a sua astúcia, a qual não passa despercebida ao procedimento genealógico, que pergunta sobre quais critérios de avaliação sustentam as imagens, tais quais são expostos à memória. Nietzsche compreende a astúcia da moral mediante a sua atuação sobre a maneira pela qual se utiliza de imagens pertencentes a um tempo que passou, para condicionar a vontade que se apresenta diante de tais imagens¹⁴. A vontade enxerga uma determinada imagem com um olhar de aprovação e, por consequência, desejo, ou, vice-versa, de reprovação e, por consequência, repulsa.

Ao acolher as imagens do sangue e do fogo do inferno, a vontade passa a aderir a uma proposta que não se resume a uma simples visão corriqueira, mas a um programa de vida, o qual, de acordo com o sentir nietzschiano, seria muito mais de não vida, que propriamente de vida. Ora, esses temas, ao invés de afirmar a base da qual decorre a vida, a saber, a força dos instintos, a negam, em favor de prescrições dietéticas ligadas à negação do corpo e a tudo o que a este estiver ligado, para afirmar valores que a denigrem, a apequenam e a negam, como seriam aqueles valores de negação da vida mundana em favor da vida eterna. Como se naquela vida estivesse reservada alguma recompensa por tudo o que se faz nesta vida, de modo a conceber esta vida como uma espécie de propedêutica para a vida que virá:

¹³ O não esquecimento se apresenta como objeto de desejo, por tudo o que este acaba despertando.

¹⁴ Essas imagens despertam um impulso criador, uma vontade criadora, como Nietzsche se expressa, nesta carta a Paul Deussen (*Bt/Cr* am Paul Deussen 02/06/1868, 573, KGB, 2.283), sobre o quanto se é atormentado: “[...] tanto por um impulso criador quanto por uma vontade criadora.”

Recompensa pelo quê? E como?... Parece que Dante se enganou grosseiramente quando, com apavorante ingenuidade, colocou sobre a porta de seu inferno a inscrição “também a mim criou o eterno amor – em todo o caso seria mais justificado se na entrada do paraíso cristão e sua beatitude eterna estivesse a inscrição “também a mim criou o eterno ódio”. (*GM/GM*, I, 15, 5.284).

Como bem nota Wilson Frezzatti (2020, P. 65), “[o] esquecimento é o que impede que o que é vivenciado ocupe espaço demais naquele processo [...] ele seria o que permite a assimilação do passado pela alma [...] a ‘força inibidora’ que faz a triagem do que foi vivenciado.” Essa triagem diz respeito a tudo o que a vida demanda, como seriam, portanto, aquelas imagens que poderiam ser impressas na memória, recordando espetáculos como “[...] os atletas, não no ginásio, mas no fogo lançando dardos.” (*GM/GM* I, 16, 5.284). A moral atua no sentido de fazer com que a vontade esqueça e não devendo querer que imagens circenses e de outros espetáculos mundanos constituam a memória, a não ser que estes venham atrelados à impugnação e/ou à reprovação, associados, assim, à imagem do fogo do inferno, da culpa e danação eterna. Como pontua Oswaldo Giacóia Júnior (2013, p. 289), é preciso superar

[...] estados gerais de prazer e desprazer interpretados segundo a lógica da causalidade, num processo comandado pela imaginação que atribui, ao mesmo tempo, eficácia causal e significação moral a entidades ou seres fictícios: espíritos, deuses, vontades substanciais, consciência, sobretudo a consciência moral. (*Gewissen*).

Por isso, a moral mais do que apenas apresentar imagens à vontade, que neguem a vida terrena em favor da vida eterna, promove uma associação de imagens à vontade¹⁵. A moral conjuga imagens mundanas com imagens que fazem recordar desconforto, angústia, medo, terror. Em que medida a moral, por meio de um procedimento ordenador de imagens, aparentemente opostas, converge para a constituição mnemotécnica?

¹⁵ A associação de imagens constitui uma das maiores táticas da moral para despertar o desejo de que tais imagens não se apaguem da memória, como seria, por exemplo, a imagem do sofrimento, do sangue, das penas, associada à do paraíso final.

3 A MORAL COMO ORDENADORA DO PROGRAMA MNEMOTÉCNICO: O QUE NÃO SE CONSEGUE NÃO QUERER?

Como ressaltado nas seções anteriores, tanto a razão como a moral constituem componentes fundamentais a atuar sobre a efetivação da memória. A razão atua no sentido de arbitrar sobre o que vai estabelecer como componente e/ou imagem, dada no tempo, a ser retida na memória. Há, nesse sentido, uma escolha a ser realizada e, em todo ato de escolha, está presente a atuação do intelecto. No entanto, além do intelecto, quando se escolhe, também é ativada a vontade, como potencialidade humana que lança alguém a realizar algo. Uma vontade perspectiva¹⁶, a qual, como recorda Paul Valadier (2012, p. 388), “[...] não conduz ao relativismo mas ainda à inanição ou à paralisia.” Esta consiste em uma vontade que conduz antes a um sempre “Novo infinito” (*FW/GC*, V, 374, *KSA*, 3.626), uma potência aberta a descobrir as ambiguidades de certos princípios supostamente considerados justos.

Essa potencialidade que quer é condicionada por imagens e afetos que acabam por direcioná-la para onde ela, pelo menos em princípio, não desejaria ir. E, nesse processo da vontade, segundo Nietzsche, que se pode perceber a atuação de algum fator externo a cercar a atuação da vontade: a moral. Mediante esse expediente, as técnicas de memória passam a assimilar imagens que despertam uma intenção previamente estabelecida: a de, negando tudo o que se refere ao corpo e à vida terrena, seus instintos e inclinações, dispor-se a afirmar uma vida eterna, a qual está para além deste mundo. Para que a moral alcance tal intenção, age de maneira bastante perspicaz. Nessa ação, a moral conta com a associação de imagens mnemônicas, que, isoladas, não teriam o mesmo alcance que o de atuarem conjuntamente. Nietzsche apresenta, como exemplo dessa associação de imagens, a do sábio filósofo e do fogo. “E também aqueles sábios filósofos, que diante dos seus discípulos tornam-se rubros ao se consumirem pelo fogo, juntamente com eles, a quem persuadiam que [...] as almas ou não existem ou não retornarão aos corpos antigos.” (*GM/GM*, I, 15, *KSA*, 5.284).

O filósofo alemão mostra a perspicácia da ação moral, ao associar a figura de um sábio filósofo que ensina que não há vida eterna e nem Deus, nem fogo e danação eterna. Ou seja, o destino daqueles, como os filósofos sábios, será o do fogo eterno. A esse respeito, Kamil Michta (2014, p. 01)

¹⁶ “[...] uma vontade de poder percorre o povo, precisa da redução da perspectiva, do ‘egoísmo’ como condição temporária de existência; ele olha de cada degrau para um mais alto.” (*Nc/FP* de maio e junho de 1885, 35[68], *KSA*, 11.540)

recorda que o medo¹⁷ e “[...] a dor pode algumas vezes funcionar como uma ferramenta mnemônica.” Quando a memória associa essas imagens, acaba por interpor à vontade um direcionamento pré-determinado: o de rejeitar toda a sabedoria do mundo, para acolher a sabedoria que vem de Deus, aquela que ensina a vida eterna e tudo o que a ela está ligado.

Aristóteles faz referência a esses atos de recordação, como de um movimento que conduz a uma ordem capaz de interpor uma determinação. “Atos da recordação, como eles ocorrem na experiência, são devidos ao fato de que um movimento tem por natureza um outro que sucede em ordem regular.” (ARISTÓTELES, 459 b, p. 62). Desse modo, as imagens e os eventos, quando associados, como é o caso dos exemplos nietzschianos do filósofo sábio e do fogo eterno, fazem com que se crie na vontade, por um lado, uma espécie de repulsa a determinadas imagens e, por outro, um desejo inveterado de acolhida. Por isso, a ordem estabelecida pela mnemotécnica é a de repulsar o filósofo sábio, com tudo o que ensina de acolhida e amor ao mundo, para acolher jubilosamente a Deus e seus ensinamentos de vida eterna, conforme é o caso daqueles que se revestem de uma máscara espiritual, utilizando lembranças para atemorizar e, assim, garantir a ordem imposta:

Melhor se afastarem! Fugam para se esconder! E usem máscaras e sutileza, para serem confundidos com outros, ou para atemorizar um pouco. Esses proscritos da sociedade, esses homens longamente perseguidos, tristemente acuados, – e também os reclusos à força, os Spinozas e Giordano Brunos – acabam sempre se transformando, ainda que sob a máscara mais espiritual e também sem que eles mesmos saibam, em refinados vingativos e envenenadores. (*JGB/BM*, 25, KSA, 5.42-43).

Em Giordano Bruno, há um exemplo concreto de martírio em nome da verdade, o qual servirá de testemunho para a memória¹⁸ da vida eterna. Ao

¹⁷ Provocar o medo e a dor, deste resultante, tem sido mais uma das táticas da moral, como é o caso de recursos mnemônicos adotados na Idade Média pela Inquisição, ao promover as execuções públicas de queima às bruxas, para que tal imagem, ao não se apagar da memória, jamais levasse alguém a cometer tais atos. A dor foi considerada um poderoso recurso mnemônico. “Jamais deixou de haver sague, martírio e sacrifício quando o homem sentia a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldade).” (*GM/GM*, II, 3, KSA, 5.295).

¹⁸ Em uma apresentação ao pensamento de Giordano Bruno, precisamente ao livro *Mundo, Magia, Memória*, Ignacio Gómez de Liaño (2007, p. 22) assevera: “A arte da memória é a construção de uma mente artificial. Ao se colocar diante da mente, se encara consigo mesmo e se pronuncia. Se assimila a mente como a um grande lugar, dividido em átrios ou palácios, que por sua vez, se deslocam em

surgir essa ordenação mnemônica, pode-se livrar do fogo eterno e alcançar a salvação da alma.

Ora, tanto as potências da inteligência como a vontade são novamente atividades ativadas para dispor a uma adesão ao ordenamento mnemônico estabelecido. Nessa mesma linha de reflexão, Tomás de Aquino (I, 450b20, p. 197) enfatiza: “Assim também deve tomar a imagem que existe em nós ser ambos uma mesma coisa existente em sua própria razão e, também, como uma imagem de outra.” Conforme Tomás de Aquino, as imagens mnemônicas vêm associadas à razão, levando a alguma adesão a uma coisa em preferência da outra.

Essas imagens traduzem uma razão pertencente àquele que as experimenta, ligando assim a outra razão, que poderia ser a de uma outra pessoa, bem como de alguma outra causa ou situação. E continua Tomás de Aquino (I, 450b20, p. 197): “Portanto, também, quando a moção daquela coisa atua há um correspondente resultado de dupla dobra.” A atuação de uma afecção provocada por uma ou essa sucessão de imagens conduz a um resultado correspondente àquela moção, portanto, previamente determinado por uma potência externa: a moral.

Ao atuarem associativamente, esses fatores que agem em sucessão para a substituição da memória a tornam tanto mais forte. E, por essa razão, com tanto mais dificuldade de ser apagada. No fundo, o que a moral pretende é despertar um tal desejo, a ponto de não mais sequer conseguir querer de forma contrária. A memória que assim é constituída resulta em um poderoso receptáculo, onde a moral inocula todas as suas intenções, as quais são, muitas vezes, muito sutis, como é o exemplo que Nietzsche apresenta, a partir de como Tertuliano¹⁹ se refere a Jesus, para desmerecer os judeus e suas atitudes: Jesus é assim compreendido pelos judeus como

[...] o destruidor do sábado, o samaritano, o que tem o demônio. Eis aquele que comprastes dos judeus, eis aquele que foi golpeado com a vara e com bofetadas, que foi humilhado com escarros, a quem foi dado de beber fel e

compartimentos, nestes lugares se alojam as imagens das coisas, em seus espectros mais dolorosos, a fim de que impressionem os sentidos e se gravem melhor na imaginação.”

¹⁹ Tertuliano (160 d. C.), nascido em Cartago, foi um escritor cristão profícuo, com ênfase no estudo da lei romana. Seus escritos se destacam por conterem grande erudição, o que lhes confere beleza literária e grande poder de persuasão. Em uma de suas apologias contra aqueles que perseguem o Cristianismo, Tertuliano (IV, 1961, p. 1,3) escreve: “Coloquemos, portanto, a razão da iniquidade do ódio ao nome dos cristãos, iniquidade que pesa sobre quem a protege e se junta a ela, quem se desculpa pela ignorância.”

vinagre. Eis aquele que os discípulos roubaram às escondidas, para que se dissesse que havia ressuscitado, ou aquele a quem o hortelão arrastou, para que suas alfaces não fossem machucadas pelo grande número de passantes. (*GM/GM*, I, 15, 5.285).

Tertuliano efetua uma associação de imagens e situações: humilhado, desprezado, escarrado, para ligar à situação de vítima das mãos dos judeus. Desse modo, o que se pretende inocular, através da moral, é o sentimento de ódio àqueles responsáveis por tamanha atrocidade, os judeus, e seu amor de compaixão àquele que foi vitimado injustamente por tamanha crueldade, Jesus de Nazaré. Todo aquele que traz impresso na memória tais imagens dificilmente será capaz de fazer com que sua vontade se ordene de forma diferente, senão de acordo com a que a moral previamente determinou: a de aderir a Jesus de Nazaré, despertando a ele e a seus ensinamentos uma adesão cega e, ao mesmo tempo, um sentimento de ódio a tudo e todos que a Jesus se opõem, como seria o caso dos judeus, assim como aos sábios e filósofos que ensinam a vida e a tudo ao que a ela está ordenado. De alguma forma, a memória sempre estará presente. Nietzsche não parece colocar-se contra a memória em si, bem como a todas as técnicas que a promovem, senão, antes, identificar, com o procedimento genealógico, quais os fatores ou sequência de fatores a promovem, sustentam e perpetuam. Dependendo desses fatores, é melhor entregar-se ao esquecimento. Contudo, não se trata de qualquer esquecimento, mas de um esquecimento ativo, como Petar Ramadanovich (2001, p. 01) destaca:

[...] ele sugere um discurso crítico sobre o passado e seria atento para a necessidade do presente e apto para a necessidade do presente e apto para distinguir entre o que no passado é vantajoso e o que não é vantajoso para a vida. Assim, esquecimento ativo é um lembrar seletivo, o reconhecimento que nem todas as formas passadas é conhecimento e nem toda experiência são benéficas para o presente e para a vida futura.

Por isso, segundo recorda Brian Leiter (2008, p. 08), “[...] a dor é um instrumento mnemotécnico.” A moral atua, nesse sentido, como aquela que desperta a curiosidade de experimentar tais deleites proporcionados pelas imagens. Algo que ainda não se viu, ouviu ou sentiu passa a ser altamente desejado, conforme é evocado pela referência à Carta de São Paulo aos Coríntios²⁰. A promessa de que se experimentará, por essas imagens

²⁰ Cf. 1 Cor, 2,9.

mnemônicas, é de alguma coisa que supera todas as expectativas. Assim, a vontade é cerceada a não poder querer de modo diferente, senão mediante a busca daquelas imagens e visões que despertam o desejo de orientar a vida, por meio daquilo a que apontam como sendo o bem mais universal e abrangente. Um bem universal, associado às imagens, as quais, por mais terríveis e ameaçadoras, despertam o desejo de não esquecer, mas de serem gravadas

[...] a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória [...] Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória. Os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. (*GM/GM*, II, 3, KSA, 5.295).

Nietzsche reça como a memória, a consciência, a razão, a má consciência, a vontade surgem das mais dolorosas torturas corporais, incluindo as torturas imaginárias que se relacionam a “inferno”, “castigo eterno”, “pecado original”: “[...] algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas ‘ideias fixas’.” (*GM/GM*, II, 3, KSA, 5.295-6).

A vida, assim orientada, não pode querer de maneira diferente. Portanto, a vontade que dessas imagens passa a se determinar serve de poderoso mecanismo mnemotécnico usado pela moral. Mais uma vez, por fim, cabe ressaltar que Nietzsche não se coloca contra a mnemotécnica em si mesma, todavia, contra a moral que a sustenta. E, pelo procedimento genealógico, é possível constatar o teor de sua influência sobre a constituição da memória, bem como as consequências desta, no sentido de apequenar e negar a vida terrena em função de uma vida eterna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo itinerário percorrido neste complexo processo, pelo qual se constitui a memória, foi possível perceber a atuação da moral como fator preponderante. Inclusive, chama a atenção que Nietzsche apresenta, logo na Primeira Dissertação de *Para a genealogia da moral*, no aforismo 15, a influência de Tomás de Aquino sobre a constituição da memória, dando a

entender a importância do papel da moral, nesse processo. A memória marca a ferro e fogo aquilo que, em última análise, ordena a moral, a saber, que todos aqueles que são revestidos da beatitude tenham, na imagem da pena dos danados, um exemplo daquilo que não se deve fazer.

Por isso, a reminiscência de todas as tribulações, fogo, sangue e outras visões macabras sirvam de recordação para todo o que deseja crescer no caminho da beatitude. Percebe-se, por essa referência nietzschiana à memória, o quanto esta acaba sendo perniciosa, por cercar a vida, no sentido de condicionamento a um ponto pré-estabelecido: o ódio a este mundo dos sentidos e das inclinações e o amor ao mundo que viria pelas promessas cristãs.

A memória, dentro dessa configuração moral, passa a operar no sentido inverso àquele instado pela reflexão nietzschiana: o amor à vida terrena. Por conseguinte, embora Nietzsche teça críticas fortes às diversas técnicas de memória, não as critica em si mesmas, pois ele mesmo acaba utilizando esse expediente mnemotécnico, como é o caso do recurso estilístico, empregado para que todo aquele que dele se dispor jamais esqueça. Entretanto, o filósofo alemão critica, de fato, as técnicas de memória, como se depreende do aforismo 15 da Primeira Dissertação de *Para a genealogia da moral* e, especialmente, do aforismo 03 da Segunda Dissertação de *Para a genealogia da moral*, quando a memória passa a ser comandada pela moral.

Ora, nesse processo, não se revive, nem se recorda aquilo de que se viveu, intensamente, algo num tempo determinado, no sentido de representar algo perigoso, mas se revive, porque assim uma instância externa o ordena. Tal instância é profundamente arraigada sob o ditame de se impor a negação de tudo o que inspira a vida, no sentido corpóreo, como seria toda a dimensão carnal, com suas paixões, inclinações e desejos. Tudo passa a se submeter ao crivo da moral, que não permite experimentar prazer, mas reúne prescrições dietéticas que, segundo a compreensão de Nietzsche, acabam sendo altamente perigosas, por, inclusive, atuarem sobre a vontade. E, uma vez atuando sobre a vontade, sobre o querer e a moral, conquista e subjuga um poderoso dispositivo que guarda a maior fonte de força, fazendo com que esta seja direcionada, no sentido de apequenar e mesmo negar a vida e tudo o que a ela estiver ligado.

A moral, ao ordenar à vontade tudo o que cabe a esta desejar, opera no sentido de demonstrar o uso de seu expediente, já também pontuado tanto por Tomás de Aquino como por Aristóteles: a razão e o intelecto. Quando se pergunta pelo que se deve memorizar, está-se adotando um mecanismo de

escolha, mas uma escolha cerceada: nesse processo, a razão entra em cena. Mesmo que os sentidos tenham, como lembra Tomás de Aquino, um papel fundamental na constituição da memória, esta última terá no intelecto e na razão um expediente responsável pela sua ordenação lógica. Ou seja, mesmo que os sentidos sejam movidos pela moral, na direção por esta determinada, a razão opera nesse ponto um processo de estabelecimento objetivo daquilo que, exatamente, deve ser objeto do querer que algo seja memorizado. Por isso, a razão confere um estatuto de ordenamento lógico e objetivo ao conteúdo mnemotécnico, de sorte que este obtenha maior reconhecimento e credibilidade por parte da vontade.

No entanto, a vontade que quer, mesmo tendo a razão como sua ferramenta de cerceamento e reconhecimento lógico formal, tem na moral seu ingrediente mais potente. A moral atua sobre a vontade, no sentido de inspirar sentimentos que causem verdadeira satisfação, como é o caso de despertar deleite em castigar o corpo e tudo o que a este estiver ligado, em nome da promessa de uma vida eterna. Em decorrência, mesmo ao memorizar as dores e penas dos danados, tornando-as presentes à memória, essas dores e penas passam a significar nada, diante da mesma satisfação que representa viver a vida eterna.

Tudo, portanto, passa a estar voltado a essa esperança de vida num tempo que ainda não se deu. E, segundo a compreensão nietzschiana, nunca se dará, sendo, apenas, engano e farsa, para que a moral atinja o seu objetivo de cerceamento da vontade, para que a vida efetiva, ou seja, a vida terrena, seja negada, em prol da vida futura. E, ao se negar esta vida, acaba-se por propor a ordem da degenerescência, na qual não resta nada senão confiar em um mundo que efetivamente não existe. O papel da moral, logo, é de dismantelar todo e qualquer resquício de vida terrena, pois tem em seu lado a fonte da força, que é a vontade. Porém, uma vontade voltada para trás.

Cabe ressaltar, ainda, que a moral não para nesse ponto, em seu processo de engendramento de todo o veneno aniquilador da vida. Ela se serve de imagens mnemônicas, as quais, quando isoladas, têm um sentido distinto do que seria se estivesse associada a outras imagens. Nesse aspecto, a moral tem imagens de atletas, filósofos, reis, imagens que inspiram a muitos e os associam a outras imagens, como seria do fogo, do sangue, do inferno. Por isso, mediante tal associação, a memória impressa passa a possuir outra significação: o que seria, pois, o de algo mediante o qual se deve afastar a todo o custo, já que são imagens que levam à perdição. E, em substituição a elas, são apresentadas as que devem ser acalentadas e acolher pela força

do querer: a dos mártires cristãos, daqueles que, ao sofrerem todas as penas terríveis, acabam sendo contados entre os bem-aventurados. Nessa esperança de bem-aventurança é que a moral e seu ordenamento associativo de imagens alcançam, com muito mais eficácia, os seus objetivos.

Logo, é bastante evidente a ação da moral sobre a memória, ação esta que ocorre no sentido de se operar uma deturpação na própria memória. Essa deturpação é compreendida como cerceamento e controle por mecanismos que pré-selecionam aquilo que se deve memorizar. Com isso, deixa-se de trazer à memória imagens, situações, afeições, as quais poderiam ser fontes de grande satisfação, no sentido de afirmar a vida, com tudo o que ela demanda, como seriam as inclinações, os instintos e demais prazeres.

Ao se impedir que a memória siga esse arcabouço de inúmeras afeições experimentadas no tempo e revividas continuamente, num instante pleno, faz-se dela nada, senão uma espécie de repositório artificial de experiências e imagens impostas a se reviverem, funcionando assim como mecanismos de controle, para direcionar a força no sentido contrário ao da afirmação da vida terrena. Por essa razão, mais uma vez, esse sentido contrário da força se traduz em deturpação da vida, que, em última análise, tem nas técnicas de memória um poderoso dispositivo impresso a ferro e fogo, em imagens e afeições mnemônicas ditadas pela moral.

FEILER, A. F. Morality in memory techniques: Nietzsche and the comments on the mnemonics of Thomas Aquinas. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 31-52, Jul./Set., 2023.

Abstract: The investigation presents a hermeneutics of memory in Nietzsche's mature texts in the light of contributions of Aristotle and Thomas Aquinas. At the First Dissertation of *Towards the Genealogy of Morals*, Nietzsche introduces the influence that memory exerts on the capacity for reflection and action. The mnemotechnical procedure that the German philosopher analyzes is Thomas Aquinas' commentary on Aristotle's reminiscence. Aquinas identifies the ordering of what is wanted, the investment of the spirit, frequent meditation and the taking of the chain of pending issues as fundamental points for the activity of memory. And, at these points, Nietzsche identifies morality as a key component in the memorization process. It will analyze some approximations and distances between the Nietzschean and Thomist theses and to what extent morality operates in the sense of detecting memory activity.

Keywords: Memory. Technique. Moral. Nietzsche. Thomas Aquinas.

REFERÊNCIAS

- AQUINAS, St. Tomas. **Commentaries on Aristotle's 'On sense and what is sensed' and 'On memory and recollection'**. Trans. Kevin White and Edward M. Marcierowski. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2005.
- ARISTOTLE. **Works of Aristotle**. Trans. J. A. Smith and W. D. Ross. London: Oxford at the Clarendon Press, 1907.
- BARRENECHEA, Miguel Angel; DIAS, Mario José. Entre a memória e a política: Nietzsche e Arendt na atualidade. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 33, p. 301-326, 2013.
- BINGHAM, Charles. Montaigne, Nietzsche and the Mnemotechnics of Student Agency. **Educational Philosophy and Theory**, v. 39, 2007.
- CRAWFORD, Claudia. Nietzsche's mnemotechnic's, the theory of resentment, and Freuds topografies of the psychical apparatus. **Nietzsche-Studien**, De Gruyter, Band 14, p. 01, 1985.
- FREZZATTI, Wilson. Nascimento e meandros do Lete em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 43, n. 01, p. 55-82, 2022.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche**. O humano como memória e como promessa. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GIORDANO BRUNO. **Mundo, Magia, Memória**. Trad. Ignacio Gómez de Liaño. Editorial Biblioteca Nueva: Madrid, 2007.
- LEITER, Brian. Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy. **Notre Dame Philosophical Reviews**, University of Notre Dame, Austin, p. 08, 2008.
- MICHTA, Kamil. A cultural of language, a language of cultural: Nietzsche's mnemotechnics in J. M. Coetzee's waiting for the barbarians. **Ethics in Higher Education**, p. 01, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sämtliche Briefe: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel KGB**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter: Berlin, 1986. 8 Bd.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Kritische Studienausgabe**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter: Berlin, 1999. 15 Bd.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral. Uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2001b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falava Zaratustra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PAPONI, María Susana. Reiteraciones: Friedrich Nietzsche, Filosofia y Cultura. In: MOREY, Miguel (org.). **Esse Nietzsche**. Salta: Ediciones de la Galeria Fedro, 2014. 17-26.

RAMADANOVICH, Petar. **From Haunting to Traum**: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster. University of the New Hampshire, v. 11, n. 2, p. U42-U60, 2011.

STIEGLER, Barbara. **Nietzsche et la biologie**. Paris: PUF, 2001.

TERTULIANO, **Apologétique**. Paris: Societé d'Édition 'Les Belles Letres', 1961.

VALADIER, Paul. Pertinência imoral do nietzschianismo. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, p. 379-391, 2012.

YATES, Frances A. **A arte da memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

Recebido: 31/10/2022

Accito: 23/02/2023.

G. CANGUILHEM LECTOR DE POLITZER: RESPECTO DEL PROBLEMA DE LA ACCIÓN, DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA Y DE LA PSICOLOGÍA COMO CIENCIA CONCRETA¹

*Alejandro Bilbao*²

*Daniel Jofré*³

Resumen: El presente artículo analiza las repercusiones del pensamiento de G. Politzer en la filosofía de la vida elaborada por G. Canguilhem. Durante los primeros treinta años del siglo XX, los textos de Politzer brindan un material importante para la construcción de la filosofía que Canguilhem construye a propósito de la individualidad humana y su autonomía. La lectura de Politzer constituye para Canguilhem, un motivo de inspiración de sus propuestas axiológicas, morales y políticas. Asociando las ideas de la psicología concreta que encumbra la existencia del hombre-actor, Canguilhem concilia dos series de argumentos: a). la filosofía de la vida no puede prescindir de un planteamiento relativo a la acción humana; b). la presencia de la acción humana se torna indisoluble de los supuestos que debaten su existencia entre la singularidad de sus producciones, y la aprehensión que de ella puede realizarse por medio de los universales que son propuestos por la ciencia.

Palabras claves: Psicología concreta. Espiritualismo Introspección. Filosofía crítica. Filosofía de la acción.

¹ Esta publicación se enmarca en el contexto de una investigación más vasta titulada: “Filosofía y medicina en G. Canguilhem: axiología, ontología y política de lo viviente”. Nuestros agradecimientos a ANID/Programa Fondecyt-regular/ proyecto Cód.: 1210534

² Departamento de Humanidades y Artes, Universidad de los Lagos, avenida Fuchslocher 1305, Osorno – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-8064-0694> 2. E-mail: manuel.bilbao@ulagos.cl.

³ Instituto de Psicología, Universidad Austral de Chile (UAC) – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-7902-4704>. E-mail: daniel.jofre@uach.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p53>



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

INTRODUCCIÓN

El 20 de abril de 1929, G. Canguilhem se refiere a las ideas de G. Politzer relativas a las posibilidades de fundamentación de la psicología como ciencia de lo concreto (2011, p. 221-228). Tipo de psicología que considera las condiciones de existencia del hombre real y contingente. Firmado bajo el seudónimo de François Arouet, el panfleto de Politzer, titulado *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* (2013), constituye la crítica abierta de los postulados de Bergson, en el modo “espiritualista” que su filosofía posee para comprender el lugar de la individualidad. La atención que Canguilhem presta a la filosofía de Politzer, se concentra en el análisis de los enunciados relativos a las posibilidades de liberación del individuo. La expresión “liberación” conduce una crítica epistemológica de proporciones, en ella se agrupan las antítesis filosóficas que debe ser consideradas ante el espiritualismo de Bergson. El resultado de esta crítica, es la defensa de un materialismo de lo concreto, piedra angular de las condiciones de análisis del sujeto de la psicología. Para Politzer, el criticismo kantiano constituye uno de los fundamentos de este nuevo orden psicológico, inclinado al análisis del individuo singular, situado *in concreto*. El establecimiento de este examen crítico y filosófico admite para Politzer, una evaluación completa del lugar ético y epistemológico de la psicología.

La lectura que Canguilhem elabora de los análisis de Politzer abarca la *Crítica de los fundamentos de la psicología* (1968), texto que concentra los principales argumentos epistemológicos que conciernen al establecimiento de la psicología concreta. Politzer reacciona ante los argumentos de la psicología comportamental, al pretender comprender los fenómenos psíquicos como cosas. Conducir los hechos mentales a la expresión reificada de sus dinamismos, equivale para Politzer, a admitir la cosificación de la estructura del pensamiento, función que es expresión de la unidad activa del yo. Lo que caracteriza al pensamiento señala Canguilhem (2011, p. 223): “[...] es lo que este posee de específico y único.” Dicha especificidad se expresa en el trabajo reflexivo que aporta el pensamiento cuando es considerado en primera persona, punto de entrecruzamiento entre la subjetividad reflexiva y el accionar del entendimiento en su conocimiento de los objetos. Politzer piensa en la unidad del yo-pienso desde las distintas elaboraciones del criticismo kantiano, Canguilhem lo hace sin dejar a un lado la herencia intelectual recibida de Lagneau y Alain (ROTH, 2013, p. 57-75). Ambos autores brindan a Canguilhem el tono y el carácter de las primeras ideas necesarias para pensar el individuo como una totalidad, situación contraria a los postulados de la psicología de inspiración espiritualista

o comportamentalista, fuertemente criticada por Politzer. Inspirado en los textos de Alain, *Mars ou la guerre jugée* (1995), *Les passions et la sagesse* (1960), Canguilhem concibe un pensamiento que desde temprana data concede un papel relevante a los problemas éticos y ontológicos relativos a la subjetividad humana. El debate con la psicología se constituye a propósito de la faceta ética ausente en esta disciplina, que Canguilhem encuentra en aquellas psicologías que hacen del yo un instrumento de evaluación y medición. Tempranamente para Canguilhem, la acción del conocimiento se ve asociada a recursos de valoración que establece el sujeto en su tarea cognoscitiva ante los objetos. La atención crítica que es brindada en términos epistemológicos al espiritualismo y el comportamentalismo, constituye el rechazo de las distinciones psicofísicas dominantes en el ámbito psicológico de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En 1929, la posibilidad que la psicología posee para reíficar el lugar del espíritu es claramente observado por Canguilhem (2011, p. 224): “Al hacer del espíritu un pequeño universo aparte, separable y observable como un aparato, hacemos del espíritu una cosa, es decir, se lo entierra como espíritu.”

Canguilhem lee en las consignas de Politzer, los enunciados necesarios para pensar las condiciones de la autonomía humana, localizables igualmente en el pensamiento de Freud, y en las puntualizaciones kantianas relativas al lugar que debe ser asignado al yo en el conocimiento. El hombre nunca es un medio ante cualquier forma de conocimiento, es fin. La crítica a la psicología es en un primer tiempo epistemológica, pero dirigida desde la observación que brinda el sustrato axiológico. En continuidad con esta línea de reflexión, otra veta de la crítica se sostiene de los análisis de Charles Renouvier, quien en su *Manual republicano del hombre y del ciudadano* (2013), opone la ley moral kantiana al determinismo científico. La estrategia para conducir la crítica de la psicología por parte de Canguilhem, se sostiene en consecuencia de la unión de argumentos epistemológicos y axiológicos, bajo la aspiración de conformar una filosofía práctica que defina las acciones que son conducidas por los hombres. El interés por esta crítica no es un fragmento aislado de las preocupaciones filosóficas de Canguilhem, la dimensión ética y epistemológica de la psicología constituye uno de los puntos esenciales de su teoría de la acción, construida muy cercanamente de los argumentos pragmáticos entrevistados por Politzer. Para observar la genealogía de este pensamiento relativo a la acción, es necesario en consecuencia comprender la idea que Politzer se forja de la psicología *in concreto*, y observar el alcance de estas tesis sobre la elaboración de Canguilhem.

I G. POLITZER: LA ANTROPOLOGÍA PRAGMÁTICA Y EL PROBLEMA DE LA PSICOLOGÍA CONCRETA

En 1929, Politzer publica el artículo titulado: “Où va la psychologie concrète?” (1969b), texto que ilustra la crisis que atraviesa su pensamiento para delimitar los enunciados necesarios para conformar una ciencia de lo concreto. En lo relativo a este tipo de ciencia, los enunciados de Politzer anteceden las discusiones filosóficas de la década siguiente, todas ellas observables en el texto compilatorio coordinado por Jean Wahl (*Vers le concret*). El texto de 1929, resuelve el tránsito de Politzer desde la psicología concreta al materialismo histórico, situación observable un año antes, en 1928, en el panfleto redactado como reacción a la atribución del nobel concedido a Bergson. La deriva hacia el materialismo histórico ordena en estos años la visión crítica del concepto de “vida interior”, y de nociones tales como “proceso mental”, “hechos espirituales” y “fenómenos de conciencia”. Todos ellos ligados según Politzer, a la tradición animista. En un breve periodo de tiempo, el psicoanálisis freudiano es presentado como uno de los baluartes epistemológicos de la psicología concreta. Por medio de la locución de “concreto”, Politzer intenta brindar a la psicología un estatuto científico, que al interior de los enunciados que son esbozados durante estos años, equivale a considerar a la psicología como una ciencia materialista. Esta concepción, supone una lectura respecto del sujeto que es objeto de este tipo de indagaciones, el cual debe ser considerado de un modo concreto al interior de los dinamismos del movimiento materialista. El giro materialista posee el propósito de generar una nueva revolución copernicana al interior de la disciplina psicológica, opuesta a toda forma de idealismo, sustituyendo la oposición kantiana entre criticismo e idealismo y el hegeliano entre lo concreto y lo abstracto. La oposición propuesta por Politzer, es aquella que corresponde al dominio de los estudios del materialismo histórico; se debe oponer el materialismo al idealismo. Estas querellas y oposiciones trazan la síntesis fundamental de las tensiones filosóficas de comienzos del siglo XX, entre intelecto e intuición, entre neokantismo y bergsonismo.

En continuidad con los análisis de Sartre y Merleau-Ponty, orientados a establecer ciertos marcos de delimitación para pensar los vínculos entre la preocupación filosófica y la psicología, Politzer desarrolla un interés crítico por los procedimientos epistemológicos de esta última disciplina. Su metodología de examen continua con el análisis histórico y reflexivo de León Brunschvicg, utilizado en el estudio de las matemáticas y las ciencias exactas (1993). Para Brunschvicg, el análisis reflexivo debe considerar a la ciencia como

un “hecho”, un acontecimiento real en el cual es factible instituir formas *a priori* de la intuición y de los conceptos puros del entendimiento. Tal y como Brunshvicg entiende el trabajo epistemológico que debe obrar en las ciencias exactas, Politzer parte de los hechos establecidos por la psicología experimental para observar posteriormente las condiciones de su posibilidad. El análisis epistemológico considerado para fundar este tipo de psicología concreta no es establecido a partir de los postulados de la psicología científica de los últimos años del siglo XIX. El acto de fundación de esta psicología no es para Politzer asociable a las elaboraciones de Ribot, a los estudios de Fechner, de Wundt, a la psicología de Bergson, a las teorías de Freud, de Watson o de Spranger. Las bases conceptuales de este tipo de psicología deben someterse al escrutinio de la reflexión filosófica, cuyos principales enunciados críticos corresponden a la filosofía kantiana. Por ello, las referencias de esta fundación conducen de un modo constante a los estudios de Kant, tópicos centrales para los enunciados que considera la *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Es significativo observar en este sentido, cómo Politzer compara el momento psicológico de 1920 con el contexto filosófico existente en el momento en que la *Crítica de la razón pura* es publicada. Pocos años antes de la composición de estas querellas epistemológicas (1924), Politzer redacta una memoria sobre Kant, que versa sobre el rol de la imaginación en el esquematismo transcendental, memoria que es dirigida por León Brunshvicg (2013, p. 161).

La inspiración teórica pero también práctica que es brindada por el “criticismo” kantiano, otorga a la filosofía de Politzer, el ímpetu necesario para observar el poder instituyente que cumple el sujeto en las acciones de conocimiento, y la asociación que estas acciones mantienen con la dimensión de la autonomía humana. Es en este último punto que Canguilhem concentra una atención singular por el trabajo de Politzer, pues estos argumentos aglutinan aspectos esenciales de la reflexión que debe sostenerse sobre la conciencia y sus procedimientos. Bajo esta óptica de examen, Politzer lee y analiza el corpus de los desarrollos freudianos, tratando de acercar los postulados de la vida psíquica inconsciente al corpus de la nueva ciencia en gestación. En 1924, dos artículos son consagrados a comentar algunos aspectos de la teoría psicoanalítica, siendo esta última entendida como una “crítica de la razón impura”. Los desarrollos del psicoanálisis freudiano no son aceptados en su totalidad por parte de Politzer, la joven ciencia inaugurada por Freud es considerada heredera de las ciencias de la naturaleza del renacimiento, esperando su verdadera fundación conceptual. Empero, el psicoanálisis se encuentra en las antípodas de la psicología positivista y de la psicología de Bergson, siendo este aspecto uno de los

puntos fundamentales para considerarlo un bastión central de la organización epistemológica de la psicología concreta. Sin embargo, el psicoanálisis debería ser liberado de los aspectos que en su doctrina se mantienen aun supeditados a elementos de naturaleza biológica y asociacionista. Por ello, para Politzer, los postulados freudianos deben abandonar ciertos elementos metafísicos que son resultado de la adherencia de Freud a antiguos sistemas de representación de los fenómenos mentales (1969a).

La crítica que Politzer dirige a los postulados de Freud posee un carácter epistemológico, esta apunta a destacar el estado de retraso que los principios doctrinales del psicoanálisis mantienen con los hallazgos empíricos que son producto de su práctica. En esta dimensión práctica es que el psicoanálisis encuentra al “hombre concreto”, punto cardinal de la psicología concebida por Politzer. La impronta freudiana sella un antes y un después en el desarrollo de la disciplina psicológica, sus proposiciones técnicas y prácticas desbordan el contexto pre-científico de la psicología, distante de las condiciones de existencia del “hombre concreto.” Lo que el psicoanálisis posee de fructífero ante el esfuerzo positivista y espiritualista, es que toma en consideración la conciencia cotidiana, la pequeña conciencia, sin elaborar enunciados relativos al “hombre material” (ciencias de la naturaleza) o al “hombre espíritu” (psicologismo). Desde sus hallazgos prácticos, no localizables en ninguno de estos dos dominios, los principios freudianos conciben un inconsciente que es traducción del *hombre actor*. Como lo señala Bianco (2016), la pequeña conciencia y el hombre actor delimitan lo esencial en el estudio de la psicología concreta. Esta psicología descarta al hombre material considerado como un ser vivo, objeto de estudio de la fisiología y de la biología. Sus preceptos metodológicos tampoco admiten una orientación de análisis centrada en el hombre espiritual, sinónimo del poder instituyente de la conciencia, objeto de exploración de la teoría del conocimiento. Son las clausulas kantianas elaboradas en la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, las que revierten interés para Politzer, en ellas se traza la filosofía que debe acompañar la constitución de la psicología concreta. En el prefacio de la antropología Kant (1979, p. 11) destaca:

Una doctrina del conocimiento del hombre sistemáticamente tratada (antropología), puede serlo del punto de vista fisiológico o del punto de vista pragmático. El conocimiento fisiológico del hombre tiende a la exploración de lo que la naturaleza hace con el hombre; el conocimiento pragmático de lo que el hombre en tanto que ser de libre actividad, puede y debe hacer de sí mismo.

La psicología de lo concreto recibe sus bases epistemológicas de una antropología que no considera al hombre como simple *espectador*, sino como un *actor*. Junto al individuo-actor, lo nodular de esta antropología es que ella debe comportar un saber referido al ser humano como un “ciudadano del mundo” (KANT, p. 11). Este saber opone al “*conocimiento del mundo*,” las acciones reales que los individuos dirigen y que permiten “*poseer ese mismo mundo*”. El posesivo de la expresión delimita acciones concretas, prácticas, que transmiten significaciones para las relaciones que el hombre entabla con sus objetos de conocimiento. En el primer caso, el mundo se comprende desde una posición de espectador, mientras que en el segundo caso, al tratarse de un conocimiento general y no particular, el mundo puede ser aprehendido en el juego de sus manifestaciones, en lo que este posee de vivido y concreto, de histórico y empírico.

Como concepto de la psicología científica, “*in concreto*” corresponde a uno de los elementos que Kant toma en cuenta para establecer la psicología denominada concreta. Politzer asocia la idea de hombre concreto con la universalidad de lo concreto. Lo universal puede ser considerado concreto porque es la unidad que resulta de los elementos de los cuales el concepto es la síntesis. Esta síntesis puede ser considerada universal, porque ella es susceptible de generar un número indefinido de aplicaciones, pero es también concreta en tanto ella es una totalidad única e indivisible. Considerando este punto de análisis, la psicología científica se asocia a un tipo de antropología de vocación pragmática. Si la filosofía que se construye en la obra de Kant conduce el análisis epistemológico de la “*psicología empírica*”, es necesario comprender que esa acción equipara psicología a antropología, y empírico a pragmático. Por ello su objeto de estudio es el hombre concreto, no el hombre-espíritu de la teoría del conocimiento o el hombre-materia objeto de estudio de las ciencias de la vida.

Por medio del análisis de la filosofía de Kant, el hombre concreto de Politzer resalta la reflexión sobre la conciencia y el yo del cogito. En la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que el yo-pienso es la condición formal de la síntesis categorial, condición de determinación de todo objeto de la representación. Es esta condición formal la que impide que el yo pueda ser tratado según Kant como un objeto, lo cual supondría someterlo a la categoría de substancia. Concebir el yo como substancia, es equivalente a lo que Kant denomina *hipostasis* o transformación de los pensamientos en cosas (1987, p. 668). Diversos pasajes de la *Crítica de los fundamentos de la psicología se*

construyen como una forma de actualización de los postulados kantianos referidos al sujeto trascendental. El lenguaje kantiano de la *hipostasis*, de la *transformación en cosa*, y en *substancia*, se convierte en el léxico del material filosófico de la nueva crítica. En la redacción de la *Crítica de los fundamentos de la psicología*, la herencia de este léxico se aprecia en dos ámbitos: en primer lugar, en la construcción de una limitación epistemológica, que ubica en un contexto histórico, pero también ético, los enunciados relativos al sujeto del cogito en la tradición filosófica que va de Descartes a Kant; en segundo lugar, en el alcance que esta limitación posee para una concepción relativa a la libertad y la autonomía. Este segundo aspecto, pone el acento en una filosofía de tipo práctico, que indica la imposibilidad de reducir el ser humano al sujeto impersonal de la ciencia. Una filosofía práctica de la acción y la autonomía humana no puede nombrar al individuo en tercera persona, lo hace considerando al yo del pensamiento en primera persona. Respecto de la relevancia de un yo que se piensa a si mismo (primera persona), se encuentra el poder que permite al hombre elevarse por encima de todo otro ser vivo. En el libro I, “De la facultad de juzgar,” Kant se refiere a los alcances del yo pienso, a su incidencia determinante en la conformación de la persona. Poseer el yo en su representación

[...] eleva al hombre infinitivamente por encima de todos los otros seres vivos de la tierra. Por este medio se convierte en persona, y gracias a la unidad de la conciencia en todos los cambios que pueden sobrevenirle, el es una sola y misma persona, es decir un ser completamente diferente. (KANT, 1979, p. 17).

El tratamiento “idealista” concedido por Kant al yo que obra en las acciones de conocimiento, revela que el accionar reflexivo es una expresión de los *actos* de este mismo yo. La importancia de los enunciados kantianos para la constitución de una psicología científica, materialista e *in concreto*, radica en la teoría de la síntesis que estos enunciados suponen. Estos expresan el ejercicio reflexivo y de conocimiento del yo como un acto en primera persona, “[...] ya que las categorías no son en último análisis más que las especificaciones de la apercepción trascendental que es la forma pura del acto del yo.” (1968, p. 50). El ejercicio idealista del descubrimiento del yo, es para Politzer, un procedimiento que se expresa en primera persona, alterando la noción del “genero hombre”. El hombre-actor conduce sus acciones en primera persona.

Los grandes problemas que deben ser resueltos en la constitución de esta psicología científica, son los asuntos de naturaleza axiológica existentes en la adquisición del conocimiento. La psicología del hombre actor concierne estos aspectos, vinculando el trabajo del sujeto puro del entendimiento a las problemáticas que su existencia subjetiva y reflexiva suponen. El yo del pensamiento no puede ser considerado simplemente como la expresión de una unidad singular, forma pura de la apercepción, el yo debe ser considerado como un todo, forma de expresión de la singularidad que es al mismo tiempo expresión de la racionalidad universal. Un yo “en dos partes”, expresión de un idealismo teórico, sinónimo del yo trascendental del sujeto del conocimiento. Este yo no constituye de modo alguno un objeto de indagación o examen, esta última posibilidad, conduciría a su reificación, a su observación como objeto. Por lo dicho, la reacción crítica de Politzer a los enunciados de la psicología espiritualista (Bergson) y asociacionista (de tipo empirista), se asienta en la lectura de las obras de Kant, donde los elementos de naturaleza antropológica se revelan centrales. *El progreso de la metafísica en Alemania desde el tiempo de Leibniz y de Wolff* (2013), *La metafísica de las costumbres* (1993) y *La Antropología desde un punto de vista pragmático* (2019) son fuentes de inspiración de la psicología que Politzer considera debe estar orientada al estudio de la acción concreta de los individuos.

El caso de la filosofía de Bergson ocupa un lugar aparte en las reflexiones críticas de Politzer, convirtiéndose en uno de los principales focos de divergencia de los procedimientos epistemológicos que deben admitirse para la constitución de un nuevo tipo de psicología. Es el caso del rechazo que sufre la noción de vida interior, y de “*durée*”, que apuntan en el concierto de la filosofía de Bergson, a delimitar objetos de análisis propios de la psicología. El panfleto *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, comentado por Canguilhem en el periodo de constitución de su filosofía -orientada desde un primer tiempo al análisis de los valores adscritos a una teoría de la autonomía y la libertad humana-, encuentra a Bergson en las mismas condiciones críticas que la psicología científica (Behaviorismo). Ambas perspectivas suponen operaciones de hipostasis que recaen sobre la doble organización del sujeto del pensamiento, en tanto agente de reflexividad y actor de las labores aperceptivas del conocimiento. Parte de las críticas a las hipostasis “psicológicas” generadas por el Bergsonismo, Politzer las delinea considerando el estudio de Jean Nabert (1924, p. 205-268) sobre la experiencia interna en Kant. En este estudio publicado inicialmente en la *Revista de Metafísica y Moral*, Nabert analiza detenidamente la noción de “sentido interno” o “sentido íntimo”, el

cual expresa la capacidad que poseería el yo trascendental para volver sobre sus propias representaciones y convertirlas en objeto de sus pensamientos. Nabert muestra las inconsistencias de tal pretensión, pues no es factible acceder al yo fenomenal, toda *intuición* moviliza al mismo tiempo la intuición *a priori* del tiempo y la *intuición a priori* del espacio. En lo relativo a estos aspectos, se puede concluir que cada vez que Politzer considera enunciados críticos relativos al nivel de abstracción de la psicología, se refiere a la evitación generada por esta disciplina para soslayar la discusión epistemológica y ética subyacente a un tipo de psicología, que es heredera de los postulados psicofísicos del siglo XIX (aspecto crucial de la crítica al psicoanálisis, al mantenerse apegado a la psicología de la *Vorstellung*). Esta “psicología científica” de Ribot y otros, sería la responsable de separar al sujeto de sus acciones, suponiéndolo sometido a la producción de causas impersonales. Por otra parte, la crítica también se dirige a la cosificación generada por las separaciones que supone la dimensión empírica del yo trascendental, presentes en los análisis de la psicología introspectiva, que hace del yo un mundo especial, objeto de una percepción, de una ciencia *sui generis*. Politzer se esfuerza en mostrar el modo en que el establecimiento de la psicología concreta poseería para organizar una pauta de análisis contraria a las creencias en la naturaleza doble del ser humano. Naturaleza que oscila entre los postulados del objetivismo y del subjetivismo en psicología.

Con razón hemos afirmado que la psicología concreta representa la verdadera síntesis entre la psicología objetiva y la psicología subjetiva. Ella concede razón a la primera por no desear una psicología que no fuese objetiva, y a la otra, por haber conservado el carácter propio de la psicología. Sin embargo, ella condena a la dos por haber sacrificado lo que representa una de las condiciones de existencia de la psicología positiva. La psicología concreta realiza lo que ninguna de ellas pudo hacer; una psicología objetiva, al mismo tiempo que propiamente psicológica. (POLITZER, 1968, p. 252).

De este modo la psicología concreta se distancia de cualquier halo metafísico, no define la existencia de un grupo nuevo de hechos, los conduce simplemente a una apreciación que rechaza la antítesis clásica entre espíritu y materia. La psicología concreta es la exploración del hombre y sus “dramas”. Politzer repara en esta última expresión para diferenciar su carácter de realidad, de hecho factual, sin equiparación con significaciones de resonancias románticas (1968, p. 11). Hablar de vida dramática es hablar de la vida

humana, no de la vida que es estudiada por la ciencia. El alcance de esta visión se traduce en seis principios asociados a la psicología que toma como objeto de estudio la “vida dramática” de los hombres: a). Los hechos psicológicos deben ser considerados como los diferentes aspectos que constituyen el acto del yo; b). Deben ser homogéneos al yo, son la encarnación de su forma; c). Los eventos que la psicología concreta toma en consideración, son la serie de “actos” que se ligan a una intención; d). Los actos psicológicos tienen una forma intencional; e). La noción fundamental de esta psicología es en consecuencia, la de *acto*; f). En la totalidad del comportamiento del sujeto – el drama de la vida humana- la psicología debe abocarse al estudio de los segmentos del drama, de las unidades significativas que reenvían permanentemente al *actor o agente* de esta vida dramática.

2 LA ENCARNACIÓN PSICOANALÍTICA DE LA VIDA DRAMÁTICA

El psicoanálisis freudiano constituye para Politzer, una de las piezas esenciales del funcionamiento de la psicología concreta. En la *Crítica a los fundamentos de la psicología*, examina su originalidad, tomando en cuenta dos aspectos de la teoría de Freud; a). La dimensión onírica y del deseo descrita en *La interpretación de los sueños*; b). la técnica del relato referida a la vida anímica inconsciente. Ambas dimensiones, ilustran propiedades epistemológicas y metodológicas útiles para la vida *in concreto* del hombre cotidiano. El psicoanálisis podría permitir abandonar las explicaciones sustancialistas, tendientes a tomar como principios de la acción, a causas fisiológicas o internas por medio de la introspección y la intuición. El método de hallazgo de los fenómenos psíquicos descubierto por Freud ubica en un lugar destacado la noción de *relato*, de intencionalidad, de significaciones que se asocian a actos humanos. Si los comportamientos en apariencia incomprensibles pueden ser ordenados en un relato que les otorga intencionalidad y sentido, la idea de actos intencionales sustituye la intuición. Politzer cree en consecuencia hallar en la escena que se construye entre relato y comportamiento, la posibilidad de instituir una psicología sin “vida interior”.

Existen dos maneras de utilizar el relato del sujeto. Se lo puede desarticular por la abstracción y el formalismo, para proyectarlo de alguna manera en la vida interior. Es la actitud de la psicología clásica. O bien, se pueden utilizar los datos psicológicos simplemente como el contexto de un sentido que buscamos; en este punto reconocemos la actitud del psicoanálisis. De lo anterior se desprende una consecuencia relevante para la actitud

del psicoanalista; las hipótesis de estructura le son prohibidas. Dada su actitud, no posee el derecho de buscar mecanismos, pues cualquiera sea la paradoja de esta afirmación, es hacia una psicología sin vida interior que el psicoanálisis nos orienta. (POLITZER, 1968, p. 109).

En cuanto técnica, el psicoanálisis permite a la psicología concreta profundizar en la indagación de las significaciones asociadas a las acciones humanas. Los alcances del fenómeno de la identificación y del complejo de Edipo son analizados al modo de nociones centrales de la psicología del hombre ordinario, estas envuelven acciones o segmentos de la vida humana en su faz dramática. Como “escenas” del comportamiento humano, las figuras freudianas del complejo de Edipo y la identificación, reenvían a las intenciones del sujeto, permaneciendo asociadas al yo, a la medida de los dramas humanos (FREUD, 1986, p. 99-105). De tal modo que la escena psíquica que describe la psicología concreta se ordena conforme a intenciones y sentidos (en este caso, conforme a sentidos edípicos e identificatorios). En lo referido a la teoría de la acción que la psicología de Politzer considera, la identificación freudiana puede entenderse como un fenómeno psíquico degradado de las relaciones concretas establecidas entre los individuos, denotando en el ámbito de las acciones humanas, la relevancia de la incorporación psíquica del semejante. Se trata de uno de los segmentos de la vida del individuo singular. El complejo de Edipo es examinado en un contexto similar, este no es aparejado al funcionamiento de procesos psíquicos, es el resultado de un esquema dramático del comportamiento humano. Por otra parte, los sueños son totalidades que contienen sentidos, unidos de forma indisoluble al deseo del soñante, a sus intenciones (el sueño es inseparable del yo). Íntimamente ligado a la organización del sujeto (yo-pienso), el sentido que el sueño porta no es sinónimo de desorden, de automatismo, se trata de un cuerpo de significaciones que se encuentran a la búsqueda de la dialéctica secreta que los sostiene y organiza. En lo relativo al sueño, el funcionamiento técnico de la teoría freudiana es útil para pensar al yo por fuera del marco de las intuiciones brindadas por la psicología de la introspección, que tienden a cosificar el rol activo que el yo ejerce en todo acto psíquico. Sin reificar al yo, el psicoanálisis permite pensar otra forma de acción cogitativa, donde es asunto pensar las significaciones que traen al yo otros sentidos, otras intenciones (*ça pense; Eso piensa, ça pense en moi; eso piensa en mi*). Aun si estos sentidos pueden ser desconocidos para el yo, lo convocan en el modo que poseen para indicarle que en estas acciones -mediadas por la ignorancia y el desconocimiento-

se encuentra embrollado. Bajo otro ángulo de trabajo, los enunciados de la teoría freudiana pueden reorientar las incompatibilidades del análisis de “la vida interior,” sin por ello tomar al yo como objeto de examen de sus propias representaciones, evitando los problemas asociados a la psicología clásica y sus abstracciones. En las relaciones que se organizan en la teoría del sueño entre contenido manifiesto y contenido latente, Politzer ubica las mayores reservas ante los enunciados freudianos. Los errores capitales conciernen a la creencia en la existencia de pensamientos que pre-existen al relato del sueño. Si hay pensamientos que son anteriores al relato del sueño, a lo que el analista percibe, esto equivale a admitir la existencia de un reservorio hipostasiado, de un lugar donde estos pensamientos permanecen ocultos. De este modo, Freud pone entre-paréntesis ciertos principios de la psicología clásica, pero no sus fundamentos. Los descubrimientos de Freud no acercan la producción onírica a la estructura intencional del yo, conciben estos fenómenos en una red de enunciados que desestiman al yo como el lugar psíquico de origen (1991a, p. 485-504). Los agentes asociados a la generación del sueño son invocados por medio de causas externas al yo. La psicología freudiana debe por ello construir un tipo de lenguaje psicológico que sea explicativo de los hallazgos de su método, lo que Freud signa bajo el nombre de metapsicología (1991b, p. 113-114). Es esta psicología de los procesos inconscientes la que debe ser reformulada, esta fagocita la vía que torna factibles nociones como; *proceso psíquico, energía libidinal, montos afectivos y aparato psíquico*. Para Politzer, este es el punto en que los postulados metapsicológicos esgrimen enunciados de carácter impersonal -en tercera persona-, abandonando el proyecto de pensar en términos del sentido, de la intención y la acción concreta. Freud brinda de este modo al psicoanálisis una orientación fiscalista, monista en términos epistemológicos y metodológicos, conjuntamente con un biologicismo (POLITZER, 1968, p. 141) heredero de la tradición psicofísica alemana del siglo XIX. Esta última situación, zanja un abismo epistemológico entre la actitud práctica que el psicoanalista adopta ante los hallazgos, y la postura teórica que expresa para conceptualizarlos (POLITZER, 1968, p. 145).

La reorganización teórica y doctrinal que Politzer espera del psicoanálisis, se extiende a la disposición que estima conformar para los métodos de su propia psicología. El movimiento de vigilancia epistemológica que se espera para el psicoanálisis es empero paradójal al interior de una filosofía de lo concreto que intenta encontrar un método psicológico alternativo a la introspección. Realidad tanto más paradójal considerando los esfuerzos de Politzer por desarrollar una psicología fundada en la observación exterior del

comportamiento, asentada en el rechazo de la interioridad. Politzer no explica en su concepción de qué modo podría el psicoanálisis unirse a una propuesta teórica que no descarta el behaviorismo. A inicios de los años treinta, J. Wahl vuelve sobre estas interrogaciones, destacando el lugar epistemológicamente factible de la noción de *concreto* cuando un gran número de cláusulas psicoanalíticas son consideradas en su definición. Para Wahl, Politzer no puede permanecer extremadamente concreto al tomar conceptos como el complejo de Edipo, ya que este no posee nada de “concreto” al ser el producto de una reflexión generalizadora (WAHL, 1929, p. 744).

En continuidad con las reservas de Wahl, más tardíamente, Louis Althusser observa en los planteamientos de Politzer, una concepción del conocimiento cercana a Bergson. Sus observaciones destacan que ninguna ciencia puede fundarse en la ausencia de abstracciones que obran en el plano teórico como práctico. Para Althusser, Politzer converge hacia la clásica antinomia idealista, aquella que pretende oponer el ámbito de lo abstracto y conceptual de los datos empíricos considerados como concretos (1997, p. 44). Lo concreto como noción central de la fundamentación de un tipo de psicología, solo tiene para Althusser, un uso crítico. Esta noción no podría constituir una forma de conocimiento, pues esta se basa precisamente en la abstracción de conceptos. Es el concepto de “concreto” el que precisamente se encuentra en el centro de las inconsistencias del proyecto de Politzer para fundar verdaderamente una psicología concreta.

3 GEORGES CANGUILHEM Y LA LECTURA DE POLITZER: LA CRÍTICA DE LA PSICOLOGÍA Y LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMO PUNTO DE ENCUENTRO

El interés de Canguilhem por la psicología es temprano en sus estudios. Este se encuentra vinculado a la crítica que Politzer conduce a propósito de los métodos y teorías de las corrientes psicológicas inspiradas en el racionalismo abstracto de Descartes, o en los procedimientos de la psicología asociacionista, heredera de la filosofía empirista inglesa del siglo XVII. En el periodo en que Canguilhem se encuentra vinculado a las revistas que son dirigidas por Emile Chartier, es factible visualizar el tenor y la extensión de los exámenes que dirige a las ciencias que considera serviles por su adherencia a la lógica de los hechos. Esta consideración no puede ser distanciada de la preocupación que Canguilhem desarrolla a propósito de una teoría del valor y de la autonomía humana, traducción del momento más claramente político de sus estudios.

En el periodo de sus primeros textos filosóficos (1927-1939), Canguilhem conduce un análisis de la psicología que recoge una interrogación ubicada en dos ámbitos. En primer lugar, el examen de los criterios epistemológicos que definen el accionar de la psicología, los cuales, considera inconsistentes por su apartamiento de los imperativos de valor que deben conducir a la ciencia. Los primeros análisis de Canguilhem sobre la psicología, ubicados en el periodo de entre guerras, recubren una orientación claramente epistemológica, aun si son orientados por una preocupación ética de relevancia. Estas inquietudes expresan una teoría del valor en ciernes.

Yo estimo de no filosófica una construcción que sistemáticamente termina por ofrecer una forma cualquiera de segregación humana. Me excuso de no haber acentuado más explícitamente en la conferencia mi rechazo con razón o sin ella, de dar el nombre de filosófica a una construcción cuyo fin no sería la indagación de una forma de plenitud de la conciencia, exclusiva de toda división en la especie humana. (1994, p. 31).

En segundo lugar, la atención tempranamente concedida a la articulación entre elementos epistemológicos y axiológicos, definen un segundo tiempo del análisis, la dimensión política, ubicada como el colofón de las posibilidades de fundamentación de una filosofía práctica de la vida. La vertiente política dirige el conocimiento del ser humano en acción, agente de un pensar insumiso a toda forma de imposición de los hechos, a la servidumbre del entendimiento ante la mecanización de los actos. En un primer tiempo, estos aspectos delinear una reflexión filosófica extremadamente marcada por la preocupación antimilitarista y pacifista que une a Canguilhem con Émile Chartier.

De tal modo que el texto de 1958, “¿Que es la psicología?” no es un antecedente aislado en los estudios de Canguilhem, carente de una ubicación precisa en la indagación de los problemas epistemológicos de las ciencias de la vida. Muy por el contrario, el texto se adentra en una discusión que posee antecedentes bien establecidos en la reflexión del autor. La crítica epistemológica no puede desvincularse de los problemas axiológicos que recaen sobre muchas disciplinas, afianzando una reflexión filosófica reaccionaria ante “La triple alianza de las ciencias del espíritu, de la tecnología y del organicismo biológico y genético que triunfa en todos los dominios del saber” (CANGUILHEM,1993, p. 144).

El texto de 1958, porta en sus ángulos de análisis -bien documentados e informados-, el trazo de las preocupaciones filosóficas del periodo de entre guerras, donde el pacifismo y el antimilitarismo, ceden paso a la maduración de una filosofía comprometida. La insurgencia es también el modo práctico de conducirse ante la fatalidad de los hechos aportados por la guerra, y una manera de plasmar los juicios de valor asociados a las acciones propiciadas por un medio inhóspito. Es así como el artículo de 1958 debuta señalando que el estatus de la psicología es poco claro, “[...] fusionando una filosofía sin rigor, una ética sin exigencia y una medicina sin control.” (CANGUILHEM, 1994, p. 453). Este artículo sostiene en gran parte un diálogo con D. Lagache, con las ideas que este último visualiza para consagrar un proyecto de unificación de la psicología. Canguilhem observa la incompatibilidad histórica y conceptual de tal proyecto, sometiéndolo a una detallada crítica que muestra la ausencia de su unidad. La actitud crítica ante el proyecto de Lagache, se encuentra sostenido de comienzo a fin por una indagación histórica orientada a develar el sentido de cada uno de los proyectos constitutivos de las diferentes disciplinas psicológicas. Esta forma lógica de procedimiento, que tiene por objetivo develar histórica e epistemológicamente los sentidos subyacentes de la psicología, puede ser nuevamente observado en los alcances que Canguilhem desarrolla en 1980 en el texto *El cerebro y el pensamiento*. El texto traza una breve genealogía de la psicología, asignándole tres fuentes fundamentales. En primer lugar, Aristóteles y Galeno, que otorgan las bases para pensar la psicología como una disciplina asociada al campo de las ciencias naturales, herencia que se conserva a lo largo del siglo XIX con Broca y Gall. Esta visión de la psicología como ciencia natural, continua en el desarrollo que tendrán las neurociencias a partir de los últimos treinta años del siglo XX. En segundo lugar, Descartes se erige en otra de las bases para considerar esta vez la psicología como ciencia de la subjetividad, prologándose hasta Freud. En tercer lugar, Watson, que funda el behaviorismo como ciencia de las reacciones y del comportamiento bajo un espíritu de renovación y cambio, que intenta definir la psicología como una verdadera ciencia de la conducta. La visión de Lagache a propósito de la unidad de la psicología, o de Watson en su anhelo de fundar las verdaderas bases comportamentales de la ciencia psicológica, es justamente lo que Canguilhem rechaza. En el Tratado de lógica y moral escrito junto a J. Planet, Canguilhem (2011, p. 132) señala: “Tal tipo de ciencia no es posible; si hay ciencia, no habrá psicología, puesto que la subjetividad característica del psiquismo debe ser en primer lugar y como tal eliminada.”

Si la psicología es concebida al interior de un proyecto de ciencia que se sostiene de axiomas foráneos y propios a otras formas de organización del conocimiento, entonces la psicología no podrá ser la correcta interpretación de los aspectos sintéticos de la vida. Es cuando la psicología se convierte en una ciencia de las reacciones, para desembocar en la etología y la psicología animal. En lo referido a estos aspectos, cabe la justa reacción de Canguilhem ante las hipótesis de Comte. Ante la imposibilidad de una psicología científica, Comte pretende reemplazar estas inconsistencias por elementos propios de la biología y la sociología, ciencias que podrían brindar los elementos de objetividad y de científicidad requeridos. La psicología se confunde de este modo con la biología (CANGUILHEM, 2011, p. 135). De igual modo que en la reflexión que acompaña la deliberación de Politzer sobre la psicología, Canguilhem aborda en *Qu'est-ce que la psychologie*, la crítica kantiana de la psicología empírica y la crítica comteana de la introspección, para volver sobre las inconsistencias de la observación de la “vida interior”. El órgano observador y el órgano observado no pueden ser los mismos; “[...] desear sorprenderse a uno mismo en la observación de sí, conduciría a la alienación.” (1994, p. 373).

Canguilhem establece un examen crítico de la psicología bajo el propósito de ubicar esta disciplina con la filosofía y la medicina, para de ese modo observar lo que la psicología tendría que decir respecto de las relaciones entre normal y lo patológico. De estos dos conceptos fundamentales, el filósofo intenta extraer los aspectos insospechados, el psicólogo opera inquiriendo al modo de un juez de la vida mental. Para Politzer, las preocupaciones relativas a estos aspectos son otras. Se trata de analizar las posibilidades que la filosofía presta para pensar la conformación de una ciencia singular, de las conciencias individuales, de los dramas de la vida. Canguilhem reflexiona desde la lógica de los conceptos, desde ellos extrae los alcances necesarios para pensar el desenvolvimiento de la vida humana, de un modo no mecanizado o automatizado. El resorte central de esta lectura es siempre de naturaleza moral, si se trata del análisis de la introspección, esta incluirá como uno de sus aspectos esenciales la dimensión axiológica. Punto de distancia con la crítica de Politzer y de Comte, que, aun si retoman aspectos morales, no profundizan en los alcances de estos aspectos para considerar una filosofía práctica orientada éticamente por la acción.

La crítica de la introspección revierte de un interés moral antes que epistemológico, procedimiento de investigación unipersonal, conducido de un modo pasivo, sin lograr observar los impasses entre el “estudio de si” y la

“creación humana” autónoma y no alienada. Una filosofía así considerada, inclinada al análisis de la vida interior, solo puede generar para Canguilhem una escena antifilosófica para la realidad de la acción. La introspección es considerada una filosofía de la “inacción,” y los métodos y procedimientos de la psicología conductista, aspectos constituyentes de una filosofía de la “brutalidad”.

Apartándose de las filosofías de la inacción, y de aquellas que designan la brutalidad, Canguilhem se orienta al establecimiento de una filosofía de la vida, que toma como principal eje de su construcción, a la acción. Inicialmente, esta construcción se encuentra albergada en el rechazo a la sumisión ante los hechos, producto del repudio militarista y del pacifismo profesado por Emile Chartier. Un segundo momento puede ser encontrando en el Canguilhem del *Tratado de lógica y moral*, donde los criterios morales que son expuestos por todo individuo, se erigen como el acto de creación necesario en las relaciones que se mantiene con el medio. El tercer momento de esta lógica es explicitado en el texto de 1942, *Lo normal y lo patológico*, donde el develamiento de las relaciones de estas categorías coincide con las expresiones que el organismo vivo desarrolla para organizar nuevas acciones de oposición y resistencia ante el medio. Por ello, el behaviorismo supone un número importantes de problemas, puesto que este último admite las relaciones entre el organismo y el medio. Si alguna filosofía puede ser supuesta en los principios y axiomas de esta forma de entender la psicología, Canguilhem indica que tendría que ser el positivismo. Definido ese momento, los interrogantes recaen sobre la idea de hombre que esta teoría concibe al pensar los hechos mentales como cosas. El behaviorismo no interroga en realidad de un modo previo la significación misma de la *idea de hombre*. “Filosofía de la brutalización humana” es la denominación que Canguilhem utiliza para referirse al behaviorismo. De este modo, la psicología se convierte en una disciplina que abocada a la exclusión de las significaciones humanas, se muda en técnica de disciplinamiento, de selección, permitiendo la creación de técnicas especializadas de segregación. El curso de la transformación del hombre en instrumento, puede ser observado en los métodos y procedimientos de la psicología del trabajo. El hombre “[...] tratado como objeto de la racionalidad y de la organización científica del trabajo, es decir, como una máquina que imbrica correctamente otras máquinas.” (CANGUILHEM, 1947, p. 122). J. F. Braustein indica que el eje de esta crítica conduce a ver en el behaviorismo una forma de considerar al hombre no tanto como un instrumento, sino como un animal. “Esta psicología conduciría a identificar la domesticación con el aprendizaje, del

animal al hombre.” (BRAUSTEIN, 2004, p. 14-16). El último tiempo de la crítica dirigida al behaviorismo como procedimiento de la brutalización del ser humano, se encuentra en el texto *“Le cerveau et la pensée”* (CANGUILHEM, 1993, p. 11-33), que define el interés de los poderes por adentrarse en las capacidades del pensamiento, para posteriormente producir su normalización.

La filosofía práctica de Canguilhem, observada en los pasos de su constitución por medio de la crítica que es dirigida a la psicología, supone aspectos importantes de la historia de la filosofía. En una observación que considera la figura de J. Cavailles, Canguilhem realiza un recuento histórico de la filosofía de Husserl, y de Kant. De este último, el comentario se concentra en la interpretación psicologizante de la necesidad de las reglas, su carácter normativo e incondicionado, subordinado a lo absoluto de la conciencia.

De la inspiración que le es dada por Cavailles, Canguilhem elabora una filosofía sin sujeto, mantenido en ausencia en el contexto de sus análisis. Se trata del establecimiento de una filosofía del concepto, no de la conciencia y del sujeto. Para Canguilhem, Spinoza siembra las posibilidades iniciales del pensamiento que exige tal tipo de filosofía. Considerando a Spinoza, pero también a Rimbaud, Lichtenberg, Exner y Nietzsche, Canguilhem delimita el territorio que ocupa un pensar no supeditado a las condiciones del cogito.

La observación de esta filosofía que va de Spinoza a Nietzsche es también el propósito de pensar por fuera de las filosofías de la inacción y del fatalismo. El elemento político de estas reflexiones es significativamente relevante, completando el giro deliberativo que examina los principios o fundamentos del conocimiento (epistemología), por la vía de la reflexión axiológica (ética-moral). Considerando una filosofía sin sujeto es como las acciones de resistencia deben establecerse, para pensar contra las pretensiones exorbitantes de la psicología, que pretenden dar cuenta de las formas que el ser humano posee para pensar y actuar.

CONCLUSIÓN

Ubicada en distintos momentos de la reflexión de G. Canguilhem, la crítica de la psicología se ubica al interior de un contexto filosófico preciso. Este es reflejo de las grandes discusiones que tuvieron lugar durante los primeros treinta años del siglo XX, ofreciendo al análisis filosófico, las derivas del pensamiento kantiano en el ámbito de los estudios psicológicos

y antropológicos. La interrogación y los cuestionamientos realizados a la psicología reflejan para Canguilhem, el modo de ejecución de una filosofía inclinada al examen de los problemas que gravitan en torno de la praxis y la acción humana. Proyecto que es un modo de teorizar los límites de la interrogación filosófica. ¿De qué modo pensar más allá de las fronteras del cogito en sus distintas interpretaciones? La reflexión se dirige al ámbito de la acción, considerando aspectos de orden ético y político. En consecuencia, es importante observar que la crítica a la psicología no se realiza en nombre de ningún concepto especulativo relativo al ser humano. Se trata de comprender que la autonomía que expresan las acciones humanas no son aprehensibles por medio de los canales que facilita el discurso filosófico. Es en la acción real y contingente que la filosofía encuentra los límites de su teorización y discursividad.

Por medio de este gesto filosófico, es posible comprender gran parte del interés de Canguilhem por la medicina. El ejercicio práctico y clínico de la medicina definido en distintos momentos de su obra como la ilustración de la confluencia de distintas ciencias (Canguilhem hablará de la medicina como un arte), ilustra la imposibilidad de pensar la faz práctica de la medicina como la aplicación de enunciados científicos directos. La filosofía de la medicina de Canguilhem, ilustra de ese modo el sentido de la organización de una filosofía de la vida orientada a la reflexión de las normas que son *creadas* por el ser humano. Normas que no son la simple adaptación a un medio, ellas son; *creación y oposición*. Pero esta filosofía de la vida es también filosofía de la acción, cuando indica que el ser humano solo existe cuando rechaza lo dado, para imponerle el régimen de sus propios valores y normas.

BILBAO, A.; JOFRÉ, D. G. Canguilhem, reader of Politzer: on the problem of action, practical philosophy and psychology as a concrete science. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 53-74, Jul./Set., 2023.

Abstract: This article analyzes the repercussions of G. Politzer's thought on the philosophy of life elaborated by G. Canguilhem. During the first thirty years of the twentieth century, Politzer's texts provide important material for the construction of the philosophy that Canguilhem builds on human individuality and its autonomy. The reading of Politzer constitutes for Canguilhem a motive of inspiration for his axiological, moral and political proposals. By associating the ideas of the concrete psychology that encapsulates the existence of man-actor, Canguilhem reconciles two series of

arguments: a). the philosophy of life cannot do without an approach to human action; b). the presence of human action becomes inseparable from the assumptions that debate its existence between the singularity of its productions, and the apprehension that can be made of it by means of the universals that are proposed by science.

Keywords: Concrete psychology. Spiritualism. Introspection. Critical philosophy. Philosophy of action.

REFERENCIAS

ALAIN. **Les passions et la sagesse**. Paris: Gallimard, 1960.

ALAIN. **Mars ou la guerre Jugée**. Paris: Gallimard, 1995.

ALLENDY, R. **La psychanalyse des nevroses**. Paris: Payot, 1924.

ALTHUSSER, L. Freud et Lacan. *In*: ALTHUSSER, L. **Écrits sur la psychanalyse**: Freud et Lacan. Paris: IMEC/Stock, 1997.

BIANCO, G. Politzer, Kant, et la critique. Où voulait aller la psychologie concrète? *In*: BIANCO, G. (éd.). **La signification du concret. Psychologie, philosophie et politique chez Georges Politzer**. Paris: Hermann, 2016.

BRAUNSTEIN, J. F. La critique Canguilhemienne de la psychologie. **Revue Estudos e pesquisas em Psicologia**, UERJ, Rio de Janeiro, ano 4, n. 2, 2004.

BRUNSCHVICG, L. **Les étapes de la pensée mathématique**, Paris: A. Blanchard, 1993.

CANGUILHEM, G. Milieu et normes de l'homme au travail. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Paris, v. III, 1947.

CANGUILHEM, G. Le cerveau et la pensée. *In*: **Georges Canguilhem**: philosophe, historien des sciences. Paris: Albin Michel, 1993.

CANGUILHEM, G. Q'est-ce que la psychologie? *In*: CANGUILHEM, G. **Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences**. Paris: Vrin, 1994.

CANGUILHEM, G. Traité de logique et de morale. *In*: CANGUILHEM, G. **Écrits philosophiques et politiques**, 1926-1939. Oeuvres complètes, Tome I. Paris:Vrin, 2011.

CANGUILHEM, G. La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme. *In*: CANGUILHEM, G. **Écrits philosophiques et politiques**, 1926-1939. Œuvres complètes, Tome I. Paris: Vrin, 2013.

FREUD, S. **Psicología de las masas y análisis del yo**. Obras Completas, v. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

FREUD, S. **La interpretación de los sueños**. Obras Completas, v. V. Buenos Aires: Amorrortu, 1991a.

- FREUD, S. **Pulsiones y destinos de pulsión**. Obras Completas, v. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1991b.
- KANT, I **Critique de la raison pure**. Paris: Flammarion, 1987.
- KANT, I **Fondements de la métaphysique des moeurs**. Paris: Le Livre de Poche, 1993.
- KANT, I **Les progrès de la métaphysique**. Paris: Flammarion, 2013.
- KANT, I. **Anthropologie du point de vue pragmatique**. Paris: Vrin, 2019.
- POLITZER, G. Médecine ou philosophie ? **Revue Philosophies**, 1924.
- POLITZER, G. **Critique des fondements de la psychologie**. Paris: P.U.F, 1968.
- POLITZER, G. Le mythe de la psychanalyse. *In*: POLITZER, G. **Écrits II**, Paris: Éditions Sociales, 1969a.
- POLITZER, G. Où va la psychologie concrète ? *In* : POLITZER, G. **Écrits II**, Paris : Éditions Sociales, 1969b.
- POLITZER, G. Contre Bergson et quelques autres. **Écrits philosophiques**, 1924- 1939. Paris: Flammarion, 2013.
- POLITZER, M. **Les trois morts de G. Politzer**. Paris: Flammarion, 2013.
- RENOUVIER, C. **Manuel Républicain de l'homme et du citoyen**. Paris: Hachette-BNF, 2013.
- ROTH, C. **Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience**. Paris: Vrin, 2013.
- ROUDINESCO, E. Situation d'un texte: qu'est-ce que la psychologie? *In*: **Georges Canguilhem**: philosophe, historien des sciences. Paris: Albin Michel, 1993.
- WAHL, J. **Revue de psychologie concrète**. Paris: N. R. F., 1929.

Recibido: 08/09/2022

Acepto: 10/02/2023

COMENTÁRIO A “G. CANGUILHEM LECTOR DE POLITZER”: FAZER JUSTIÇA A BERGSON”

*Herivelto P. Souza*¹

Referência ao artigo comentado: BILBAO, Alejandro; JOFRÉ, Daniel. Canguilhem lector de Politzer”: fazer justiça a Bergson. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 53-74, 2023.

O pensamento de Georges Politzer exerceu uma influência subterrânea, mas decisiva, no panorama do pensamento francês contemporâneo. O trabalho arqueológico do qual esse pensamento tem sido objeto, nos últimos anos,² deixou bastante robusta tal tese. O caráter subterrâneo do impacto exercido não significa, entretanto, que seu nome tenha ficado ausente de relatos históricos sobre o desenvolvimento de experiências intelectuais das mais marcantes do período. Mas, mesmo não sendo um completo desconhecido, Politzer tampouco tinha sido assunto principal de comentários especializados mais aprofundados, até recentemente. Daí que o estudo de sua recepção exija uma atenção particularmente voltada para apropriações, tanto de suas estratégias de crítica quanto de conceitos oriundos de suas reflexões.

O texto dos professores Bilbao e Jofré pode bem se inscrever dentro desse conjunto de esforços que visam a explicitar, de maneira refletida e argumentada, os diferentes modos pelos quais o aparato conceitual politzeriano

¹ Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF – Brasil.  <https://orcid.org/0009-0005-9967-9766>. E-mail: herivelto@unb.br.

² O mais significativo é o de Bianco (2016), mas são bastante dignos de nota os de Pardi (2007) e Politzer (2013).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p75>



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

deixa traços e rastros em experiências intelectuais e correntes de pensamento. Em particular, o texto trata de como os posicionamentos canguilhemianos acerca da psicologia ressoam, a seu modo, aquelas críticas epistemológicas que Politzer pôs em circulação, no final dos anos 1920. E, a esse respeito, as investigações das quais o texto resulta são filosoficamente bem sustentadas, na medida em que não caem no equívoco de isolar a dimensão epistemológica envolvida na discussão sobre os fundamentos da psicologia de questões de ordem prática, como as implicações ético-políticas contidas em posturas presentes no interior da psicologia experimental ou da clínica – implicações para as quais Canguilhem sempre se voltou.

É, contudo, no ponto preciso desse entrecruzamento entre filosofia teórica e filosofia prática, entre epistemologia e axiologia, entre doutrina do conceito e filosofia da ação, que algumas dificuldades interpretativas presentes no texto aparecem. E isso ocorre num contexto bastante intrincado conceitualmente, ali onde Politzer está retomando o criticismo kantiano para opô-lo ao assim chamado espiritualismo bergsoniano. Os autores reiteram, com efeito, seguindo de maneira bastante fiel a letra dos escritos politzerianos, os elogios ao valor epistemológico do kantismo, bem como os ataques endereçados à suposta mistificação da interioridade pela qual o bergsonismo teria sido responsável. A marca desse kantismo adotado por Politzer só se deixa compreender adequadamente, segundo a leitura proposta, ao associarmos a antropologia pragmática ao idealismo transcendental da primeira *Crítica*, de sorte que estrutura categorial de uma psicologia realmente científica – a *psicologia concreta* – esteja devidamente articulada com seu objeto próprio, a saber, *um ser que age e é capaz de valorar*, um sujeito que não é alijado do ponto de vista de primeira pessoa, ao ser estudado por uma ciência.

O “eu penso” é então tomado com o emblema privilegiado de uma irreduzibilidade da subjetividade do agente que a psicologia apregoada por Politzer seria ciosa em preservar. Entretanto, se as capacidades legiferantes ou instituintes do sujeito transcendental são condizentes com o horizonte de autonomia para o qual a consciência moral se direciona, isso não significa que o sujeito concreto, no momento em que está confrontado pelos impasses *dramáticos* de sua ação, possa ser considerado livre e instituinte. A passagem do Prefácio da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, que o texto cita, reforça essa identificação do sujeito com um “ser que age livremente”.

Nesse sentido, a centralidade da noção de *drama* parece contrastar enfaticamente com esse modo de alinhar as influências kantianas de

Politzer; afinal, se é verdade que, do ponto de vista pragmático, investiga-se “o que *ele* [o ser humano] faz de si mesmo”, uma psicologia concreta deveria ser capaz de explorar as maneiras catastróficas pelas quais os sujeitos agem e suas consequências derrisórias ou, ainda, as formas pelas quais, em suas ações, padecem do que vêm a fazer de si mesmos. Sem levar em conta elementos valorativos no âmbito do vivido,³ fica difícil imaginar como Politzer evitaria ter de recorrer a uma subsunção simples e direta da psicologia dentro de uma antropologia nos moldes kantianos. Essa tensão que se passa no ato é, aliás, destacada por Foucault como um ponto no qual Kant reconhecia haver uma “grande dificuldade” para não recair numa cisão do eu.⁴ Em outra chave teórica, mas apontando para uma dificuldade similar, Adorno pondera que, “[...] sem qualquer relação com uma consciência empírica, com a consciência do eu vivo, não haveria nenhuma consciência transcendental.” (2009, p. 159).⁵

Por outro lado, toda a mobilização crítica direcionada contra Bergson, nos diversos escritos politzerianos, talvez não deva ser tão imediatamente tomada em seu valor de face. Como já mostrou, de forma precípua e convincente, Bento Prado Jr., esse arsenal utiliza, de maneira astuta, “[...] o melhor argumento da filosofia dominante para um projeto que lhe é essencialmente adverso.” (2005, p. 44). Ora, rejeições ao abstracionismo da

³ Politzer trata desse âmbito da experiência singular na figura do relato, ou narrativa, que o sujeito elabora. Mas seria importante considerar se isso não coloca ainda mais dificuldades nessa aproximação com a Antropologia de Kant, a qual parece ser bastante alheia a práticas terapêuticas de *talking cure*, como a psicanalítica.

⁴ “C’est là, Kant le reconnaît, une « grande difficulté » : mais il faut garder à l’esprit qu’il en s’agit pas d’un « *doppertes Ich* », mais d’un « *doppertes Bewußtsein* dises Ich ». Ainsi le Je conserve son unité, mais s’il vient à la conscience ici comme contenu de perception, là comme forme du jugement, c’est dans la mesure où il peut s’affecter lui-même, étant, en un seul et même acte « *das bestimmende Subjekt* » et « *das sich selbst bestimmende Subjekt* ». » (FOUCAULT, 2008, p. 23).

⁵ Ao menos alguns dos problemas que Adorno levanta com respeito ao pensamento kantiano concernem igualmente ao kantismo de Politzer. Ora, a separação entre as esferas do transcendental e do empírico reedita, na esfera subjetiva, a dominação da natureza que está no cerne do esclarecimento, implicando uma negação do pulsional. “The attempt to isolate subjectivity from the empirical categories of psychology from which it draws its substance and to define it as a superior mode of being leads to a denial of the instinctual elements that are part of the subject and that constitute the genetic precondition of all knowledge.” (ADORNO, p. 193) Logo em seguida, ainda na mesma aula, Adorno indica como a crítica da psicologia racional é uma forma pela qual Kant teria liberado a psicologia de um fardo metafísico, de modo a permitir que ela se torne científica. O inesperado é que Kant apareceria aí, então, justamente como uma espécie de fundador justamente da psicologia clássica, que Politzer tão eloquentemente execra. (“We may add without exaggerating that the parts of Kant that can be seen to be the most advanced expression of the Enlightenment are those in which – despite his radical separation of the transcendental sphere from that of psychology – he turns psychology into an empirical science and in which he largely concedes that the realm of psychology is governed by the laws of cause and effect.” [id., *ibid.*])

psicologia são encontradas em momentos cruciais da obra de Bergson, bem como a centralidade de categorias com inequívoco teor concreto, no sentido preciso em que esse conceito está aqui em discussão.⁶

Longe de querer diminuir a importância das críticas, o que se quer colocar em relevo aqui é o modo pelo qual um rótulo como o de espiritualismo soa como uma leitura datada e redutora. Ressaltar isso seria importante, sobretudo porque pode ajudar a compreender melhor os matizes e as nuances contidas nas relações que a filosofia de Canguilhem guarda, com relação à de Bergson. Mesmo reconhecendo sua potência, ele está muito longe de simplesmente subscrever as críticas politzerianas. Faria sentido talvez pensar em diferentes regimes do *concreto* aí em questão? Tais reflexões surgiram a partir da leitura do texto de Bilbao e Jofré (2023), ao qual este comentário se direciona.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Kant's Critique of Pure Reason**. Stanford: Stanford University Press, 2001.

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BIANCO, Giuseppe (dir.) **Georges Politzer, le concret et sa signification**: Psychologie, philosophie et politique. Paris: Hermann, 2016.

BILBAO, Alejandro; JOFRÉ, Daniel. Canguilhem lector de Politzer⁷: fazer justiça a Bergson. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 53-74, 2023.

FOUCAULT, Michel. **Introduction à l'Anthropologie**. Paris: Vrin, 2008.

PARDI, Aldo. **Il sintomo e la rivoluzione**: Georges Politzer crocevia tra due epoche. Milão: Manifestolibri, 2007.

POLITZER, Michel. **Les trois morts de Georges Politzer**. Paris: Flammarion, 2013.

PRADO JR., Bento. Georges Politzer: sessenta anos da Crítica dos fundamentos da psicologia. In: FULGENCIO, Leopoldo; SIMANKE, Richard Theisen (org.) **Freud na filosofia brasileira**. São Paulo: Escuta, 2005. p. 33-49.

VERDEAU, Patricia. **La personnalité au centre de la pensée bergsonienne**. Louvain: Peeters, 2010.

⁶ Esse é o caso, por exemplo, do conceito de personalidade, minuciosamente trabalhado por Verdeau (2010).

Recebido: 10/05/2023

Aceito: 25/05/2023

LIBERDADE CONTEXTUALIZADA E SENTIDOS NORMATIVOS EM FOUCAULT¹

*Bruno Sciberras de Carvalho*²

Resumo: A questão da liberdade em Foucault torna-se problematizada, quando relacionada com os impedimentos, previstos pelo autor, para os sujeitos se situarem fora das redes de poder. Todavia, Foucault também destaca potencialidades de resistências e uma noção de liberdade envolvida pelas circunstâncias históricas, o que sugere questões normativas originais. De modo a analisar a tensão entre dominação e liberdade em sua obra, e o que se reflete normativamente, notam-se duas direções principais: a ideia de liberdade como algo inerente às relações de poder e como fundamento do exercício crítico do conhecimento. Busca-se argumentar que a valorização de dimensões de liberdade, elaborada por Foucault, gera implicações singulares de avaliação das condições sociais, embasadas em uma temperança normativa.

Palavras-chave: Foucault. Liberdade. Dominação. Teoria Normativa.

INTRODUÇÃO

Devido a impedimentos para os sujeitos terem autonomia, fora das formações epistêmicas que os envolvem, parece haver, a princípio, pouco espaço para dimensões de liberdade, na obra de Foucault. Mesmo em trabalhos da segunda metade dos anos 1970, próximos a seus estudos de ética que se voltam para a antiguidade – os quais mostram potencialidades de resistências e liberdades pontuais –, o autor (2004a, p. 81; 1993, p. 28) mantém, com a temática da governamentalidade, que o sujeito pensado pelas ciências

¹ Este artigo faz parte do âmbito de pesquisa que conta com auxílio concedido pela FAPERJ.

² Professor Associado do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-5239-1443>. Email: brunosci@msn.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p79>



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

humanas ou pelo humanismo seria, na verdade, uma figura da “população”, resultado dos controles dos aparelhos administrativos, estimativas estatísticas e diferentes conhecimentos técnicos. Não haveria grandes diferenças, salvo de forma, entre o sujeito pensado com base nas ideias de soberania popular e sociedade civil que se manifesta na população e o sujeito que entrega sua liberdade natural e se submete a uma soberania, sugerido pelo pensamento jurídico-filosófico do século XVII.

É conhecida a tese de Foucault que ressalta os vínculos de relações de poder com “efeitos positivos” de criação e reprodução de subjetividades, concebido não apenas como objeto que manifesta obediência, mas também como reprodutor dos discursos de verdade (FOUCAULT, 2014a). Nossas subjetividades seriam estruturadas pelos efeitos de poder dos saberes prevaletentes e pelas obrigações que estes impõem sobre atos e comportamentos (FOUCAULT, 2014b). Foucault sugere, a respeito da anatomia moderna do poder: “[...] o homem de que nos falamos e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele.” (1997b, p. 29). Nos cursos elaborados em meados da década de 1970, Foucault argumenta que dispositivos disciplinares e de segurança convivem na modernidade (1993, 2004a). Enquanto as disciplinas (1997b) se baseiam no entendimento do corpo como máquina, com a ampliação individualizada de sua docilidade e utilidade, a governamentalidade e a biopolítica controlam a “população”, de forma massificada, através de procedimentos abrangentes e quantitativos. Os mecanismos táticos do poder e a formação do Estado moderno envolveriam a dimensão pastoral que se constitui sobre um rebanho sem um local preciso, vinculando-se à busca de obediência integral e cotidiana (2004a).

Entretanto, os apontamentos de Foucault sobre o vigor de instituições modernas se articulam com uma suposição de poder que também porta certa fragilidade e contingência (FOUCAULT, 2014a). Nesse sentido, Foucault entende as relações de poder como instáveis e reversíveis, justamente porque manifestam possibilidades de resistência e algum grau de liberdade (FOUCAULT, 2001f). Tal suposição foi associada por muitos intérpretes às possibilidades éticas dos trabalhos sobre a antiguidade, os quais constituíam um novo campo na teoria de Foucault. Nessas interpretações, a relação entre as suposições de liberdade previstas em seus últimos trabalhos e as análises de suas obras anteriores apontaria para uma relação tensa, por vezes tida por contraditória (cf. TOBIAS, 2005).

A partir dessas tensões entre as suposições de uma forte submissão, por um lado, e das instabilidades do poder, por outro, busco analisar algumas implicações normativas da obra de Foucault, tendo em vista perceber como a conceitualização que destaca a contextualidade das ações e a valorização do autor de práticas de liberdade podem gerar bases para a avaliação e/ou justificação de condições sociopolíticas diferentes. Para tal, examino, primeiramente, a relação entre ética e liberdade, manifestada em seus últimos trabalhos. Argumento que a virada para a ética de Foucault não significa um sentido de autocriação de sujeitos desconectados de condições conjunturais, o que limita possibilidades normativas de práticas de liberdade serem reproduzidas em outras realidades sociais. Parece-me que tal direção supõe uma filosofia do sujeito que não observa as contextualizações históricas precisas e relações entre saberes e poder que Foucault assinalava, na antiguidade.

Em seguida, noto reflexões de Foucault sobre a liberdade em trabalhos anteriores aos da ética antiga, nos quais as relações de poder são pressupostas como envolvidas, inexoravelmente, em disputas e limites contrários. Indica-se que Foucault entende a liberdade em duas direções principais: como algo inerente às relações de poder e como fundamento do exercício crítico do conhecimento. Por fim, enfatizando a tese de que toda ação livre seria contextualizada historicamente, argumento sobre implicações normativas das concepções de liberdade de Foucault, com o intuito de perceber a preponderância do que denomino temperança normativa.

1 LIBERDADE E PRÁTICAS DE SI: RESTRIÇÕES DA TRANSPOSIÇÃO DA ÉTICA ANTIGA PARA OUTROS CONTEXTOS

Uma das maneiras de pensar a questão da liberdade em Foucault é atentar para como o autor analisa a temática do cuidado ético, em oposição ao complexo de obrigações que veio a se desenvolver em formas de moralidade posteriores às culturas antigas grega e romana. Foucault (2006) assinala que outra moralidade pode ser observada nos padrões de conduta antigos, os quais constituem uma história de “estéticas da existência”, não obstante terem perdido importância, quando integradas à pastoral cristã e a saberes disciplinares. Na moral antiga, haveria uma problematização baseada em “artes da existência” ou “técnicas de si” que fazem com que os sujeitos procurem “[...] se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos.” (FOUCAULT, 2006, p. 15).

Dessas práticas, sobressai um ajustamento variado que, em geral, versa sobre a questão do controle dos desejos pessoais.

Foucault analisa uma série de características singulares das condutas antigas, mas nos importa aqui notar, mais precisamente, como sua reflexão sugeria um uso singular do poder sobre si e da liberdade. Como se manifesta na ideia de *enkrateia* (2006, p. 60-72), buscava-se a dominação de si por si. Nesse caso, a batalha, as resistências e controles são acontecimentos que ocorrem de si para consigo. Segundo Foucault (2006, p. 74), se pensamos em liberdade nesse sentido, ela diz respeito tanto às relações políticas dos cidadãos com suas leis quanto ao domínio que aqueles são capazes de estabelecer consigo mesmos. Consequentemente, definem-se até as relações de autoridade de uma comunidade, constituídas com base na seleção de governantes que detém controle de suas paixões e apetites – o que, por sua vez, regula o poder destes sobre os outros (2001f, p. 1535).

Ponto central é que os aspectos da moralidade antiga, diferentemente dos modelos ulteriores codificados de proibição, são transmitidos de maneira difusa e constituídos por um jogo complexo de elementos que se corrigem e se anulam, em certos pontos, o que permite tanto compromissos quanto escapatórias (FOUCAULT, 2006, p. 26). Por sua vez, a relação com a verdade seria substantivamente diferente, pois se supunha o conhecimento como gerador de princípios dos usos dos prazeres em função das circunstâncias singulares nas quais os agentes se encontram, configurando um “ajustamento variado” (FOUCAULT, 2006, p. 52). Os saberes não implicam nem o reconhecimento minucioso do sujeito ou de seus desejos nem a busca de uma purificação em relação a atos tidos por anormais ou patológicos (2006, p. 82).

Foucault (2014b, p. 33-34) chama atenção para o fato de que as “artes de viver” antigas concernem a reflexões, a fim de transformar o que somos e a abertura de modalidades de experiência. Como Foucault (2001f, p. 1533) sugere, em um de seus últimos escritos, ser livre, nesse sentido, é não ser escravo, não se render aos apetites e paixões, o que significa estabelecer a si mesmo uma relação de domínio e comando, uma *archê*.

As características da subjetivação e das práticas de si antigas geram consequências específicas às possibilidades de ação e liberdade vigentes, distantes das conjunturas sociopolíticas e morais desenvolvidas posteriormente em que

[...] a importância é dada sobretudo ao código, à sua sistematicidade e riqueza, à sua capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis, e a cobrir todos os campos de comportamento; em tais morais a importância deve ser procurada do lado das instâncias de autoridade que fazem valer esse código, que o impõem à aprendizagem e à observação, que sancionam as infrações; nessas condições, a subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica. (FOUCAULT, 2006, p. 29).

Em contraposição aos extensos regimes de codificação ulteriores, moralidades fundamentadas nas práticas de si apresentam um sistema incipiente de regras de comportamento, definindo noções de liberdade voltadas para os próprios sujeitos. Não se trata de uma normalização, pois a principal meta da ética antiga é estética, embasada na escolha de se ter uma existência bela (FOUCAULT, 1982b, p. 230). Segundo Foucault (2006, p. 69), a *askesis* antiga não apresentava forma articulada ou detalhada, estando distante da austeridade definida por uma legislação universal que trata a todos do mesmo modo. Além disso, mesmo com as exigências morais expressas por filósofos antigos, estas não envolviam a demanda por intervenções do poder público (FOUCAULT, 2005, p. 46).

Portanto, a ideia de controle de si é oposta à individualização da governamentalidade moderna e que Foucault (2004a) relaciona a características desenvolvidas, há séculos, pelas preocupações religiosas da pastoral cristã. Nesta, os sujeitos são definidos pelo exame de seus méritos e deméritos em relação às leis e às verdades difundidas. Diferentemente de um controle sobre si, institui-se uma rede de servidões que configuram uma nova individualização por assujeitamento (FOUCAULT, 2004a). Paralelamente, a moral antiga se diferencia da subjetividade cristã, no sentido de que esta depende da autoridade e validade de uma conversão à verdade, ou seja, da busca da verdade através da confissão, a qual tenta transformar o indivíduo em um outro, distante dos pecados e do mal (2014a).

Se imaginarmos a transposição de características éticas das práticas de si antigas para o contexto moderno, pode-se pensar em elementos normativos que indicam a possibilidade de um tipo de constituição subjetiva fora dos marcos jurídicos e do direito universal. Baseado nas análises da ética antiga, o ponto normativo central poderia ser valorizar um *ethos* que permitisse um mínimo de dominação, de modo a se ter jogos estratégicos abertos. Entretanto, toda ética, para Foucault, condiz com práticas inscritas historicamente que não podem ser vistas como exemplares de formas de emancipação prescritas para

um agente moderno. Segundo Foucault (1982b), não se poderia encontrar exemplos ou soluções de problemas em recursos mobilizados, em outro momento histórico, por outras pessoas.

Importa notar, além disso, que as formas antigas mais difusas e individualizadas de constituição subjetiva não implicavam uma autonomia livre de condicionamentos, pois “[...] havia muito tempo que o cuidado do corpo e da saúde, a relação com a mulher e com o casamento, a relação com os rapazes, tinham sido motivo para a elaboração de uma moral rigorosa.” (2005, p. 233). Assim, Foucault assinala o erro de se supor que as práticas de si antigas indicariam uma liberação ou que poderiam refletir o encontro de uma natureza humana outrora alienada e aprisionada (2001f). Devido a suas características conjunturais, a ética antiga não poderia ter validade para transposição ou avaliação de outras realidades sociais (FOUCAULT, 1982b).

Embora refletissem maior grau de autonomia das práticas em relação às instituições e coerções que surgiriam posteriormente (FOUCAULT, 2001f), as culturas grega e romana não deixaram de codificar transgressões e definir consequências precisas para infrações (FOUCAULT, 2014a). Instituições judiciais, com permissões legais ou impedimentos, já se faziam presentes, e a filosofia era tratada como moralidade da vida cotidiana, com normas de conduta e descrições de bem e mal. Foucault (2005) nota exigências e austeridades prescritas pela moralidade antiga, como, por exemplo, os regimes medicamentosos, a fidelidade conjugal e a preocupação a respeito das relações homossexuais. Além disso, observa uma crescente “economia restritiva dos prazeres”, exemplificada pela desconfiança em relação aos prazeres, assim como a tendência progressiva a ver o casamento como local exclusivo de legitimidade da sexualidade (FOUCAULT, 2014b, p. 150-151). Tais prescrições, sobretudo a partir dos séculos I e II, refletem um quadro mais geral de atenção e vigilância. Foucault (2005, p. 50) chama atenção para o fato de que a “cultura de si” adquire um alcance bastante geral, e se torna, como prática social, não uma escolha, mas um imperativo para os indivíduos, impregnando as formas de viver. Ainda que distante da relação direta entre infração e verdade, criação essencial do cristianismo, havia no mundo greco-romano concepções de responsabilidade e culpa individuais.

Portanto, as práticas de liberdade daquele contexto, assim como em qualquer conjuntura histórica, só ocorrem em tensão com moralidades e com jogos de verdade existentes, mesmo que estes sejam institucionalizados em menor grau e envolvam certo escopo para escolhas pessoais ou de um grupo.

Importante enfatizar, desse modo, a observação de Foucault (2001f) de que não há ética sem conhecimento e sem reprodução de verdades. Não seria o caso, portanto, de “[...] buscar atrás do cristianismo, no mito de uma Grécia clássica, uma espécie de era de ouro da liberdade sexual.” (FOUCAULT, 2014b, p. 158, tradução minha)³.

Relevante ressaltar que a concepção de liberdade, vinculada a uma noção de racionalidade, advinda do cuidado de si, é uma construção social e histórica, relacionada a práticas impostas pela cultura que envolve os sujeitos (2001f). O cuidado de si não é sugerido por Foucault como projeto universal de “autoconstrução” do indivíduo, de sorte que o sujeito, livre de amarras, poderia se constituir independentemente de seu contexto, como por vezes se supõe (cf. HOFMEYR, 2006; DOLAN, 2005; PATTON, 1989). No caso do pensamento antigo, a liberdade está associada também com uma prescrição, com uma obrigação, prevista por um saber e dirigida a sujeitos da elite social que devem se distinguir da maior parte da população, vista como incapaz de agir racionalmente nas circunstâncias que lhe são dadas⁴. Como Foucault mostra, a partir de Epicteto, o cuidado de si é tido por “[...] um privilégio-dever, um dom-obrigação que nos assegura a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação.” (2005, p. 53).

Se não houve, na antiguidade, codificação universal e legislação que determinava obediência ou renúncia dos sujeitos, definiu-se outra forma de normatização, a qual, baseada em saberes específicos, envolvia exames e exercícios predefinidos (FOUCAULT, 2005). Com isso, paulatinamente, em especial a partir do período romano imperial, acentua-se a questão da verdade e a busca de princípios universais da razão no processo de constituição dos sujeitos morais (FOUCAULT, 2005) – no caso da sexualidade, a definição de saberes que possibilitariam o domínio sobre os prazeres e aspectos sensoriais. Tendo em conta tal circunscrição moral, não parece razoável buscar no exame de Foucault da ética antiga uma promessa de liberdade que poderia ser transferida para outros contextos históricos. Além disso, diferentemente do exposto por alguns intérpretes (HOFMEYR, 2006), também não parece consistente supor uma contradição ou incoerência, no autor, entre as formas

³ “[...] *chercher derrière le christianisme, dans le mythe d'une Grèce classique, un certain âge d'or de la liberté sexuelle.*”

⁴ As práticas de liberdade antigas dependiam de um contexto político que circunscrevia o exercício ético apenas aos homens e aos não escravos (FOUCAULT, 2001f, p. 1533; 1982b, p. 232). A ética e a liberdade antigas envolveriam, por conseguinte, desde seus fundamentos sócio-históricos, questões diretamente políticas.

de dominação ou obediência, de um lado, e possibilidades de ação criativa e autoconstituição pessoal, de outro (cf. TOBIAS, 2005). Como veremos a seguir, as relações entre dominação e liberdade se constituem de maneira complexa e imbricada, e não como dimensões separadas.

Devido ao fato de a ética não poder ser separada de contextos variáveis de conhecimento e construção de subjetividades, parece-me fecundo observar possíveis relações entre liberdade e sentidos normativos em Foucault, não nos limites específicos da ética antiga, mas, sobretudo, em sua tese de uma inexorável conexão das práticas de liberdade com o poder, assim como em seus últimos trabalhos, que versam sobre potencialidades críticas do conhecimento. Dado que, em uma espécie de tensão irresolúvel, não há poder sem alguma dimensão de liberdade – de modo que, segundo Foucault, o poder só pode ser exercido sobre indivíduos livres –, a liberdade não pode ser pensada, ou valorizada normativamente, como domínio destituído de tensões contextuais e, portanto, não pode ser vinculada a uma construção exclusiva e autônoma dos sujeitos.

2 FORMAS DE LIBERDADE: CRÍTICA E RESISTÊNCIAS CIRCUNSTANCIADAS

Retomando o caminho das obras de Foucault, desde seus trabalhos genealógicos dos anos 1970, enfocados no exame do poder, duas grandes linhas de reflexão sobre a questão da liberdade sobressaem. A primeira, articulada a preocupações que perpassam grande parte de sua obra, sugere um encadeamento inerente e complexo entre liberdade e poder. A segunda concebe a capacidade do exercício intelectual como meio de crítica e indutor de mudanças.

Diferentemente de noções modernas usuais de liberdade, a concepção de Foucault não condiz com a independência dos indivíduos perante coerções externas. Para o autor, nem as instituições políticas são exteriores aos indivíduos, nem a sociedade civil teria anterioridade em relação à política. O Estado não seria uma ameaça perene ou potencialmente crescente, como faz crer a tradição liberal. Além disso, não faria sentido a ideia de contrato, pelo fato de o poder não se originar de uma cessão de direitos a um poder soberano, o qual, por sua vez, se tornaria opressivo, se não respeitasse o pacto (FOUCAULT, 1997a, p. 17). Ao contrário da suposição de uma área isenta de coerções de instituições ou do Estado, a liberdade acarretaria a existência de relações de poder, e vice-versa. Sempre haveria, no corpo social, nas classes e indivíduos, algo que se

evade de algum modo, “[...] um movimento centrífugo, a energia inversa, que escapa.” (FOUCAULT, 2001a, p. 421). “Se há relações de poder através de todo campo social, é porque existe liberdade em todo lugar.” (FOUCAULT, 2001f, p. 1539).

Foucault (2001f, p. 1529) sugere, todavia, uma dimensão temporalmente limitada das “práticas de liberdade”. Se é inegável que há momentos ou práticas de liberação, como quando um povo colonizado conquista sua independência, isso não implica que tais momentos tenham permanência, pois não seria um processo a se manifestar de forma contínua e progressiva. A oposição entre um sentido de liberação final, de um lado, e de opressão, de outro, seria desprovida de sentido, porque, salvo situações-limite de execução ou tortura, sempre haveria possibilidade de resistência e oposição nas relações (FOUCAULT, 2001d). Isso revela por que as ideias de soberania, em que indivíduos transferem seus direitos a um soberano, ou de repressão, que pressupõe uma condição efetivamente não repressiva, seriam inconsistentes (FOUCAULT, 1997a). A liberdade seria uma prática, um exercício, e não uma garantia definida por leis ou instituições (FOUCAULT, 2001d).

A promessa normativa de uma libertação final, um futuro sem impedimentos, tais seriam exemplos de discursos que acabam por reforçar redes de poder presentes (FOUCAULT, 1993). Foucault (1993) exemplifica essa articulação entre liberação e poder com a propagação da confissão, na modernidade. A confissão, em suas diferentes formas, supõe uma verdade que, antes sufocada, poderia ser liberada. Entretanto, o problema de tal definição seria a ausência de percepção de que a verdade é infiltrada pelas relações de poder que pretende desafiar. Não à toa, as lutas políticas desde o século XIX se regem em boa medida dentro dos marcos dos discursos prevaletentes, ou seja, por questões relativas ao corpo, à saúde, à felicidade ou a necessidades, temáticas que seriam reproduzidas em regulações existentes (FOUCAULT, 1993).

A realização de reversões pontuais, por sua vez, liga-se ao fato de a racionalização da sociedade não ser algo unívoco, sendo melhor analisar as racionalidades específicas em diferentes campos das sociedades (FOUCAULT, 1982a). Tal realidade política multifacetada articula-se com relações diversas de poder, as quais indicam várias formas de oposição locais. Foucault (1982a) sugere pensar as relações de poder através do antagonismo de estratégias existentes, como, por exemplo, a insanidade, a partir dos significados de sanidade, ou a ilegalidade, por meio das definições de legalidade. Nesse sentido, propõe o conceito de “lutas imediatas” ou “anárquicas” (FOUCAULT,

1982a, p. 211), em que os sujeitos questionam, ao invés de uma instituição ou inimigo central, situações que lhes são próximas.

A possibilidade de algo escapar ao poder se deve ao fato de que este é concebido, como se assinala várias vezes, não como uma propriedade, mas como uma relação vinculada a um campo de forças específico (FOUCAULT, 1997a). Lutas e resistências vinculam-se antes com a definição e possíveis reversões de limites, pois, “[...] mesmo que não possamos nunca estar ‘fora do poder’ não quer dizer que estamos de todas as formas aprisionados.” (FOUCAULT, 2001a, p. 425). Foucault (1982a) define poder como forma embasada em relações em que o “outro” é reconhecido e mantido como sujeito com capacidade de ação. Por conseguinte, diferentemente da violência, as relações de poder implicam a possibilidade de respostas, reações ou intervenções. Embora consentimento ou violências possam estar presentes, os princípios básicos dessas relações envolvem modos de ação sobre um sujeito atuante, já que “[...] o exercício do poder consiste em guiar a possibilidade de conduta e pôr em ordem os possíveis resultados.” (FOUCAULT, 1982a, p. 221). Nesse sentido específico, liberdade significa ser capaz de agir em uma variedade de sentidos, o que acarreta capacidade de desestabilizar direções e certa imprevisibilidade nas relações.

Já no início dos anos 1970, Foucault (2010, p. 23-25), fazendo referência a Nietzsche, articula noções de poder e liberdade com a definição de “emergência” (*Entstehung*), de modo que os contextos sociais estariam envolvidos, inexoravelmente, por uma cena variante de forças que se afrontam. Embora possam mudar seus conteúdos (obrigações, procedimentos, regras e direitos), repetem-se indefinidamente confrontos, de sorte que “[...] classes dominam classes e é assim que nasce a ideia de liberdade.” (FOUCAULT, 2010, p. 25). Se o poder se apoia, dependendo da modalidade ou mecanismos específicos, em sujeitos, estes “[...] em sua luta contra esse poder, apoiam-se por sua vez nos pontos em que ele os alcança.” (FOUCAULT, 1997b, p. 26). Dada a ausência de uma concepção de libertação final, as práticas de liberdade configuram-se como momentos específicos que prescindem de fundações ou locais seguros (SIMONS, 1995).

Um melhor entendimento dessa noção de liberdade de Foucault pode ser obtido, notando-se a diferenciação entre as concepções de relações de poder e contextos de dominação. Enquanto as primeiras pressupõem tentativas de condução de outros agentes que portam certa liberdade, a dominação se apresenta como estratégia unitária que tende a esvaziar a liberdade (FOUCAULT, 2001a,

2010). Na dominação, os procedimentos, embora locais e dispersos, podem ser reajustados e reforçados por “estratégias globais” que reproduzem mecanismos de estabilização de comportamentos. Nesses casos, a relação passa a ser fundamentada na impotência ou razoável previsibilidade da conduta dos outros. Como Foucault (1982a, p. 225) assinala, “[...] toda intensificação, toda extensão de relações de poder para fazer com que os subordinados se submetam só pode resultar nos limites do poder.”

No caso das relações de poder, a imprevisibilidade reflete a possibilidade de resistência, ou seja, as relações permanecem tensas e têm de ser refeitas. Nenhuma relação de poder é garantida por si mesma, assim como nenhum poder possui legitimidade intrínseca. Segundo Foucault (2014a), o poder situa-se em um contexto de contingência e de fragilidade, e seus fundamentos em saberes e verdades não podem ser tomados como instâncias dotadas de essência ou universalidade. Mesmo que não exista exercício do poder, sem uma economia dos discursos de verdade, tais regimes estão em contínua luta e rearticulações dependentes das circunstâncias (FOUCAULT, 1997a, 2004b, 2014a). Por conseguinte, resistir não significa um ponto epistemológico superior, mas um ativismo que busca reordenações precisas de alinhamentos epistêmicos presentes.

Outra direção desenvolvida por Foucault quanto às possibilidades de liberdade refere-se ao trabalho crítico do pensamento. Embora a temática da reflexão crítica, em Foucault, seja lembrada, sobretudo, pelos trabalhos de seus últimos anos, é possível perceber considerações do autor sobre o papel do conhecimento como fundamento crítico, em obras anteriores. Como exemplo, pode-se tomar sua análise – de meados da década de 1970 – das “contra-histórias” (1997a), as quais, desde a passagem do século XVI para o XVII, apontariam para desigualdades e injustiças. As contra-histórias, ou “histórias de insurreição” (1997a, p. 68), teriam estimulado ideais de revolução e seriam marcadas pela reivindicação de direitos não previstos pelos arranjos estatais, que, por sua vez, buscam se legitimar pela ideia de uma soberania transferida pelos indivíduos.

Tal concepção de história baseia-se no apontamento da guerra como fato perene das relações sociais, sinalizando poderes que buscam ocultar a condição dessa guerra e envolvem uma estratégia teórica que pode ser usada na luta política: “A história nos traz a ideia de que estamos em guerra, e fazemos a guerra através da história”⁵ (1997a, p. 153, tradução minha). Esse saber histórico, ou

⁵ “*L’histoire nous a apporté l’idée que nous sommes en guerre, et nous faisons la guerre à travers l’histoire*”.

“historicista-político”, se contrapõe a teorias jurídico-contratuais e conta uma história fora dos marcos estatais (FOUCAULT, 1997a). Não é mais uma história do Estado sobre o próprio Estado, mas outro saber que desloca o relato e a memória, revelando novos sujeitos locais e ofensivas dispersas.

Em cursos mais tardios, Foucault (2014a) indica as disputas de conhecimentos presentes nas sociedades, de sorte a se distanciar de uma oposição entre verdade e falsidade, ou entre científico e não científico. Pode-se ter, portanto, uma profusão de saberes que questionam instituições e discursos preponderantes. Foucault retoma, então, a tese do caráter local ou regional dessas críticas, distantes de um regime comum e unificado. Contudo, Foucault (1997a, p. 8) enfatiza que tais questionamentos também não se encontram totalmente desvinculados de ordenamentos funcionais. Nesse caso, as críticas surgem como “retornos de saberes”, quando conhecimentos desqualificados, tidos antes como inferiores ou pouco elaborados – e que são ocultados por ordenamentos sistematizados ou pela “disciplinarização dos saberes” (1997a, p. 154)⁶ – passam a ser incorporados por juízos contestadores.

Foucault (2004a, p. 5) defende que mesmo sua própria análise nada mais seria, em um dado campo de forças, que apontamentos de pontos-chave ou de bloqueios, ou seja, um tipo de pensamento que visa a indicadores táticos para as lutas. “Saberes das pessoas” (*savoir des gens*) são incorporados nas críticas especializadas e eruditas, as quais, com base na história e na pesquisa genealógica, poderiam produzir a descoberta ou a memória de lutas ocultadas ou depuradas nos discursos e teorias do conhecimento bem estabelecido. Nesse caso, a genealogia teria a capacidade de ser “[...] uma espécie de empreendimento para desassujeitar os saberes históricos e os tornar livres, ou seja, capaz de se opor e lutar contra a coerção de um discurso teórico unitário, formalizado e científico.”⁷ (1997a, p. 11, tradução minha). Ao contrário de contrapor conhecimento à ignorância, Foucault (1997a) sugere perceber as disputas entre duas formas de saber, cada qual com sua própria morfologia: de um lado, a história das ciências vinculada ao discurso filosófico-jurídico e, de outro, a historicista, que confronta os poderes formalizados.

⁶ Foucault (1997a, p. 160-164) focaliza processos pelos quais o Estado intervém, de modo a tentar controlar os saberes, especialmente através da desqualificação e normalização de outros conhecimentos tidos por inúteis, além da reprodução de centralização e extensa classificação hierárquica.

⁷ “[...] *une sorte d'entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique*”.

Importante observar que o viés crítico de Foucault a formas de saber globais já pode ser visto desde sua “fase” arqueológica (FOUCAULT, 2004c). Embora a temática das relações de poder e da liberdade, tal como concebida em trabalhos ulteriores, não tivesse papel que viria a ter, Foucault já desenvolvia críticas às noções de história ligadas a certos conceitos globalizantes, como “desenvolvimento”, “consciência coletiva”, “espírito” e “evolução”. Problema central dessas formas de fazer histórico seria reagrupar a irredutível dispersão dos acontecimentos a um mesmo princípio organizador, de maneira a controlar os movimentos do tempo, através de jogos de semelhanças ou noções que envolvem origens e futuros predeterminados.

Uma das possibilidades do pensamento crítico seria examinar formas de “contraconduta” (FOUCAULT, 2004a, p. 205), conceito que reflete o caráter ativo das táticas dos movimentos, ao se oporem às conduções comportamentais mais difundidas. Uma das contracondutas de relevância histórica examinada por Foucault (2004a) – que acabou por formar posteriormente novo discurso prevalecente – refere-se ao pensamento econômico nascente do século XVIII, o qual se opunha à razão de Estado da época e passaria a sugerir um equilíbrio natural proveniente dos interesses particulares. Tal movimento seria exemplar para mostrar, porém, como a crítica tem o potencial de gerar mudanças circunstanciais, mas também constituir nova formação discursiva e novas relações de poder. Frente ao modelo de soberania então prevalecente, desde o século XVI, baseado na obediência aos imperativos do Estado e no modelo mercantilista, ganha destaque dois séculos depois o ideário de direitos essenciais da sociedade civil, ente que passa a ser concebido como portador de verdade (FOUCAULT, 2004b).

Em um de seus últimos e mais célebres textos, Foucault (2001e) trata da possibilidade de crítica fundamentada em um *ethos* filosófico. Nesse sentido tardio de sua obra, propõe entender a crítica como fazer prático que pode superar, em parte, condições contextuais dadas. Compreendendo a modernidade como uma atitude ou escolha voluntária de agir e pensar, Foucault sugere ali que essa tarefa seria feita por sujeitos singulares. Referindo-se a Baudelaire, Foucault (2001e, p. 1388-1389) contrapõe a “atitude moderna” – baseada em um olhar crítico, original e criativo sobre o presente, de forma a imaginá-lo de outro modo – à ação do *flâneur*, que apenas coleta das condições presentes um prazer fugidio das circunstâncias.

Tendo em conta a atitude moderna, e diferentemente da busca kantiana para definir limites do conhecimento e procurar estruturas formais universais,

Foucault indica a crítica como superação do que é dado como necessário ou obrigatório. Pode-se configurar, então, um *ethos* filosófico caracterizado como crítica permanente de nosso ser histórico (FOUCAULT, 2001e). A crítica prática não almejaria uma metafísica, o cerne da racionalidade ou a liberação de uma essência humana, mas o exame dos acontecimentos, de forma que se torne possível não mais ser, fazer e pensar o que circunstancialmente somos, fazemos e pensamos (FOUCAULT, 2001e). Portanto, se há possibilidade de se transformar, essa oportunidade depende do exame estritamente histórico das circunstâncias, que definem limites precisos das direções que podem ou não ser factíveis. De acordo com Foucault (2001c), a noção de experiência-limite com a qual se identificava, fundamentada em Nietzsche, Blanchot e Bataille, não teria relação com o encontro de um sujeito fundador ou com a sua própria experiência, a fim de apreender suas significações. A experiência-limite estaria vinculada a uma intensidade e a uma impossibilidade que encontra demarcações contingentes⁸.

De toda forma, não reproduzindo verdades, a produção intelectual crítica poderia gerar capacidade de des-subjetivação e o questionamento de certas perspectivas discursivas. É o reconhecimento dos mecanismos de exercício do poder que permite, aos que estão neles imersos, resistência, escape e transformação (2001c). Do ponto de vista normativo, para que não se configure como “exercício vazio de liberdade” (2001e, p. 1393), a crítica deve tanto se pautar na pesquisa histórica – genealógica, em seus fins, e arqueológica, em seus métodos – das contingências que nos constituem quanto se colocar à prova da realidade e do presente.

Assim, seria necessário saber onde há possibilidade de mudança e definir “[...] a forma precisa desta mudança.” (2001e, p. 1393). Na medida em que se insere em limites contingentes, a liberdade se caracteriza como um trabalho indefinido e não pode ser apropriada, tendo um sentido experimental. Por conseguinte, não pode ser entendida como parte de projetos completos e radicais, em que efetivamente se teria um novo modo de pensar ou uma outra sociedade (FOUCAULT, 2001e).

⁸ Relacionada com essa crítica de nosso ser histórico, baseada no *ethos* que possa desafiar as circunstâncias, Foucault (2008, p. 22) também propõe o conceito de “ontologia do presente”. A escolha por esse tipo de ontologia e filosofia crítica permitiria observar mais detidamente as condições históricas de nossas experiências e as possibilidades de se transformar e se autoconstituir. Paralelamente, propiciaria notar as limitações conjunturais de tal direção. A ontologia do presente, ou “ontologia de nós mesmos”, evidencia como o exercício da liberdade não pode ocorrer em um vazio, mas inserido nas possibilidades postas historicamente.

Portanto, se buscarmos associar a reflexão de Foucault sobre a liberdade a possíveis parâmetros normativos de sua obra, percebe-se que a “ontologia crítica de nós mesmos” de seus últimos escritos mantém a suposição da direção da liberdade de trabalhos anteriores, ou seja, como exercício ligado a transformações pontuais das relações de poder e dos modos de pensamento. A liberdade é caracterizada como prova histórico-prática dos limites que podemos superar em determinados contextos, uma posição situada nas fronteiras do presente (2001e). A crítica seria precisamente a análise dos limites, de maneira que se torne possível a travessia destes⁹.

A questão da liberdade e das potencialidades da crítica na obra do Foucault – circunstanciada contextualmente e envolvida em torno de duas direções situadas para além dos limites de sua análise da ética antiga, como argumentado acima – suscita reflexão sobre questões normativas de sua obra, ou seja, como seus trabalhos refletem sobre a capacidade do conhecimento ou dos sujeitos avaliarem e justificarem alternativas das condições existentes. Na medida em que o autor valoriza ações e conhecimentos parcialmente livres em relação ao ambiente disciplinar-governamental, o qual, a princípio, parece apresentar poucas saídas aos sujeitos, a questão da liberdade implica o exame do próprio exercício filosófico e de seus efeitos normativos. A questão torna-se mais premente, devido ao fato de Foucault (2014b, p. 237) entender os jogos de verdade do conhecimento não como meras representações ou reflexos de um real, mas como geradores de efeitos, que vão desde o deslocamento de relações sociais até a reprodução racionalizada de condições existentes.

COMENTÁRIOS FINAIS: LIBERDADE E TEMPERANÇA NORMATIVA

O debate normativo a respeito de Foucault foi lançado por Taylor (1996) e Fraser (1981)¹⁰. Em termos gerais, ainda que sinalizem para o valor das análises, ambos asseveram que sua obra se atém à neutralidade e prescinde de sentido normativo. Habermas (2000, p. 343-344) contesta o isolamento monológico dos sujeitos pressupostos por Foucault, sempre tidos como

⁹ As potencialidades do pensamento crítico, como atitude-limite, condizem com a análise de Foucault (2008) sobre a *parrhêsia* grega. Embora aponte para as tensões, no sentido de o saber filosófico se definir, muitas vezes, em procedimentos de controle dos discursos, Foucault (2008) valoriza o sentido positivo da parrêsia, do ato corajoso, potencialmente custoso, de buscar “dizer a verdade”, o que envolve uma situação aberta e imprevisível. Assim, o dizer a verdade, ainda que comporte riscos, refletiria o “exercício corajoso da liberdade” (FOUCAULT, 2008, p. 64). No plano político, a parrêsia acarreta jogo agonístico em que os que obedecem em certo ponto possuem a liberdade de emitir outras falas.

¹⁰ Para análise desse debate, ver Mayes (2015).

objetos, restritos a uma observação impassível e incapazes de entendimento intersubjetivo. Nesse sentido restrito, não se apresentaria a complexidade dos processos modernos de racionalização, os quais implicariam tanto instrumentalização quanto usos político-práticos da razão. Fraser (1981) argumenta que a tentativa de Foucault de suspender o modelo normativo moderno, baseado na legitimidade ou não do poder, se mantém impreciso, na medida em que não distingue sua crítica das noções liberais de direitos, soberania e contrato do questionamento mais geral de qualquer forma de poder. Segundo Fraser (1981, p. 285-286), tal imprecisão seria resultado da falta de nitidez da noção de poder de Foucault, que frequentemente incorporaria fenômenos distintos, como submissão, dominação e coerção, em um mesmo conceito.

Entretanto, tendo em conta os apontamentos que busquei enfatizar a respeito das questões necessariamente contingenciais da liberdade e das resistências, tais críticas não me parecem dar conta de todas as direções propostas por Foucault. Mesmo que a suposição da difusão de relações de poder em todas as práticas impeça a definição de fundamentos normativos gerais de legitimidade ou validade, sua problematização da liberdade evidencia possíveis critérios para os sujeitos justificarem e avaliarem suas condições pontuais, mesmo que estas estejam, em boa parte, envolvidas por uma realidade discursiva abrangente. Parece-me que Foucault não produz parâmetros normativos sistemáticos justamente porque entende que a dimensão do conhecimento, da qual afinal sua própria reflexão faz parte, deve ser austera, cuidadosa de não postular elementos fundacionais e axiomáticos. Caberia ao próprio movimento agonístico das relações de poder e do conhecimento a tarefa de avaliação crítica de um contexto. Considerando as características de sua concepção de liberdade, isso condiz com o que se pode denominar “temperança normativa”¹¹. Há dois aspectos em sua obra que, a meu ver, embasam essa visão.

O primeiro, condição para o exercício da liberdade e atividade crítica, seria a diferenciação, debatida acima, entre contextos de dominação e conjunturas envolvidas por relações de poder. Sobre os “estados de dominação”, Foucault (2001f) indica a necessidade de separá-los de contextos caracterizados por formas de poder não exaustivas e portadoras de algum grau de liberdade. Dependendo de cada contexto, há a possibilidade de observarmos práticas de liberdade ou “estados de dominação” fixos, os quais

¹¹ A escolha do termo “temperança” aqui não é fortuita, pois remete a características das práticas de si ressaltadas por Foucault, em seus estudos da ética antiga.

não permitem estratégias contrárias (2001f, p. 1530). Foucault (2001f, p. 1546) sugere, portanto, que o questionamento da distância em relação a um estado de dominação, em qualquer área social ou política, é requisito essencial para os sujeitos gerarem avaliações ou justificarem contextos, formas de direito e éticas que possibilitem maior escopo de reversões, resistências e práticas de liberdade. Pode-se definir, então, critérios normativos para avaliar condições com mais ou menos liberdade.

O segundo aspecto da temperança normativa de Foucault seria a defesa intransigente, repetida extensivamente, de que a ação crítica e livre não poderia condizer com suposições de “liberação” final e de reencontro dos sujeitos com sua natureza ou com uma verdade definitiva. Há, nesse fator, a busca de Foucault por circunscrever possíveis teses normativas em limites precisos. Tal direção se deve ao fato de que as ações livres nunca poderiam se desprender das relações de poder que as envolvem. Assim, o sentido normativo da genealogia – conhecimento sobretudo histórico – limita-se a relativizar relações entre saber, poder e verdade preponderantes, tidas a princípio como inescapáveis. A crítica e a genealogia devem contentar-se a indicar a movimentos políticos atuais a percepção de mudanças factíveis de dada realidade. Nesse sentido, Foucault (1982b, p. 232) caracteriza a relação entre suas análises e a prática como uma espécie de “ativismo pessimista”.

Sobre grandes revoltas, como a revolução do Irã, Foucault (2001b) reproduz sua visão da ilusão de uma liberação final. Revoltas ou revoluções podem provocar mudanças efetivas, pois, se os poderes nunca são absolutos, há sempre a possibilidade de que caíam (FOUCAULT, 2001b). Contudo, as relações de poder não estariam “acima” ou desconectadas da sociedade e nem poderiam ser derrubadas permanentemente, já que enraizadas em vínculos sociais (1982a, p. 222). Em geral, a modificação das relações de poder pressupõe limitações e contragolpes, os quais motivam o desenvolvimento de novas redes de poder (2001a, p. 421).

Portanto, tendo em conta essa suposição de movimento ininterrupto dessas relações, que não indica progresso ou direção teleológica, Foucault (2001e) mantém uma postura normativa vinculada a transformações parciais e localizadas até seus últimos escritos, inclusive em sua revisão da crítica kantiana (2001e) e na proposta de um *ethos* filosófico embasado na análise histórica de nossos limites. Em ambas as análises, conserva a opinião de que programas abrangentes de grandes transformações, de fundações de outras sociedades e culturas reconduziriam a tradições ou a novas formas de poder.

Patton (1989, p. 267) observa a singularidade da concepção de liberdade de Foucault, no sentido de não se tratar da defesa de um aparato institucional que preserve certa área para agentes conscientes de seus desejos e capazes de escolhas autônomas – como se expressa na noção liberal de liberdade negativa e em suas tensões com a dimensão positiva –, mas de uma ação que, articulada ao próprio poder, por vezes gera resistências e possui abertura para diferentes possibilidades. Tendo em vista a variabilidade de direções concebíveis propostas pelos sujeitos, circunstanciados social e historicamente, não pode haver sentido normativo único e predeterminado. Foucault não propõe uma teoria do sujeito ou do conhecimento, e suas noções de agência e crítica se apresentam sempre em tensão com as dimensões conjunturais.

Os dois aspectos aqui destacados sugerem que o exame do exercício intelectual e da liberdade elaborado por Foucault, tanto em sua definição de critérios contrários a situações de dominação quanto a sua observação de limites aos saberes críticos, indicam a necessidade de temperança do sentido normativo do conhecimento. Se o trabalho crítico pode sinalizar enganos ou incoerências de realidades específicas, o movimento de ação caberia, exclusivamente, aos sujeitos e a um coletivo. Todavia, os perigos das vontades de verdade em instituir novas redes de poder se fazem sempre presentes, o que caracteriza, segundo Foucault, o sentido paradoxal do conhecimento ou da liberdade e a necessidade de frugalidade normativa.

CARVALHO, B. S. Contextualized freedom and normative meanings in Foucault *Trans/formação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 79-98, Jul./Set., 2023.

Abstract: The topic of liberty in Foucault becomes controversial when related to the objections, predicted by the author, for the subjects to be located outside the power networks. However, Foucault also points out potential for resistance and a notion of freedom involved by historical circumstances, which suggests original normative questions. In order to analyze the tension between domination and freedom in his work, and what is normatively reflected, two main directions are noted: the idea of freedom as something inherent in power relations and as the foundation of the critical exercise of knowledge. It is argued that Foucault's estimation of dimensions of freedom generates singular implications of evaluation of social conditions based on a normative temperance.

Keywords: Foucault; Liberty. Domination. Normative Theory.

REFERÊNCIAS

- DOLAN, F. The Paradoxical Liberty of Bio-Power. Hannah Arendt and Michel Foucault on Modern Politics. **Philosophy & Social Criticism**, v. 31, 3, p. 369-380, 2005.
- FOUCAULT, M. The Subject and Power. *In*: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics**. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1982a.
- FOUCAULT, M. On the Genealogy of Ethics: an overview of work in progress. *In*: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics**. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1982b.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993 [1976].
- FOUCAULT, M. **Il faut Défendre la Société**. Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Gallimard/Seuil, 1997a. Trad. bras. Petrópolis: Vozes, 1997b [1975].
- FOUCAULT, M. Pouvoirs et Stratégies. *In*: DEFERT, D.; EWALD, F (dir.). **Dits e Écrits II. 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001a [1977]
- FOUCAULT, M. Inutile de se Soulever? *In*: DEFERT, D.; EWALD, F (dir.). **Dits e Écrits II. 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001b [1979].
- FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault *In*. DEFERT, D. et EWALD, F (dir.). **Dits e Écrits II. 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001c [1980].
- FOUCAULT, M. Espace, Savoir et Pouvoir. *In*: DEFERT, D.; EWALD, F (dir.). **Dits e Écrits II. 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001d [1982].
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières? *In*: DEFERT, D.; EWALD, F (dir.). **Dits e Écrits II. 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001e [1984].
- FOUCAULT, M. L'Éthique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté. *In*: DEFERT, D.; EWALD, F (dir.). **Dits e Écrits II. 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001f [1984].
- FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2001g [1971]
- FOUCAULT, M. **Sécurité, Territoire, Population**. Cours au Collège de France (1977-1978). Paris: Gallimard/Seuil, 2004a.
- FOUCAULT, M. **Naissance de la Biopolitique**. Cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil, 2004b.
- FOUCAULT, M. **L'Archéologie du Savoir**. Paris: Gallimard, 2004c [1969].
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II**. O uso dos prazeres. 11. ed. São Paulo: Graal, 2006 [1984].
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade III**. O cuidado de si. 8. ed. São Paulo: Graal, 2005. [1984]

FOUCAULT, M. **Le Gouvernement de Soi et des Autres**. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a Genealogia e a História. *In*: MACHADO, R. (org.). **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2010 [1971]

FOUCAULT, M. **On the Government of the Living**. Lectures at the Collège de France (1979-1980). Hampshire/New York: Palgrave Macmillan, 2014a.

FOUCAULT, M. **Subjectivité et Vérité**. Cours au Collège de France (1980-1981). Paris: Gallimard/Seuil, 2014b.

FRASER, N. Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions. **Praxis International**, v. 3, p. 272-287, 1981.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOFMEYR, B. The Power Not to Be (What We Are): the politics and ethics of self-creation in Foucault. **Journal of Moral Philosophy**, v. 3, n. 2, p. 215-230, 2006.

MAYES, C. Revisiting Foucault's 'Normative Confusions': surveying the debate since the Collège de France Lectures. **Philosophy Compass**, v. 10, n. 12, p. 841-855, 2015.

PATTON, P. Taylor and Foucault on Power and Freedom. **Political Studies**, v. XXXVII, p. 260-276, 1989.

PATTON, P. Foucault's Subject of Power. **Political Theory Newsletter**, v. 6, p. 60-71, 1994.

SIMONS, J. **Foucault & the Political**. London: Routledge, 1995.

TAYLOR, C. Foucault on Freedom and Truth. **Studies in Humanities and Social Sciences**, v. II, n. 2, p. 3-30, 1996.

TOBIAS, S. Foucault on Freedom and Capabilities. **Theory, Culture & Society**, v. 22, v. 4, p. 65-85, 2005.

Recebido: 22/08/2022

Accito: 24/02/2023

COMENTARIO A “LIBERDADE CONTEXTUALIZADA E SENTIDOS NORMATIVOS EM FOUCAULT”¹

*Juan Horacio de Freitas*²

Referência ao artigo comentado: CARVALHO, B. S. Liberdade contextualizada e sentidos normativos em Foucault. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 79-88, 2023.

Ya en las primeras líneas, y sin ningún rodeo, el artículo de Carvalho (2023) se apresura con transparencia a plantear una de las problemáticas más sonantes y controvertidas del escenario intelectual foucaultiano: *el lugar de la libertad*. En efecto, como bien sugiere el autor, los análisis que emprende Foucault en torno a las prácticas discursivas que modulan el *saber* y a “[...] las relaciones múltiples [...] que articulan el ejercicio de los poderes” (FOUCAULT, 2009, p. 4) – fenómenos estrechamente vinculados entre sí – parecen delinear un sujeto incapaz de tener alguna función activa en su proceso de subjetivación. Pero Carvalho nos adelanta en la misma introducción de su artículo que, en los años 80, el mismo Foucault reconoce con total claridad la existencia de un espacio de autonomía relativa, la cual, además de estar

¹ En tanto que la elaboración de este texto se ha llevado a cabo en el interior de la Investigación Posdoctoral FONDECYT N° 3220037, ha contado por ello con la ayuda financiera de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), del Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación de la República de Chile.

² Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC), Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0003-2686-0140>. Email: juan.defreitas@uacademia.cl; defreitas.jh@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p99>



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

posibilitada por el carácter siempre coyuntural, y por lo tanto inestable, de los mecanismos de poder, también es la que explica que estos no dejen de rearticular continuamente sus discursos, generando con persistencia nuevas estrategias de captura; si fuera cierto que el sujeto es una mera pasividad ante los influjos de su medio, esta incesante mutabilidad del poder no tendría sentido. Es justo en ese intersticio que se deja ver entre las dinámicas *gnoseopolíticas* de sumisión del sujeto y la eticidad de éste – a saber, su posibilidad de ejercer alguna libertad respecto a lo que él mismo es –, la cual es viabilizada por una fragilidad inherente a los mecanismos del poder, es justo aquí, decíamos, que Carvalho explora, pero no apenas para comprender esa grieta, sino para hallar en ella “[...] algumas implicações normativas.” (CARVALHO, 2023, p. 2).

Para darse a esta empresa audaz de buscar una *normatividade*, tácita o explicitada, en la obra de Foucault, Carvalho, en cierto modo, *comienza por el final*, es decir, por analizar esa última etapa del itinerario foucaultiano concentrada en la Antigüedad y, especialmente, en la era helenístico-imperial. Y no podría ser de otro modo: es justamente en estos estudios de los años ochenta dedicados a las “técnicas de sí” (*tekhne to biou*) y al “cuidado de sí” (*epiméleia heautou/cura sui*) donde Foucault explicita con mayor nitidez eso que podríamos llamar un *espacio ético*, un *tópos* de autosubjetivación sostenido por una serie de práctica que, con inspiración hadottiana, Foucault (2006, p. 353-354, 364, 370, 502, 506, 512) llega a llamar “ejercicios espirituales”. Pero si Carvalho (2023) se arroja a este campo de estudio no es para extraer de la cultura grecorromana que analiza Foucault la *normatividade* que procura en éste, sino, muy por el contrario, para mostrar con tino, y en oposición a otros autores (HOFMEYR, 2006; DOLAN, 2005; PATTON, 1989), que la incursión del filósofo parisino en el mundo clásico no tiene ninguna motivación prescriptiva para la autoformación ética de los sujetos, y esto por un motivo fundamental: porque las *técnicas de sí* de la Antigüedad eran el correlato de una institucionalidad sociopolítica radicalmente distinta a la nuestra, y siendo la ética misma, incluso esta ética clásica, una práctica de carácter político –no apenas porque la posibilidad de su ejercicio está reservado a una élite claramente delimitada por la estructura misma de la *polis*, ni tan solo porque el ejercicio espiritual supone un resultado nómico, sino ante todo porque la estructura más básica de su funcionamiento es el gobierno, *el gobierno de sí*, la *egkrateia*, el plegamiento de las fuerzas (DELEUZE, 1987, p. 140) – dichas técnicas no podrían, entonces, ser trasladadas sin más a la actualidad y pretender que ofrezcan alguna respuesta a las inquietudes propias de nuestro contexto.

En el inicio del segundo capítulo del ensayo que aquí nos concierne ya logramos advertir el carácter irónico de la metodología de su autor: después de mostrar en un primer momento de qué forma el estudio foucaultiano de la ética clásica – que ha llegado a ser interpretado como el hallazgo de una especie de hiato absoluto en el que la plena autorrealización ética puede llevarse a cabo – en realidad supone un conocimiento oblicuo de las instancias nómicas que delinean la forma de esa eticidad, a continuación nos muestra que los análisis genealógicos en torno al poder de los años setenta –en los que aparecen instituciones con una gran potencia disciplinar, controladora, psicagógica, en definitiva, subjetivante – siempre se encuentra implicada la libertad. Por entender Foucault el poder más como una relación en un campo de fuerzas determinado que como un fenómeno apropiable, supone por ello que los implicados en esta relación son actuantes capaces de violentar y reaccionar, de capturar y evadir, de embestir y resistir, de normativizar y rebelarse. Con el objetivo de esbozar con mayor precisión el modo en que aparece la noción de libertad en este momento de la producción intelectual de Foucault, Carvalho hace referencia a la distinción foucaultiana entre relaciones de poder y contexto de dominación: mientras en aquellas se pretende conducir y controlar en alguna medida las acciones de sujetos que se suponen como libres de acción, en éste, en cambio, se procura eliminar cualquier posibilidad de libertad, desplazando al sujeto a ese estado que los griegos, según explica Foucault, consideraron el de lo no-ético, el de la *esclavitud* (1999a, p. 1032). En este último caso la relación de poder es neutralizada por la misma intensificación extrema del ejercicio de sujeción al punto de despotenciar hasta su mínimo uno de sus polos fundantes.

Carvalho (2023) encuentra otra forma en la que la libertad es puesta en juego en el interior de la obra de Foucault de estos años setenta, aunque en realidad no sería sino una importante posibilidad particular dentro de las relaciones de poder que, como hemos dicho, suponen dicha libertad; esta forma, esta posibilidad, sería la del “trabalho crítico do pensamento” (CARVALHO, 2023), en el que se inscribiría la propia metodología arqueogenealógica. Esto sucede porque, como bien explica Foucault en su *¿Qué es la Ilustración?*, la crítica permite concebir la diferencia allí en donde el escenario se concibe espontáneamente como necesario u obligatorio, pero no haciendo referencia a una otredad ficticia, tan solo imaginable, sino mostrando, a través del trabajo analítico, el carácter circunstancial y franqueable de dicho escenario, su naturaleza histórica y por lo tanto mutable (1999b, p. 986). Se puede advertir que también aquí la libertad resulta de una tensión de fuerzas particular, de

una acción que se lleva a cabo sobre las condiciones existentes, sobre un campo de subjetivación en el que causa un desajuste por el solo hecho de mostrar sus limitaciones, sus estrategias de captura, su previsibilidad, su contingencia.

Así pues, Carvalho (2023) deja en evidencia como en el corpus foucaultiano hay un intrincado enlazamiento entre la libertad y el poder: allí en donde se hablaba de las formas de vida grecorromanas, de las estéticas de la existencia helenístico-imperiales, de la clásica ascética filosófica, del coraje ético de decir la verdad (*parrhesía*) de Sócrates, de la relación del sujeto consigo mismo, de todo aquello que, finalmente, aludiera a un territorio ético que posibilitara la autosubjetivación, en realidad no se dejaba de hablar del poder, y no apenas de un poder que el sujeto plegaba hacia sí mismo para generar un conjunto de reglas de acción, sino también de un poder nómico que delineaba el sentido y los límites de dichas prácticas de libertad; y cuando se habló de la construcción de saberes subjetivantes y de instituciones de control del comportamiento, no se dejó tampoco de referir una libertad que, de hecho, funda las relaciones de poder a partir de las cuales esos saberes e instituciones se articulan y cobran dinamismo, libertad que se ve paradigmáticamente reflejada en el quehacer crítico que insiste en mostrar sus límites y fragilidades, haciendo concebible aquello que, según dice Foucault en *El coraje de la verdad*, perseguían los cínicos: “un mundo otro” (2010, p. 259). Pero, y a todas estas, ¿dónde quedaron las “implicaciones normativas” que Carvalho pretendía descubrir? Pues allí mismo en donde él ha encontrado la libertad en el poder y el poder en la libertad, en el trabajo insistente de conservar esa relación de fuerzas que imposibilita la coagulación excesiva del poder y el establecimiento de un estado de dominación que vacíe la libertad de los sujetos. Y para ello sería necesario lo que Carvalho (2023) denomina, con cierto eco helénico y específicamente aristotélico, una “temperança normativa”, una especie de *frónesis nómica* que permitiría que los marcos de prescripción no se hicieran aplastantes e inamovibles, sino más bien que se fueran ajustando en la continua oposición de fuerzas; lo que correspondería a lo que nuestro autor también llama ¡“frugalidade normativa”! Después de todo, para el advenimiento de “un mundo otro” tenemos, además de la frónesis, la frugalidad. Aunque en el portugués las palabras *temperança*, *frugalidade* y *moderação* funcionan como sinónimos entre sí, en castellano la frugalidad hace referencia no apenas a una actitud moderada, sino ante todo a la parquedad, a la escasez, por lo que la noción de “frugalidade normativa”, pasada por nuestra lengua, se hace aquí tan polémica como sugerente: ¿esta pretensión de medida no esconde el deseo, más o menos anárquico, de reducción de los mecanismos de coerción

institucional a su mínimo? Si fuera así, y aunque ya hemos dejado claro que los movimientos de la Antigüedad no pueden ser tomados de forma ejemplarizante para enfrentar los avatares del presente, este Foucault de Sciberras, anhelante de otredad y cierta frugalidad (tramposamente traducido así al castellano por nosotros), nos ha quedado, al menos en cierto sentido, muy cínico.

REFERENCIAS

CARVALHO, B. S. Liberdade contextualizada e sentidos normativos em Foucault. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 79-88, 2023.

DELEUZE, G. **Foucault**. Barcelona: Paidós, 1987.

DOLAN, F. The Paradoxical Liberty of Bio-Power. Hannah Arendt and Michel Foucault on Modern Politics. **Philosophy & Social Criticism**, v. 31, 3. p. 369-380, 2005.

FOUCAULT, M. La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *In*:

FOUCAULT, M. **Obras esenciales**. Madrid: Paidós, 1999a.

FOUCAULT, M. ¿Qué es la ilustración? *In*: FOUCAULT, M. **Obras esenciales**. Madrid: Paidós, 1999b.

FOUCAULT, M. **A hermenéutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad II**. El uso de los placeres. Madrid: Siglo XXI, 2009.

FOUCAULT, M. **El gobierno de sí y de los otros II**. El coraje de la vejez. Curso en el College de France (1983-1984). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

HOFMEYER, B. The Power Not to Be (What We Are): the politics and ethics of self-creation in Foucault. **Journal of Moral Philosophy**, v. 3, 2, p. 215-230, 2006.

PATTON, P. Taylor and Foucault on Power and Freedom. **Political Studies**, v. XXXVII. p. 260-276, 1989.

Recibido: 06/03/2023

Acepto: 12/03/2023

A METAFÍSICA DOS COSTUMES COMO UM SISTEMA DE DEVERES: A DISTINÇÃO ENTRE DIREITO E ÉTICA EM THOMASIVS E KANT

Diego Kosbiau Trevisan¹

Resumo: O presente artigo apresenta uma breve contribuição ao estudo das fontes históricas da filosofia prática de Kant, discutindo o projeto kantiano de uma metafísica dos costumes enquanto uma doutrina dos deveres. à luz do direito natural alemão dos séculos 17 e 18. Em um primeiro momento, é exposta a distinção de Christian Thomasius entre obrigação interna e obrigação externa, como base para a diferenciação entre deveres jurídicos e deveres éticos. Na sequência, a oposição kantiana entre uma doutrina do direito e uma doutrina da virtude é discutida, sob o pano de fundo da recepção de Thomasius, por parte de Alexander Baumgarten e Gottfried Achenwall.

Palavras-chave: Kant. Thomasius. Direito Natural. Direito. Ética.

INTRODUÇÃO

A interpretação da filosofia prática de Kant como uma ética normativa ou, ainda, uma *doutrina dos deveres* (MS, AA 06: 375, 379)² tornou-se uma moeda corrente nos estudos kantianos, sobretudo na tradição analítica. Investigações sobre as fontes históricas – diretas e indiretas – da filosofia

¹ Professor Adjunto de Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-0269-7847>. E-mail: diego.kosbiau@ufsc.br.

² As obras de Kant são citadas segundo a *Akademie Ausgabe* (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902–) e de acordo com o seguinte modelo: MS, AA 06: 375, ou seja, a abreviação do nome da obra seguida do volume e da página da edição da Academia. Foram utilizadas as seguintes abreviaturas: GMS (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*), MS (*Metafísica dos Costumes*), V-MS/Vigil (*Metafísica dos Costumes Vigilantius*).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p105>



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

de Kant, por sua vez, são mais raras, não merecendo, pois, perder-se em meio à oceânica literatura secundária sobre o tema. O objetivo do presente artigo é apresentar uma pequena contribuição à história da filosofia prática kantiana, situando-a em seu solo filosófico: *a filosofia da Aufklärung* alemã.³ Diante das cada vez mais frequentes tentativas de, mediante apelo ao aspecto intrinsecamente sistemático e racional de sua filosofia, reduzir o pensamento de Kant a esquemas conceituais que lhe são estranhos, aceitamos aqui o notório preceito interpretativo de Kuno Fischer, infelizmente já há muito relegado a segundo plano, na pesquisa especializada kantiana: “[...] elucidar Kant significa derivá-lo historicamente”.⁴ Tal retrospeção histórica passa, no tema em questão, pela tradição do direito natural alemão entendido como *jus naturae late dictum*, ou seja, a filosofia prática enquanto uma doutrina ampla de deveres éticos e jurídicos.

A filosofia prática alemã dos séculos 17 e 18 testemunhou uma série de tentativas de mediação entre, por um lado, a antiga compreensão escolástico-aristotélica da moral como doutrina prática da prudência e sua divisão em ética, política e economia, e, por outro, a moderna doutrina do direito natural e sua doutrina dos deveres classificados segundo o *statu* (natural e civil) e seu caráter coercitivo ou não (cf., por exemplo, SCHNEIDERS, 1971; SCATTOLA, 2003). Sob esse pano de fundo histórico e conceitual, a separação normativa entre direito e ética pode ser considerada como uma fecunda chave de leitura e interpretação. Com o estabelecimento do direito natural secular no ambiente filosófico e institucional da Alemanha dos séculos 17 e 18, a filosofia prática deixa de ser pensada preponderantemente sob a chave aristotélica da *prudencia architectonica* e da política como uma espécie de “direito moral” que deve incumbir-se da realização da boa vida na comunidade política (Cf. TREVISAN, 2020). O direito e a ética começam a ser considerados duas doutrinas de deveres que, embora partes integrantes do *jus naturae late dictum* entendido como um sinônimo do conjunto completo da filosofia prática, precisam ser distinguidas em seus âmbitos normativos.

³ Claro que, com isso, não se pretende limitar as fontes da filosofia prática de Kant a esse recorte preciso. Para além da tradição alemã, sabe-se que autores britânicos e franceses exerceram forte influência no pensamento kantiano – sempre, contudo, no contexto de sua recepção no ambiente filosófico alemão. Cf., por exemplo, os estudos clássicos de Henrich (1963, 2009) e Schmucker (1961).

⁴ “Elucidar Kant significa derivá-lo historicamente. Sem esta exata derivação histórica não são compreensíveis nem a filosofia crítica nem seu paulatino surgimento no Kant mesmo. Pois a filosofia crítica não veio à tona subitamente, mas antes surgiu paulatinamente, tanto na história como em seu próprio autor.” (FISCHER, 1869, p. 29).

Como é frequentemente argumentado (cf., mais notadamente, SCHNEIDERS, 1971), tal separação normativa de direito e ética no interior do direito natural alemão teve uma primeira formulação conceitual acabada em Christian Thomasius e encontrou em Kant seu ponto de culminação – não por acaso, Gustav Hugo, o qual, na esteira da recepção inicial da filosofia kantiana, colocou as bases para a escola historicista e positivista do direito que recusava a tradição jusnaturalista, procurou aprofundar o por ele denominado “golpe mortal thomasiano” <*Thomasische Todtschlag*> (HUGO, 1819, p. ix), a saber, dar definitivamente cabo à tradicional subordinação do direito à ética. É claro que não será possível aqui percorrer todo esse trajeto histórico-conceitual e tampouco abranger todas as complexas discussões da época a respeito da distinção entre ética e direito.

O presente artigo limita-se a apresentar uma possível pista interpretativa: a distinção entre obrigação interna e obrigação externa, realizada por Thomasius, é base para compreender a distinção entre ética e direito ou, ainda, entre legislação ética e legislação jurídica, efetuada na *Metafísica dos Costumes* de Kant. Daqui seria possível avaliar, ao menos segundo esse recorte histórico-conceitual preciso, a persistência na filosofia kantiana de quadros conceituais pertencentes ao direito natural do início do século 18, bem como trazer à superfície a linha de continuidade que existe entre Thomasius e Kant ou, ainda, entre o momento inicial e o momento final da *Aufklärung*, compreendendo a filosofia prática kantiana e seu sistema de deveres no quadro conceitual do direito natural secular.⁵

1 THOMASIUS: OBRIGAÇÃO INTERNA COMO *NOBILISSIMA OBLIGATIONIS SPECIES*

Em sua primeira grande obra sobre direito natural, as *Institutiones jurisprudentiae divinae*, publicadas em 1688, Thomasius pretendia explicitamente – como se lê no título completo da obra – provar e complementar a doutrina do direito natural de Pufendorf.⁶ Contudo, tal filiação praticamente irrestrita a Pufendorf viria a ser depois atenuada e mesmo rompida. Em sua

⁵ Uma contribuição decisiva neste recorte histórico é feita por Wolfgang Kersting (2004). Para uma análise sistemática da *Metafísica dos Costumes* como um sistema de deveres éticos e jurídicos, remeto à minha obra TREVISAN, 2019.

⁶ O título completo é *Institutiones Jurisprudentiae Divinae, libri très. In quibus fundamenta Juris Naturalis secundum Hypotheses illustris Puffendorffi perspicue demonstratur, et ab objectionibus dissentientium, potissimum D. Valentini Alberti, professoris lipsensis, liberantur, fundamenta itidem Juris Divini Positivi Universalis primum a Jure Naturali distincte secernuntur et explicantur. Edition septima prioribus multo correctior*.

segunda grande obra sobre direito natural, os *Fundamenta iuris naturae et gentium*, publicada em 1705, “[...] após muitos anos de reflexão” (*Fundamenta. Cap. prooemiale, § 2*),⁷ Thomasius apresenta uma teoria própria sobre o direito natural, inspirada, como o próprio reconhece (*Fundamenta. Praenotandum*), numa reformulação do conceito de lei e na recusa da noção de uma lei divina positiva universal. Nos *Fundamenta*, Thomasius expõe sua teoria acabada sobre a distinção entre moral e direito, mais especificamente a diferenciação entre *justo, honesto e decoro* e a oposição entre *comando (imperium ou Befehl)* e *conselho (consilium ou Ratschlag)*, assim como – o que aqui particularmente nos interessa – uma concepção reformulada de *obrigação*. A obrigação (*obligatio* ou *Verpflichtung*) surge aqui como uma coerção psicológica e afetiva ou, ainda, como uma espécie de “[...] extorsão mecânica da vontade não-livre através do medo e da esperança” (SCHNEIDERS, 1971, p. 242).

Antes de discutir o novo conceito thomasiano de obrigação, nos *Fundamenta*, retomemos uma obra anterior. Como o próprio Thomasius reconhece, no início dos *Fundamenta (Fundamenta. Praenotandum)*, em um texto publicado em 1702, no tomo VI das *Observationum selectarum*, mais especificamente na *Observatio* de número 27, a *Observatio de natura legis tam divinae, quam humanae* (THOMASIVS, 1702, p. 255-292), as reformulações por que a própria teoria thomasiana da obrigação passara, desde as *Institutiones*, são expostas de forma mais completa do que nos próprios *Fundamenta*. A autocrítica que Thomasius realiza, nessa *Observatio*, refere-se à noção errônea de dever que ele próprio defendia, à época das *Institutiones*, ainda baseado numa concepção estrita de obrigação entendida exclusivamente como obrigação externa. Na nova perspectiva aberta desde a *Observatio* e consolidada nos *Fundamenta*, surgem a noção de uma obrigação interna e, com ela, a clara prevalência teórica do dever moral interior.

Na *Observatio*, Thomasius cita três aspectos de sua revisão do conceito de dever e lei, desde as *Institutiones* (cf. DIONI, 2013, p. 23-25):

1) A definição anterior de lei se fundamentava no erro de considerar as leis humanas e as leis divinas como espécies distintas de um mesmo gênero

⁷ As obras *Institutiones iurisprudentiae divinae* e *Fundamenta iuris naturae et gentium* de Thomasius são citadas pelo número do livro, capítulo e parágrafo, nessa ordem, precedidas pelas abreviações *Institutiones* e *Fundamenta*, respectivamente. Foram utilizadas as edições originais em latim, sendo cotejadas as traduções alemãs (respectivamente, *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit* e *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts*), feitas à época e revistas pelo próprio Thomasius. Já a *Observatio de natura legis tam divinae, quam humanae* é citada pela abreviatura *Observatio 27*, seguida do parágrafo.

superior, levando a que se considerasse a lei divina como contida no mesmo campo semântico e normativo do da lei humana. Ora, na realidade, a lei é “[...] um predicado que diz respeito à ação humana, ou, por certo, à sua relação com outros homens” (*Observatio* 27, § 2), de modo que não pode ser atribuída a Deus, um “*ens incomprehensibilis et infinitus*”.

2) Em função da riqueza semântica do conceito geral de lei, costumou-se tomar como sinônimos os vários modos ou expressões tradicionalmente vinculadas a ela: conselhos, dogmas, mandatos, preceitos etc., assim como se desconsiderarem as relações existentes em cada uma delas: entre superiores e inferiores ou entre pares (*Observatio* 27, § 3). Em resumo, a lei, no sentido amplo, deve assumir o significado mais geral de *norma*, incluindo aqui os dogmas, os conselhos, os comandos etc., ao passo que a lei, em sentido estrito, deve designar um tipo específico de norma: o *imperium* ou *Befehl*, isto é, o comando a um inferior por parte de um superior (cf. *Fundamenta*, lib. I, cap. 5, §§ 1-3). O próprio Thomasius havia proposto, nas *Institutiones*, um conceito unívoco de norma, no sentido estrito de lei como um mandamento de um superior, que faz com que o comportamento de um inferior possa ser externamente coagido (cf. *Institutiones*, lib. I, cap. 1, §§ 133-5). Seria necessário a partir de agora, portanto, complexificar o conceito de norma, até incluir e diferenciar as duas classes normativas centrais dos *Fundamenta*: o comando e o conselho.

3) Como consequência do nivelamento que fizera anteriormente, Thomasius avalia ter adotado um conceito errôneo de dever e obrigação, tendo levado em conta o conselho, ou seja, o dever ou obrigação moral interna, como privado de qualquer força vinculante. Disso resultara um modelo que apenas reconhecia como obrigação aquela que possui caráter coativo, a saber, a obrigação externa jurídica, desprezando, assim, a obrigação interna, a “*nobilissima obligationis species*”: “A partir do dito comum, segundo o qual o conselho não obriga [...], a obrigação interna, a *mais nobre espécie de obrigação*, foi claramente deixada de lado, e, pois, a obrigação geralmente aceita foi, da mesma forma, definida erroneamente.” (*Observatio* 27, § 2, grifo meu).⁸

Em resumo, da autocrítica de Thomasius resultam um conceito não reducionista de norma e, com ele, a noção de uma *obrigação interna*, a qual

⁸ Ainda sobre a correção que Thomasius afirma ter feito em relação às *Institutiones*: “Facile hinc patet, quod obligatio in lib. I. Institutiones [...] cap. 1, §§ 134-5 definita sit obligatio non in genere, sed obligatio saltem externa, et quod obligatio interna sit vinculum voluntatis aequae forte, si non fortius, quam obligatio externa. Imo prudentiores sunt, qui obligatione interna duce actiones instituunt, quam qui externa.” (*Observatio* 27, § 10).

envolve, como se verá na sequência, o medo de uma espécie particular de mal, devido à ausência em nós de uma inclinação natural pelo verdadeiro bem. Trata-se, pois, da ideia de uma *coerção interna* a que a vontade humana está sujeita.

Para o Thomasius tardio, a obrigação é, de modo geral, “[...] uma afecção da vontade em virtude da qual a vontade do homem se retrai de outra inclinação por medo do mal.” (*Observatio* 27, § 5). A centralidade da noção de obrigação para a ação humana se mede pelo pendor natural da vontade corrompida (isto é, no estado pós-queda ou pós-lapsário) em desejar o mal:

A vontade de todos os homens é por natureza inclinada ao verdadeiro mal. Ora, o mal é infinito. O verdadeiro bem é único. Portanto, como não há uma inclinação direta ao verdadeiro bem no estado de natureza corrompido <*statu naturae corruptae*> enquanto tal, e sendo toda inclinação comparativa, então se houvesse aquela inclinação, não existiria *obrigação*, mas, antes, suma *liberdade* e espontaneidade, de modo que a obrigação sempre pressupõe coerção e medo. (*Observatio* 27, § 7).

Devido ao pecado original e à natureza humana corrompida, o homem somente pode atingir o *bonum per se* por meio da revelação e da fé, e o bem relativo, concebido como um mal comparativamente menor, apenas através da obrigação, isto é, por medo e por coerção, e não de modo absolutamente espontâneo (*Observatio* 27, § 6).

Como, pois, a obrigação é uma afecção da vontade que a faz desistir de um desejo ou inclinação por medo do mal decorrente, a distinção entre obrigação interna e externa repousa numa diferenciação do próprio conceito de mal envolvido em cada uma delas:

A obrigação *interna* ocorre quando o homem cuja vontade se inclina a outra coisa teme o mal grave oriundo de uma conexão natural. A obrigação *externa* ocorre quando o homem cuja vontade é inclinada por outra coisa teme o mal grave dependente do livre arbítrio que tem o poder de inferi-lo. (*Observatio* 27, § 10).

A obrigação interna, assim, surge da consciência de que há certos males que são *naturais, independentes* da vontade humana e derivados necessariamente de uma conexão natural ou ordem imutável da natureza, imposta por Deus e reconhecida pela razão. A obrigação externa, por sua vez, surge da consciência de um mal *arbitrário* e contingente, *dependente* da vontade humana e, por

consequente, completamente *terreno*. As penas e recompensas ligadas à obrigação interna são necessárias e mais importantes, por serem estipuladas por Deus e inscritas na ordem natural das coisas por ele imposta; as penas e recompensas ligadas à obrigação externa são arbitrárias e menos importantes, por serem estipuladas pelos homens e inscritas na ordem contingente que depende de seu arbítrio.

Dessa distinção decorre uma outra, já mencionada anteriormente, a saber, entre *imperium* e *consilium*, ou comando e conselho: o primeiro corresponde ao dever ou obrigação externa, e o segundo, ao dever ou obrigação interna (cf. *Fundamenta*, lib I, cap. 4, § 62). O comando deriva da relação entre um superior, que comanda, e um inferior, que é comandado, e repousa no arbítrio coagente daquele que comanda; já o conselho deriva da relação entre iguais (*Fundamenta*, lib. I, cap. 4, § 51). Como escreve Thomasius,

[...] o conselho visa a incutir medo às paixões viciosas, mostrando que o dano oposto à própria paixão acompanha necessariamente a mesma paixão viciosa ou suscitando a esperança de uma paixão oposta àquela, e visa a suscitar a esperança de atingir a sabedoria, em parte demonstrando o ganho e a vantagem que necessariamente acompanham a sabedoria, em parte incutindo medo ao desejo <*cupidini; Begierde*> que é oposto ao anseio <*desiderio; Verlangen*> da verdadeira felicidade. (*Fundamenta*, lib. I, cap. 4, § 53).

Já o comando “[...] também visa ao mesmo, mas os danos e as vantagens que ele apresenta não acompanham natural e necessariamente as ações humanas, sendo, antes, arbitrários, isto é, inventados pelo homem.” (*Fundamenta*, lib. I, cap. 4, § 54). A diferença é que “[...] quem dá um conselho visa a persuadir e não tem força coercitiva <*vim cogendi; Gewalt zu zwingen*>; quem comanda, porém, não visa a persuadir, mas tem força coercitiva.” (*Fundamenta*, lib. I, cap. 4, § 55).

A diferença sentida no modo como cada um deles, conselho e comando, vincula o agente deriva da incapacidade de o homem, inclinado por natureza ao mal, reconhecer a conexão natural imposta por Deus às coisas. Tal incapacidade, contudo, não repousa numa falha ou deficiência do intelecto do ser humano, mas, antes, como já frisado, na corrupção de sua vontade (*Observatio* 27, § 4). Para o voluntarismo do Thomasius tardio, a vontade tem primazia em relação ao intelecto, o qual, pois, somente pode reconhecer como bem aquilo desejado pela vontade. Esta, por sua vez, está colocada na

“encruzilhada” de três paixões ou afetos elementares: volúpia <*voluptas* ou *Wollust*>, ambição <*ambitio* ou *Ehrgeiz*> e avareza <*avaritia* ou *Geldgeiz*>, as quais desviam o homem do sumo bem, a saber, a tranquilidade e a paz internas do ânimo.

Diferentemente do que acontecia numa obra de transição entre as *Institutiones* e os *Fundamenta*, o *Ausübung der Sittenlehre*, onde Thomasius acreditava que toda tentativa de melhoramento moral do homem e todo esforço de combater o vício eram vãos sem recurso à fé, nos *Fundamenta*, ele reconhece a possibilidade de uma *emendatio moralis* do homem ainda por vias seculares (cf. *Fundamenta*, lib. I, cap. 2, § 63, em que Thomasius reconhece o erro que cometera no *Ausübung*). É o *sábio* que, conhecendo a norma moral por meio do uso da *recta ratio* e sabendo moderar as paixões ou afetos elementares, consegue que sua vontade não corrompa a atividade do intelecto, harmonizando seus afetos e visando ao sumo bem, a saber, a tranquilidade e a paz do ânimo. É ele quem, pois, deve aconselhar os estultos a buscarem a paz exterior e interior, por meio da moderação das paixões.⁹

Nesse contexto, como Thomasius escreve, no Capítulo Preambular dos *Fundamenta*, a distinção entre obrigação interna e externa é base para a distinção entre honesto, justo e decoro (*Fundamenta*, Cap. prooemiale. § 12). Deixando aqui de lado o decoro, “[...] o justo se opõe ao mal extremo, do qual se pode dizer injusto. O honesto é o próprio bem eminente, cujo oposto é o torpe, decerto é torpe sucumbir (mesmo que com dor) aos apetites <*cupiditatibus; Begierden*>.” (*Fundamenta*, lib. I, cap. 4, § 89). O justo é regulado pelo comando, pela obrigação externa, a qual, por meio da coerção e do medo da punição terrena, proíbe a perturbação da paz externa. O honesto é regulado pelo conselho, pela obrigação interna, que, mediante a esperança da recompensa divina, prescreve a obtenção da paz interna. Segundo Thomasius, a lei natural *stricto sensu* é aquela que concerne à obrigação externa e, pois, o *justo*, cujos preceitos combatem o “mal extremo”, isto é, a perturbação da paz externa, sem a qual os estultos sequer poderiam ser guiados pelos sábios e, assim, a própria humanidade perceria:

⁹ “[B]uscando levar os estultos de uma condição de infelicidade a uma de felicidade, a norma dos sábios se refere a três princípios fundamentais: a procurar a paz interna, ou seja, a moderar a estultice das três paixões primárias; a promover a paz externa por meio de ações pacíficas; e a evitar a perturbação da tranquilidade externa com a omissão das ações que perturbam a convivência pacífica.” (*Fundamenta*, lib. I, cap. 4, § 73). Tratamos do sábio thomasiense e de seu papel no Estado em Trevisan (2016).

A lei natural denota sempre os princípios das coisas morais <*moralia*> que dizem respeito ao bom *externo* e às regras do *justo*, ou seja, os deveres dos homens *para com os demais*; assim, dos negócios em que, *per se*, perturba-se a socialidade ou a paz externa é dito [serem] males *absolutos* [ou extremos]. (*Observatio* 27, § 52).¹⁰

Em função de a paz externa ser uma condição necessária, mas não suficiente, para a busca e obtenção da paz interna, as regras do justo são mais “urgentes” do que as do honesto, e, assim, podem ser coagidas. No entanto, numa hierarquia de valor moral, são as regras do honesto que ganham precedência: elas são as mais “nobres”, por guiarem o homem ao bem completo:

As regras do justo são mais necessárias, pois sem [elas] o gênero humano estaria perdido [...]. As regras do honesto têm uma natureza mais excelente e nobre, pois conduzem os homens ao sumo grau de felicidade [a saber, a paz interna – DKT] e sem tais preceitos ninguém pode ser verdadeiramente sábio. (*Fundamenta*, lib. I, cap. 6, § 79).

Resumindo o que foi exposto até aqui: para Thomasius, o justo repousa em uma obrigação externa, por intermédio do comando (*imperium* ou *Befehl*), o qual, por ser estritamente necessário para a conservação da paz externa, é externamente coercitível através de penas ou sanções; já o honesto repousa somente numa obrigação interna, por meio do conselho (*consilium* ou *Ratschlag*), que não pode ser externamente coagido. A coercitividade externa, por conseguinte, é o critério pelo qual justo e honesto, comando e conselho se distinguem. Pelo fato de o intelecto não ter influência sobre a vontade, a obrigação é remetida ao arranjo das inclinações do homem, à coerção (psicológica) pelo medo das penas e pela esperança das recompensas. A obrigação surge apenas com a pena ou recompensa ligada à norma e somente tem sentido em virtude de a vontade humana ser corrompida e não desejar naturalmente o bom. Ela é uma reação afectiva da vontade, uma reação a uma relação ou dada naturalmente (por Deus) ou arbitrariamente produzida (pelo homem) entre norma e punição ou recompensa. Apenas na obrigação externa jurídica, ligada ao justo e ao comando, a coerção psicológica sentida pela vontade se torna coação física para o cumprimento da norma; na obrigação interna ética, ligada ao honesto e ao conselho, a coerção psicológica sentida

¹⁰ Cf. *Fundamenta*, lib I, cap. 6, § 79: “As regras do justo são mais necessárias, pois sem elas o gênero humano estaria perdido e os estultos não poderiam ser conduzidos para a vida da sabedoria.”

pela vontade não pode se tornar uma coação física para o cumprimento da norma.

Note-se, para finalizar, que Thomasius realiza, na *Observatio* e nos *Fundamenta*, uma reviravolta na relação entre obrigação externa e interna, ou entre *ius perfectum* e *ius imperfectum*, a qual prevalecia desde Grotius e que o próprio Thomasius ainda apresentava, nas *Institutiones*. Nestas lê-se:

Primeiro, *direito* é dividido em *perfeito*, que Grotius denomina *faculdade*, e *imperfeito*, ou, de acordo com ele, uma *aptidão*. O *primeiro* é o poder pelo qual eu posso coagir outrem que não quer satisfazer sua obrigação a realizar o que é devido. O *segundo*, pelo contrário, é aquele no qual a realização da obrigação é deixada à vergonha e à consciência moral da pessoa que tem a obrigação correspondente ao direito. (*Institutiones*, lib. I, cap. 1, § 104).

Para o Thomasius das *Institutiones*, o direito ou obrigação perfeita se configura como uma obrigação passível de ser coagida, ao passo que o direito ou obrigação imperfeita não pode ser coagida, sendo objeto de *pudori ac conscientiae* daquele que deve realizar algo, como, por exemplo, no caso da relação entre súdito e superior, o qual tem uma obrigação imperfeita para com seus comandados (*Institutiones*, lib. I, cap. 1, § 111). Ou seja, não há propriamente coerção e, assim, obrigação em sentido estrito relativamente aos deveres imperfeitos. O Thomasius dos *Fundamenta* recusa explicitamente a divisão grotiana do direito em perfeito e imperfeito (*Fundamenta*, lib. I, cap. 5, § 13) e também a divisão tradicional da obrigação em perfeita e imperfeita. Segundo ele, “[...] não existe nenhuma obrigação imperfeita. Como a obrigação interna é mais perfeita do que aquela externa, ela não pode ser definida como imperfeita e a outra como perfeita.” (*Fundamenta*, lib. I, cap. 5, § 14).

Assim, com a mudança realizada na *Observatio*, a *nobilissima obligationis species*, ou seja, a obrigação interna baseada no conselho, e não no comando, torna-se *protótipo de toda forma de obrigação* e, não coincidentemente, a obrigação “própria do sábio”, “[...] pois ele teme o mal necessário e espera o bem necessário” (*Fundamenta*, lib. I, cap. 4, § 64), isto é, o mal e bem divinos (e não os humanos, como no caso da obrigação externa) (*Fundamenta*, lib. I, cap. 4, § 63). O ser humano apenas atinge plenamente o “sumo bem” (*Fundamenta*, lib. I, cap. 6, § 72) na obediência às regras do honesto, ou seja,

na adesão à obrigação interior, aquela que mais bem equaliza a relação entre intelecto e vontade, por um lado, e a moderação das paixões humanas, por outro. Como Thomasius escreve, “[...] *nós nos definimos como obrigados a nós mesmos e assim [...] impomos uma lei a nós mesmos <legem ponamus nobismet ipsis>.*” (*Fundamenta*, lib. I, cap. 5, § 18, grifo meu). Como se sabe, tal noção de uma lei autoimposta ou, se se deseja, *autônoma* é retomada e tornada célebre por Kant.

2 A DOCTRINA DOS DEVERES NO *JUS NATURAE LATE DICTUM* – A METAFÍSICA DOS COSTUMES NO QUADRO PÓS-THOMASIANO

A distinção thomasiana entre obrigação interna e obrigação externa como pertencentes, respectivamente, à ética e ao direito foi retomada e aprofundada por uma série de autores, antes de chegar à sua formulação canônica em Kant e encontrar sua culminação histórica na derrocada da tradição jusnaturalista, no século 19. Com tal distinção, Thomasius se volta contra duas compreensões da relação entre ética e direito: a da chave aristotélica da *prudencia architectonica* e a dos *officia humanitatis, seu charitatis* de parte da tradição jusnaturalista secular.

Em outras palavras, com Thomasius, direito e ética começam a ser diferenciados de acordo com os pares conceituais coercitividade e não coercitividade, obrigação interna e obrigação externa – portanto, não mais como (à moda da tradição aristotélica anterior a Thomasius) uma “[...] doutrina geral do dever (direito natural) e uma doutrina particular da prudência (ética), por conseguinte, entre teoria normativa <Normtheorie> e instrução prática <praktische Anweisung>” (SCHNEIDERS, 1971, p. 316), ou, ainda (como ainda ocorria no interior da tradição do direito natural secular, por exemplo em Pufendorf e mesmo em Wolff), segundo a concepção dos deveres jurídicos como uma mera classe de deveres para com os outros, a saber, a classe dos deveres coercitivos ou perfeitos, em oposição a deveres de amor e de humanidade, que podiam tornar-se externamente coercitíveis, caso o legislador assim o desejasse (SCHNEIDERS, 1971, p. 320-321).

É Thomasius quem torna os deveres jurídicos uma classe normativa *autônoma*, a partir da clivagem entre obrigação externa e obrigação interna – esta, sem depender diretamente de Deus, ganha dignidade própria e, assim, a coercitividade externa torna-se a marca distintiva dos deveres jurídicos. Ora, qualquer leitor da *Metafísica dos Costumes* de Kant sabe que a divisão da

obra se baseia em tal oposição interno/externo, coercitível/não coercitível: a doutrina do direito diz respeito à obrigação externa e a deveres externamente coercitíveis, enquanto a doutrina da virtude, à obrigação interna e a deveres externamente não coercitíveis. Contudo, antes de passar à *Metafísica dos Costumes*, cumpre mencionar como tal distinção entre obrigação externa e obrigação interna chega a Kant, através de dois autores em que baseou suas preleções sobre filosofia prática e direito natural: respectivamente, Alexander Baumgarten e Gottfried Achenwall.

Baumgarten – cujo pensamento foi inspirado por Henrich Köhler, um aluno de Thomasius (RÜPING, 1968, p. 130; SCATTOLA, 2008; SCHWAIGER, 2008) – concebe a filosofia prática como a ciência das obrigações <*obligatia*> do homem, na medida em que elas podem ser conhecidas sem a fé (*Initia*, § 1).¹¹ E essas obrigações seriam divididas conforme o quadro thomasiano: internas e externas (*Initia*, § 56), amparadas, respectivamente, numa coerção moral interna (*Initia*, § 51) e externa (*Initia*, § 52). Segundo Baumgarten, “[...] a ética seria a ciência das obrigações *internas* de um homem no estado natural” (*Ethica*, § 1), já o direito, ao menos aquele estrito (*externum, cogens, plenum, perfectum* – *Initia*, § 64), diria respeito a uma obrigação *exterior*, baseada numa coerção moral exterior impulsionada pelo medo (*Initia*, § 52). O que definiria a obrigação exterior em oposição à interior seria a possibilidade de, por meio dela, ser *extorquida* uma determinação livre do sujeito por parte de outrem permitido a fazê-lo:

A obrigação a uma determinação livre por extorsão <*extorsio*> permitida a um outro homem é exterior (completa, perfeita); as outras obrigações são as obrigações interiores (menos completas, imperfeitas) [...]. Nós somos obrigados interiormente, se e na medida em que uma determinação livre, à qual nós somos obrigados, não nos é apresentada como extorquível. (*Initia*, § 56).

Todavia, Baumgarten prossegue, é equivocado considerar a obrigação externa, devido a seu caráter perfeito, como sempre mais forte que a obrigação interna. Segundo ele, a obrigação externa “[...] não pode jamais existir sem a obrigação interior; ora, a obrigação interior tem frequentemente lugar sem a obrigação externa.” (*Initia*, § 57). Para ele, por conseguinte, a obrigação

¹¹ As obras *Initia philosophiae practicae* e *Ethica philosophica* de Baumgarten serão citadas com as abreviaturas *Initia* e *Ethica*, respectivamente, seguidas do parágrafo.

interna, assim como ocorria em Thomasius, caracteriza-se como a *nobilissima obligationis species*.

Achenwall – que, de acordo com Rüping (1968, p. 131), representaria a “[...] síntese mais palpável de elementos wolffianos e thomasianos” – acolhe as noções de Thomasius sobre deveres internos e externos, bem como a coercitividade como marca distintiva de direito em relação à ética. Achenwall identifica obrigação moral com obrigação interna, e obrigação jurídica com obrigação externa:

A obrigação jurídica, em decorrência de cuja violação compete a faculdade aos homens de usar de forma lícita a força contra aqueles que a violam, ou, ainda, [a obrigação] que se dá através do medo da coerção humana, é denominada *obrigação externa*. A obrigação, pois, seja ela natural ou positiva, que pode ser distinguida da obrigação jurídica é a que se dá por medo das punições divinas, é a obrigação moral, e, nessa medida, a obrigação moral é chamada *obrigação interna*. Portanto, obrigação moral e interna é uma e a mesma. (*Prolegomena*, § 112).¹²

Decerto, prossegue Achenwall, quanto à ação exigida, a obrigação moral/interna pode coincidir com a obrigação jurídica/externa. Contudo, a obrigação meramente interna e a obrigação meramente externa, os “tipos ideais” de cada uma delas, são as seguintes: “[...] a obrigação interna é chamada, pois, de obrigação no fórum divino (interno), assim como a obrigação externa no fórum humano (externo).” (*Prolegomena*, § 112). Trata-se, no limite, portanto, de obrigações que resultam do medo das penas a serem atribuídas à transgressão das ações prescritas por ambas as modalidades de obrigação:

Uma obrigação jurídica que é produzida pelo medo da coerção humana, i.e., pela qual um homem é obrigado a um homem, é chamada uma *obrigação externa* (uma obrigação no tribunal humano ou externo); uma [obrigação] que é produzida pelo medo da punição divina, i.e., pela qual um homem é obrigado a Deus, é chamada uma *obrigação interna* (uma obrigação no tribunal divino ou interno, no tribunal da consciência moral). (*Ius naturae*, I, § 49).

A ética seria a ciência das obrigações internas, ou seja, o conhecimento das leis naturais imperfeitas e, pois, filosofia moral em sentido estrito, ao passo

¹² As obras *Ius naturae in usum auditorum* e *Prolegomena iuris naturalis* de Achenwall serão citadas com as abreviaturas *Ius naturae* e *Prolegomena*, respectivamente, seguidas pelo número do livro (no caso do *Ius naturae*) e do parágrafo.

que o direito (perfeito) seria o conhecimento das leis naturais perfeitas e, por isso, direito natural em sentido estrito (*Ius naturae*, I, §§ 26, 36 e 51).

Para esses autores, a oposição entre obrigação externa e obrigação interna como base para a distinção entre direito e ética é a divisão central da filosofia moral compreendida em sentido lato – isto é, segundo essa tradição, a divisão central do *ius naturae latu sensu*. Assim como Kant compreendia sua metafísica dos costumes como uma *Sittenlehre* ou *philosophia moralis* em sentido amplo (MS, AA 06: 379), Thomasius concebe o *jus naturae late dictum* como o conjunto completo da filosofia moral, incluindo a ética, a política e o direito como *jus naturae* em sentido estrito:

[O] direito natural *late dictum* compreende toda a filosofia moral, isto é, a ética e a política. A ética, decerto, apresenta os princípios do honesto, e a política, os princípios do decoro. O direito natural *stricte dictum*, pelo contrário, ao apresentar particularmente os princípios do justo e do injusto, distingue-se sensivelmente da ética e da política. (*Fundamenta*, lib. I, cap. 5, § 58).¹³

Essa mesma noção de um *jus naturae late dictum* como o conjunto da filosofia moral, à qual pertencem tanto o direito (estrito) como a ética, é retomada por Baumgarten:

O direito natural no sentido mais lato possível <*Jus naturae latissimum*> compreende todas as leis naturais [...] [isto é], as leis absolutamente necessárias físicas, psicológicas [...], e as leis morais, interiores e exteriores [...]. O direito natural em um sentido mais lato <*jus naturae latius dictum*> é o conjunto das leis naturais que obrigam o homem [...]. E é dito da filosofia prática considerada objetivamente [...] que ela compreende as leis morais naturais, tanto interiores quanto exteriores. Uma parte deste direito, a saber, o conjunto das leis naturais exteriores, ou seja, as leis coercíveis <*cogentium*>, é o direito natural em sentido estrito <*jus naturae stricte dictum*> (coercível, exterior), que se distingue dos conselhos e das leis interiores e persuasivas [...] (*Initia*, § 65).

Como a filosofia moral, em seu conjunto, é compreendida como um direito natural em sentido amplo, não estranha que ela seja concebida, como

¹³ Cf. *Fundamenta*, lib. I, cap. 5, § 30: “O direito natural [...] é tomado em sentido lato, na medida em que inclui todos os preceitos morais que derivam da sã razão, sejam estes as regras do justo ou as do honesto e do decoro, ou em sentido estrito, como os preceitos do justo, já que se distingue do honesto e do decoro.”

em Kant, enquanto um sistema de *obrigações e deveres* que se dividem, por sua vez, em obrigações *externas e internas* e em deveres *jurídicos e éticos*.

Essas são apenas algumas provas de que Kant, ao menos no que diz respeito ao quadro conceitual básico e à sua terminologia, ainda se movia no campo do direito natural secular – e, mais especificamente, da tradição aberta por Thomasius. Como afirma Werner Schneiders (1971, p. 336),

[...] na elaboração da distinção entre direito e moral, assim como na preservação de sua unidade, Kant parte tanto histórica como conceitualmente de um sistema de conceitos desenvolvido por Thomasius e a partir dele. A distinção de legalidade e moralidade desenvolve a distinção de deveres jurídicos e morais coercitivos e não-coercitivos. No seu sistema conceitual, que surgiu de seus debates com Baumgarten e Achenwall, Kant faz uso da distinção usual entre interno e externo, coercível e não-coercível, perfeito e imperfeito.

Com efeito, Kant concebe sua *Metafísica dos Costumes* de 1797 como um “*sistema da doutrina universal dos deveres*”, o qual se divide, por sua vez, “[...] no sistema da doutrina do direito (*ius*), que é adequada para as leis externas, e [no sistema] da doutrina da virtude (*ethica*), que não é adequada para elas.” (MS, AA 06: 379). De resto, assim como Thomasius, Kant denomina os deveres de virtude como *officia honestatis* e os deveres jurídicos como *officia iuris* ou *iusti* (p.ex. MS, AA 06: 394; V-MS/Vigil, AA 27: 582). A separação entre direito e ética e de seus respectivos deveres se dá com base na exterioridade e interioridade das respectivas legislações. Na visão de Kant, uma legislação qualquer deve possuir dois elementos: por um lado, uma *lei* que determina uma certa ação como devida, isto é, como conforme a um dever estipulado pela lei, e, por outro, um *móbil* <*Triebfeder*>, o qual prescreve de que maneira a lei deve ser seguida ou, ainda, a motivação para que o dever estipulado pela lei seja cumprido pelo agente.

Em outras palavras, toda legislação fornece um parâmetro normativo, tanto *objetivo* (lei) como *subjetivo* (móbil), para a realização de determinadas ações (MS, AA 06: 218). De acordo com essa visada, a ética se opõe ao direito, não tanto pelas ações prescritas objetivamente, que, por certo, podem ser exteriores e coincidirem em ambas as legislações; o que distingue a legislação jurídica da legislação ética é o móbil exigido, a motivação que conduz o agente a agir em conformidade ao dever estipulado pela lei. À diferença das legislações, correspondem dois diferentes modos de obrigação,

a saber, o modo de obrigação ética, relativo à liberdade interna, e o modo de obrigação jurídico, relativo à liberdade externa. Realizar ações, pois elas são deveres, significa “[...] não ter em conta nenhum outro móbil, [trata-se de um comando] que pertence apenas à legislação *interior*.” (MS, AA 06: 220). Ou seja, na legislação ética, ocorre um modo de obrigação distinto daquele presente na legislação jurídica; trata-se de uma *autocoerção* ou *coerção interna* (cf. MS, AA 06: 394), muito embora a ação realizada, isto é, a matéria da obrigação, possa ser semelhante àquela requerida pela legislação jurídica. Esta, por sua vez, pelo fato de não exigir que a própria ideia de dever sirva de móbil para o arbítrio, envolve uma *coerção externa*, isto é, a ação requerida pode ser externamente imposta, o agente pode ser coagido por outrem a realizá-la.

Bem entendido, é possível estar obrigado de duas formas distintas a realizar uma mesma ação: relativamente à mesma matéria da obrigação (à ação praticamente necessária), posso estar sujeito a duas formas de obrigação (ao modo de obrigação ética ou interna, ou ao modo de obrigação jurídica ou externa). A esse respeito, o conhecido exemplo de Kant é ilustrativo: um determinado sujeito pode cumprir um contrato (a ação praticamente necessária), seja por medo das sanções juridicamente estabelecidas ligadas à conduta contrária (modo de obrigação jurídica), seja porque ele acredita que fazê-lo é um dever ao qual assente (modo de obrigação ética) (MS, AA 06: 220). Em suma, um mesmo dever pode ser cumprido conforme uma coerção exterior ou interior, ou seja, uma “[...] coerção universalmente recíproca que está necessariamente de acordo com a liberdade” externa de todos (MS, AA 06: 232), ou uma “autocoerção <*Selbszwang*> [...] segundo o princípio da liberdade interna” (MS, AA 06: 394) – no primeiro caso, trata-se da legislação jurídica e, no segundo, da legislação ética: “O conceito de dever é em si já o conceito de uma necessidade (coerção) do arbítrio livre pela lei, sendo que esta coerção pode ser exterior ou autocoerção.” (MS, AA 06: 379).

Vê-se, aqui, uma pequena mostra da filiação – implícita, ressalte-se – de Kant à clivagem thomassiana entre obrigação interna e obrigação externa, como base normativa para a diferenciação entre ética e direito no quadro de sua doutrina de deveres. É certo que, ao enfatizar as continuidades, passei ao largo das inúmeras rupturas que Kant realiza – implícita e explicitamente, ressalte-se – no quadro dessa tradição. A noção de obrigação interna não mais se dirige a Deus como legislador ou criador da ordem natural, mas, antes, à própria racionalidade do agente moral. Da mesma maneira, na exigência de obrigação interna como autocoerção, não se apela expressamente à consciência

moral ou ao fórum interno/divino – ao menos, decerto, no momento de fundamentação da necessitação sentida pelo agente, embora persistam traços significativos dessa matriz forense em outros momentos da filosofia prática kantiana (cf. TREVISAN, 2018). Elucidar o enraizamento da filosofia prática kantiana nas inúmeras e extensas discussões do jusnaturalismo da *Aufklärung* auxilia a compreender como criação ou “invenção” kantiana da “[...] concepção de moralidade como autonomia” (SCHNEEWIND, 1998, p. 3) não se deu *ex nihilo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, mencionemos uma especificidade da doutrina kantiana dos deveres que poderia muito bem ser definida como uma *aporia*. Em sua *Metafísica dos Costumes*, Kant rompe com a dicotomia tradicional entre deveres perfeitos coercitíveis externos e deveres imperfeitos não coercitíveis internos, introduzindo uma nova classe de deveres em sua ética, ou melhor, na *Doutrina da Virtude: os deveres perfeitos não coercitíveis internos*,¹⁴ isto é, deveres perfeitos para consigo mesmo (MS, AA 06: 421-444), como, por exemplo, a proibição do suicídio. À luz do contexto jusnaturalista herdado por Kant, tais deveres parecem ocupar um não lugar.

Ora, como destacado acima, uma *Doutrina do Direito* lida com deveres que podem ser externamente coagidos, enquanto uma *Doutrina da Virtude* lida com deveres que não podem ser externamente coagidos, e os deveres que podem ser externamente coagidos são sempre deveres perfeitos, os quais exigem a comissão ou omissão de determinadas ações. Segundo esse critério, a *Doutrina da Virtude* teria, pois, apenas deveres imperfeitos, que não podem ser externamente coagidos. Como então ela poderia ter também deveres perfeitos, que exigem a omissão de determinadas ações (p. ex., do suicídio), mas que não podem ser externamente coagidas?

Trata-se, pois, de uma aparente excrescência sistemática na divisão dos deveres que, de alguma maneira, demorou a ser devidamente elaborada por Kant e que, ademais, se vincula a outra peça doutrinal de difícil encaixe sistemático: o *direito jurídico interno* (MS, AA 06: 237). Na *Metaphysik der*

¹⁴ Kant insinua isso já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Na conhecida exposição da divisão entre deveres perfeitos e imperfeitos, na segunda seção da *Fundamentação*, Kant afirma estar indo “[...] contra a terminologia adotada nas escolas”, ao definir os deveres perfeitos como aqueles que “[...] não permitem exceção” (GMS, AA 04: 421) e não, portanto, exclusivamente como deveres (externamente) coercitíveis.

Sitten Vigilantius, datada do semestre de inverno de 1793/1794, Kant trata dos deveres perfeitos para consigo mesmo, no interior de uma legislação jurídica. Os deveres de não suicidar-se, de não prostituir-se etc. são derivados do *honeste vive* entendido como a proteção da personalidade jurídico-moral e do fim da humanidade em si mesmo (V-MS/Vigil, AA 27: 592ss; esp. 600). Já na *Metafísica dos Costumes*, o *honeste vive* parece restringir-se à afirmação do valor intrínseco da própria pessoa na relação com os *outros*, não na relação consigo mesmo.

De forma paradoxal, o dever jurídico interno, o *honeste vive*, não é um dever externamente coagido e tampouco um dever interno de virtude – trata-se, se se deseja, de um *dever jurídico para consigo mesmo não coercível*¹⁵ ou, ainda, uma certa obrigação jurídica interna (ou auto-obrigação) relacional, a qual, assim como a autocoeção ética, é condição de possibilidade da obrigação de modo geral (cf. MS, AA 06: 417). O “direito da humanidade em nossa própria pessoa” (MS, AA 06: 240) é descrito, nos *Trabalhos Preparatórios para a Doutrina da Virtude*, como “[...] precedendo todas as outras obrigações” e “[...] condição suprema de todas as leis do dever”:

[O] livre arbítrio da pessoa permanece propriamente sob a ideia de sua personalidade [...] e essa obrigação para consigo mesmo pode, pois, também denominar-se o direito da humanidade em nossa própria pessoa, o qual precede todas as outras obrigações. [O] direito da humanidade em nossa própria pessoa não pertence, pois, à *Doutrina da Virtude*, pois [ele] não exige que a ideia do dever para consigo mesmo seja ao mesmo tempo o móbil das ações: porém, ele é a condição suprema de todas as leis do dever, pois o sujeito, de outro modo, deixaria de ser um sujeito dos deveres (pessoa) e teria de ser contado entre as coisas. Se, pois, a autorização para dispor de objetos segundo o arbítrio chama-se o direito em geral, então a [autorização de dispor] da própria pessoa é limitada mediante o direito da humanidade em nós mesmos, ao qual não nos é permitido causar dano e cujo apreço <*Hochachtung*> não pertence à *Doutrina da Virtude*, mas, antes, à *Doutrina do Direito* enquanto mera condição limitante. (VATL, AA 23: 390-391).

¹⁵ Sobre isso, Hirsch nota que, “[...] com o dever do *honeste vive* e com os deveres perfeitos para consigo mesmo na *Doutrina da Virtude*, Kant aponta para uma classe própria de deveres, de deveres jurídicos não-coercíveis.” (2017, p. 197). O autor argumenta que a coercitividade deve ser marca de todo dever perfeito, incluindo os deveres jurídicos internos e os deveres éticos perfeitos para consigo mesmo, de modo que, mesmo os deveres jurídicos internos, ligados ao *honeste vive*, e os deveres éticos perfeitos para consigo mesmo, devem ser incluídos na legislação jurídica externa (HIRSCH, 2017, p. 199; p. 202).

A *quaestio crucis* de se, nessa aporia sistemática representada pelo direito da humanidade em nossa própria pessoa ,encontra-se, em plena *Doutrina do Direito*, alguma espécie de enganche ético (*contra* GEISMANN, 2006, p. 112ss) e, pois, a *nobilissima obligationis species*, deve ser, contudo, tema de uma futura investigação.

TREVISAN, D. K. The metaphysics of morals as a system of duties: the distinction between right and ethics in Thomasius and Kant. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 105-126, Jul./Set., 2023.

Abstract: This paper presents a brief contribution to the study of the historical sources of Kant's practical philosophy, discussing the Kantian project of a metaphysics of morals as a doctrine of duties in the context of German natural law of the 17th and 18th centuries. At first, Christian Thomasius' distinction between internal and external obligation is exposed as the basis for the differentiation between legal duties and ethical duties. Then the Kantian opposition between a doctrine of right and a doctrine of virtue is discussed against the background of Alexander Baumgarten's and Gottfried Achenwall's reception of Thomasius.

Keywords: Kant. Thomasius. Natural Law. Right. Ethics.

REFERÊNCIAS

ACHENWALL, G. **Ius naturae in usum auditorum**. 5. ed. Göttingen: Bossiegel, 1763.

ACHENWALL, G. **Prolegomena iuris naturalis**. 2. ed. Göttingen: Bossiegel, 1767.

ACHENWALL, G. **Prolegomena to Natural Law**. Groningen: University of Groningen Press, 2020a.

ACHENWALL, G. **Natural Law**. A Translation of the Textbook for Kant's Lectures on Legal and Political Philosophie. London & New York: Bloomsbury Academic, 2020b.

AICHELE, A. Sive vox naturae sive vox rationis sive vox Dei? Die metaphysische Begründung des Naturrechtsprinzips bei Heinrich Köhler, mit einer abschließenden Bemerkung zu Alexander Gottlieb Baumgarten. **Jahrbuch für Recht und Ethik**, v. 12, p. 115-135, 2004.

BAUMGARTEN, A. G. **Ethica philosophica**. Halle: [Nabu Press 1751.

BAUMGARTEN, A. G. **Initia philosophiae practicae**. Halle: [Nabu Press, 1760.

BAUMGARTEN, A. G. **Baumgarten's Elements of First Practical Philosophy. A Critical Translation with Kant's Reflections on Moral Philosophy.** London & New York: Bloomsbury Academic, 2020.

DIONI, G. Introduzione. In: THOMASIU, C. **I Fondamenti del Diritto di Natura e delle Genti.** Milano: Franco Angeli, 2003.

FISCHER, K. **Geschichte der neuern Philosophie.** Bd III. Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung. 2a Ed. Rev. Heidelberg: Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann, 1869.

GEISMANN, G. Recht und Moral in der Philosophie Kants. In: **Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics**, v. 14, Themenschwerpunkt: Recht und Sittlichkeit bei Kant/Law and Morals for Immanuel Kant, p. 3-124, 2006.

HENRICH, D. Über Kants früheste Ethik. **Kant-Studien**, v. 54. p. 404-431, 1963.

HENRICH, D. Kant and Hutcheson. In: AMERIKS, K.; HÖFFE, O. (org.). **Kant's Moral and Legal Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HIRSCH, P-A. **Freiheit und Staatlichkeit bei Kant.** Die autonomietheoretische Begründung von Recht und Staat und das Widerstandsproblem. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.

HUGO, G. **Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts.** 4. ed. Berlin: August Mylius, 1819.

KANT, I. **Gesammelte Schriften:** herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.

KERSTING, W. Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit'. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts. **Kant über das Recht.** Paderborn: Mentis, 2004.

RÜPING, H. **Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule.** Bonn: Röhrscheid, 1968.

SCATTOLA, M. Die Naturrechtslehre Alexander Gottlieb Baumgartens und das Problem des Prinzips. **Aufklärung**, v. 20, Themenschwerpunkt: Alexander Gottlieb Baumgarten sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus, p. 239-265, 2008.

SCHMUCKER, J. **Die Ursprünge der Ethik Kants.** Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1961.

SCHNEEWIND, J. **The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

SCHWAIGER, C. Baumgartens Ansatz einer philosophischen Ethikbegründung. **Aufklärung**, v. 20, Themenschwerpunkt: Alexander Gottlieb Baumgarten sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus, p. 219-237, 2008.

THOMASIIUS, C. *Observatio XXVII. In: Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium*, Tomos VI, Halae Magdeburgicae, 1702.

THOMASIIUS, C. *Institutiones jurisprudentia divinae libri tres* (1688). Halle : 1730. repr. Aalen: Scientia, 1963.

THOMASIIUS, C. *Fundamenta juris naturae et gentium*. (1705). Halle: 1718. repr. Aalen: Scientia, 1970.

THOMASIIUS, C. *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelehrtheit*. Halle, 1709. repr. Band 4 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a]: Georg Olms Verlag, 2001.

THOMASIIUS, C. *Grundlehren des Natur - und Völkerrechts*. Halle, 1709. repr. Band 18 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a]: Georg Olms Verlag, 2003.

TREVISAN, D. K. Esclarecimento e absolutismo. As aporias do direito natural de Christian Thomasius. *Filosofia*. Revista da Faculdade de Letras Universidade do Porto, v. 33, p. 287-303, 2016.

TREVISAN, D. K. O Papel da Consciência Moral na Doutrina Kantiana dos Deveres e na Religião. *Kant e-Prints (on-line)*, v. 13, p. 56-73, 2018.

TREVISAN, D. K. *A Metafísica dos Costumes*. A Autonomia para o Ser Humano. 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2019.

TREVISAN, D. K. Christian Thomasius e a Reformulação Universitária na Aufklärung. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25, p. 255-270, 2020.

Recebido: 25/10/2022

Accito: 21/02/2023

'OHNE GEWALT'. JUSTICIA Y DISLOCACIÓN EN EL PROYECTO 'GEWALT' DE 1921 Y 'KAFKA' DE 1934 DE WALTER BENJAMIN¹

Diego Fernández H.²

Resumen: Las relaciones entre “Para una crítica de la violencia” (1921) y la obra de Franz Kafka han sido bien establecidas por parte de diversos estudios críticos dedicados a Walter Benjamin. Sin embargo, llama poderosamente la atención que el propio Benjamin, en pleno conocimiento ya en 1921 de la obra del escritor checo, se privara de toda referencia a la obra de Kafka en dicho ensayo, y, más ampliamente, en cualquiera de los múltiples productos aledaños que componen el proyecto en torno a la violencia. En el presente artículo nos proponemos examinar un conjunto de nociones (*Entstellung*, *Entsühnung*, *Zurechstellen*) que permiten establecer una relación conceptualmente mediada entre el ensayo de 1921 y los textos que Benjamin dedica a Kafka en el contexto de los años '30. Esta relación nos retrotrae, a su vez, al único lugar en el que Benjamin lleva a cabo un tratamiento autónomo sobre la “categoría de la justicia”, en 1916, que identifica – tal como ocurrirá dieciocho años más tarde, en el ensayo sobre Kafka de 1934 – el *locus* de la justicia en la “no violencia”, descomponiendo de ese modo, el nudo que liga de manera acaso indiscernible las nociones de “mesianismo” y “violencia” al interior de la tradición judía.

Palabras clave: Dislocación. Justicia. Violencia. Des-expiación. Reparación.

¹ El presente artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto FONDECYT Iniciación n° 11230290 de ANID - Chile. Una versión tentativa y preliminar del artículo fue presentada en el *Ent-Colloquium*, que tuvo lugar telemáticamente en diciembre de 2021. Deseo agradecer los comentarios y observaciones de Mariana Dimópulos, Matías Bascuñán y Pablo Oyarzun.

² Profesor Asistente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, Santiago – Chile.
 <https://orcid.org/0000-0001-6254-7720>. E-mail: diego.fernandezh@mail.udp.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p127>



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

INTRODUCCIÓN, CIRCA 1921, CIRCA 1934

Entre las múltiples y célebres lecturas contemporáneas de “Zur Kritik der Gewalt” [ZKG] (1921) de Walter Benjamin – las lecturas que, desde distintos ángulos, han contribuido a la celebridad del ensayo – cabe constatar la curiosidad de que en ellas rara vez se omite la mención a algún pasaje de la obra de Franz Kafka. Por regla general, se trata de referencias a *El proceso* o “Ante la Ley”, es decir, al Kafka temprano. Tal es el caso – se sabrá reconocer la envergadura de los ejemplos – de *Homo Sacer* de Giorgio Agamben (2006, p. 68-73), de “Prénom de Benjamin” de Jacques Derrida (1994, p. 89), y de “Walter Benjamin and the Critique of Violence” de Judith Butler (2012, p. 94-96). Un largo listado podría complementar esta suerte de gesto común entre los lectores contemporáneos de ZKG, quienes suelen identificar, traducir o vincular de forma más o menos espontánea alguna problemática del ensayo de 1921 a través de una referencia a la obra del escritor checo.

Sin embargo, este gesto contrasta fuertemente con el del propio Benjamin, quien por razones obvias habría estado en las mejores condiciones para establecer y abundar en este vínculo. En carta del 21 de julio 1925 dirigida a Gershom Scholem, Benjamin le manifiesta a su amigo una profunda admiración por Kafka, señalando que ya “hace diez años” (es decir, hacia 1915) se había persuadido de que “Ante la Ley” (es decir, y según decíamos, uno de los textos predilectos con los que se ha establecido la relación entre Kafka y ZKG) constituía “[...] una de las mejores obras breves jamás escritas en lengua alemana.” (1991a, p. 63). Resulta cuanto menos llamativo, entonces, que Benjamin omita toda mención a la obra de Kafka en el ensayo publicado pocos años más tarde (1921), y más ampliamente la nula mención al escritor en el conjunto de producciones aledañas que constituyen, truncadas, un proyecto de mucho más largo aliento en torno a “política” y “filosofía moral”.³

³ En la “Introducción” de la edición crítica de ZKG publicada en inglés en 2021, Peter Fenves argumenta que Benjamin abandona la perspectiva de un proyecto que tiene por tema una *Politik* (como lo había concebido en un comienzo) en favor de uno que describe como una “filosofía moral”: “[...] el proyecto mayor [de Benjamin] involucra no una política sino más bien una filosofía moral.” (2021, p. 21). Esta afirmación tiene por fundamento un fragmento específico de Benjamin (entre los múltiples, colaterales a ZKG, que forman parte del proyecto), titulado: “Das Rechts zur Gewaltwendung” [“el derecho al uso de la violencia”], en el que Benjamin sostiene: “La exposición de este punto de partida [de acuerdo con el cual ‘sólo el individuo tiene derecho a ejercer la fuerza / a hacer uso de la violencia] pertenece a la tarea de mi filosofía moral.” La palabra “violencia”, como traducción latina de la palabra alemana *Gewalt*, es equívoca y problemática en este y en varios otros contextos del ensayo de 1921 y del proyecto general que describimos. Doy algunas luces más adelante acerca de este equívoco, pero remito a otro trabajo de mi autoría (FERNANDEZ, 2022, p. 85-108) para una consideración más amplia de este asunto.

Este silencio contrasta entonces, y de manera significativa, con lo que han venido haciendo profusamente varios de los comentaristas más relevantes que se han pronunciado acerca del ensayo.

A lo anterior, se suma otra curiosidad no menos significativa. Como es de sobra sabido, hacia 1930, Kafka se vuelve todo un tema para Benjamin. El escritor ocupa un lugar casi omnipresente en la correspondencia con Gershom Scholem y en menor medida con Adorno, Werner Kraft y Bertolt Brecht. Con todos ellos Benjamin comenta y polemiza acerca de las impresiones que se va formando sobre Kafka, mientras en paralelo lleva a cabo su monumental proyecto *Das Passagen-Werk* (1927-1940). Tales impresiones no se agotan en el único trabajo de relativa envergadura que Benjamin dedica a Kafka: "Franz Kafka, Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages" [FKZ] de 1934. Varios de los temas propios de su pensamiento de juventud ("tradición", "experiencia", "lenguaje", "revelación", "doctrina"; temas que se podría pensar habían quedado en "fase de latencia" en su pensamiento de madurez) encuentran, a propósito de Kafka en los años '30, una suerte de revitalización y una razón para su revisión y actualización.

Sin embargo, con la excepción de una única anotación contenida en el volumen editado por Hermann Schweppenhäusser bajo el título *Benjamin über Kafka* en 1981 –volumen que reúne todos los materiales que Benjamin publicó en torno a Kafka–, no hay referencia al ensayo de 1921 acerca del tema de la *Gewalt*. La excepción, con todo, es crucial. Ésta, del mismo año 1934, y contenida dentro de los materiales preparatorios para la redacción del ensayo, reza: "En relación con la naturaleza demoníaca del derecho, que Kafka tiene continuamente presente y que acaso sea la razón de su prudencia, compararla con 'Zur Kritik der Gewalt'" (BENJAMIN, 2014, p. 183) (cf. MORAN, 2018, p. xvi-xvii). La comparación, no obstante, que esta nota se impone como tarea, nunca llega a tener lugar. La ausencia de toda otra referencia a *ZKG* en los escritos sobre Kafka es, por lo mismo, sintomática. No sólo porque la lacónica anotación recién citada pareciera despejar la pista para una investigación de más largo aliento –como si nadie como Kafka hubiera penetrado más a fondo en la naturaleza "demoníaca" del derecho (asunto nuclear de *ZKG*)–, sino porque ello contrasta también con un gesto recurrente por parte de Benjamin en sus escritos de madurez, a saber, echar mano a sus ensayos de juventud⁴ para torcer el alcance de algún concepto específico

⁴ Es el caso del concepto de "aura" en "Sobre algunos motivos en Baudelaire" de 1939 (2008, p. 252). Al referirse ahí al concepto de "experiencia", Benjamin recupera tres ideas clave desarrolladas en la "Sobre el concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán" (es decir, veinte años atrás, en 1919):

extraído de la tradición (FERNÁNDEZ, 2020, p. 188-189). Se trata en este caso del concepto mismo de “derecho”, que en 1921 Benjamin disputa con las dos mayores tradiciones de la teoría del derecho: Iusnaturalismo y Derecho positivo, arrastrando a ambas hacia el corazón de una misma aporía, llamada por Benjamin (2017, p. 20) “dogma fundamental”.

Dentro de la historia de las relaciones que se ha establecido entre ambos ensayos por parte de los estudiosos de la obra de Benjamin, hay un comentario que merece especial atención: el capítulo titulado “Kafka’s Animals” en *Walter Benjamin’s Other History*, de Beatrice Hanssen (1998), que constituye una clara excepción a lo recién expuesto. A diferencia de los comentarios citados al comenzar (Agamben, Derrida, Butler, etc.), Hanssen se hace cargo de la nota de trabajo antes citada: vuelve sobre el concepto de “derecho” luego de una revisión exhaustiva de los textos que Benjamin dedicó a Kafka, estableciendo las correspondientes relaciones entre ambos proyectos. En el presente artículo nos proponemos proseguir esta perspectiva (fructífera a nuestro entender), prestando atención a otro conjunto de nociones –sólo parcialmente atendida por Hanssen y ampliamente desconsiderada por una serie de estudios críticos–, con el propósito de esclarecer la relación entre ambos proyectos, que se interceptan en puntos decisivos, sin desconsiderar las diferencias, insoslayables por su evidencia. La relación que proponemos entre ambos proyectos se basa en los siguientes conceptos (o “para-conceptos”, como veremos): i) *Entsühnung*, que comparece en un lugar crucial de *ZKG*, hasta hace poco tiempo escasamente comentado; ii) *Entstellung*, noción crucial de *FKZ* y de otros textos posteriores; y, por último, iii) *Zurechtstellen*, noción igualmente clave, igualmente idiosincrática, propuesta por Benjamin en *FKZ*. Parte del problema que está en juego a propósito de este conjunto de nociones reside en su intraducibilidad, cuestión que abordaremos *in extenso* en las secciones correspondientes. Con todo, cabe desde ya reparar en el prefijo negativo *-Ent* a través del cual las dos primeras se constituyen, y que el tercero (*Zurechtstellen*) buscaría a su modo, subsanar, corregir, rectificar. Aunque la justificación de la traducción deberá esperar el correspondiente rodeo, traducimos: i) *Entsühnung* por ‘des-expiación’ (y no por “redención” o simplemente por “expiación” como alternativamente habían hecho las traducciones disponibles

las ideas de “percepción” (*Wahrnehmung*), “observación” (*Beobachtung*) y “conocimiento” (*Erkenntnis*). Dice Benjamin: “La perceptibilidad’, juzga Novalis, es, en cuanto tal, ‘una atención’; la perceptibilidad de la que aquí se habla no es otra que la del aura, una cuya experiencia estriba por tanto en la traslación de una forma de reacción corriente en la sociedad humana a la relación de lo inánime o de la naturaleza con el hombre. El observado, o aquel que se cree observado, alza de inmediato la mirada. Experimentar el aura de un fenómeno significa investirlo con la capacidad de ese alzar la mirada.” (2008, p. 252).

a distintas lenguas), y ii) *Entstellung* por 'dis-localación' (en ocasiones, que serán aclaradas, por 'des-figuración', o dis-torsión). *Zurechtstellen*, por su parte será vertida como 'reparación'. Observaremos que las problemáticas, comunes a ambos ensayos, a las que estas nociones se refieren, redundan en la cuestión de la "justicia", elevada al estatuto de "categoría" por Benjamin en una nota tan escueta como fundamental redactada en el otoño de 1916, y que ofrecemos por primera vez en traducción como anexo al presente artículo.

1 UN GRAN RABINO

El hecho de que Benjamin no haga mayor referencia a *ZKG* en ninguno de los textos que dedica a Kafka, debe ser confrontado ahora con otro hecho de tanta o mayor relevancia. Varias nociones comunes —o incluso lo que cabría llamar una suerte de enjambre nocional, como es el caso del nudo que liga, en forma acaso indisoluble en la obra del crítico alemán, las nociones de "mito", "culpa", "derecho" y "destino" (cf. OPITZ; WIZISLA, 2000)— están en el centro de ambos ensayos. En ambas ocasiones comparece también, aunque en sordina, la "categoría" de la justicia. Se trata de una noción que quedara ostensiblemente abierta en el proyecto de 1921, y de la que sabemos poco, a excepción de las "Notas para un trabajo sobre la categoría de la justicia", que Benjamin legara a Scholem en 1916, y que poseen un alcance manifiestamente preparatorio. Scholem escribiría su propia versión (crítica en varios puntos) de estas *Notas*.⁵ Otro tanto, con respecto a la relación entre ambos *ZKG* y *FKZ*, podría decirse del injerto de un mismo pasaje de *Ethik des reinen Willens* de Hermann Cohen, relativa —justamente— a la cuestión del "destino" (*Schicksaal*), y que comparece citada *verbatim* en ambos ensayos. Este reza: "[...] una 'conclusión se hace inevitable' [...]: los 'propios órdenes (del destino) son los que parecen motivar y provocar este apartamiento [*Heraustreten*], esta caída [*Abfall*]." (BENJAMIN 2014, p. 30/2017, p. 36). (cf. MORAN, 2018, p. 234).

En carta del 1 de agosto de 1931, es decir, iniciada ya la larga correspondencia que tendrá por centro la obra de Kafka, Scholem recuerda a Benjamin los intercambios que hace exactamente quince años ambos habían sostenido en torno a la "categoría" de la justicia. Scholem, más sistemático,

⁵ Sobre este problema véase el cap. 5 del pormenorizado estudio de Eric Jacobson (2003, p. 174-192) que contiene la traducción del texto y un largo estudio comparativo de las versiones que Benjamin y Scholem escribieran en torno a la justicia en 1916.

las denomina “tesis”.⁶ En dicha carta, dice Scholem: “[...] las reflexiones que formulé hace muchos años en mis tesis sobre la justicia, que tu conoces, funcionarían para mí, en su relación con el lenguaje, como el hilo conductor de mis consideraciones sobre Kafka.” (en BENJAMIN, 2014, p. 87). En el ensayo del ‘34 tales reflexiones vuelven –desplazadas, acaso irónicamente parafraseadas – atribuidas a Scholem, quien comparece ahí identificado (veladamente) como “un gran rabino” (“*ein Großer Rabbi*”) (BENJAMIN, 2014, p. 56). Esta comparecencia no es casual, y apunta a una cuestión muy cara al ensayo, a saber, a la compleja pero inextricable relación entre mesianismo y violencia. En efecto, la tradición judaica había identificado en la idea del mesianismo el desencadenamiento de la más radical de las violencias (HASSNER; ARAN, 2013, p. 96). En *FKZ*, pocas líneas después de haber formulado su célebre tesis sobre Odradek, Benjamin se refiere a estas “reflexiones” de Scholem, que aportan la clave interpretativa fundamental acerca de la “vida distorsionada” (*entstelltes Leben*), cuyo emblema lo constituye el protagonista (si cabe la palabra en este caso) de *Die Sorge des Hausvaters*, es decir, Odradek. Pero a diferencia de Kafka – para quien Odradek es identificado como “un ser” (*ein Wesen*) – Benjamin convierte a Odradek en una operación y en una categoría de lectura, concentrando así todo un desplazamiento a título suyo. La tesis en cuestión reza: “Odradek es la forma que las cosas adoptan en el olvido. Ellas están distorsionadas.” [*Odradek ist die Form, die Dinge in der Vergessenheit annehmen. Sie sind entstellt.*]” (BENJAMIN, 2014, p. 55).

Es sobre Odradek (y sobre esa vida desplazada, desfigurada, dislocada, y en último término olvidada) que anida sin contrapeso el enjambre conceptual antes mencionado: la vida distorsionada es por excelencia la del “mito”, la de la “culpa”, y consecuentemente aquella vida en la que el derecho se ejerce a plenitud, sin ofrecer una “salida”.⁷ De ahí que, como reza el preámbulo de la

⁶ “[Scholem] elaboró también, por la misma época, una respuesta a las *Notas* [de Benjamin]. En ella organizaba sus observaciones en dos columnas: en la A comentaba las observaciones de Benjamin, mientras que en la B proponía su propia teoría de la justicia.” (FENVES 2011, p. 188).

⁷ Esta es una cuestión cara ya al propio Kafka. En “Informe para una academia” el mono cautivo no aspira ya a la “libertad” – es decir, a esa instancia que la filosofía moral, al menos desde Kant (2005, p. 39-41), había identificado como fundamento del derecho –, sino apenas a una “salida” (*Ausgang*): “No, no quería libertad. Solamente una salida; a la derecha, a la izquierda, a cualquier lado; no planteaba otras exigencias; aunque la salida sólo fuera una ilusión; la exigencia era pequeña, la ilusión no había de ser mucho mayor.” (KAFKA, 2012, p. 56). La contraposición permite inferir que la verdadera “libertad” (es decir, la “salida”) no puede conquistarse a través de los medios del derecho, sino que, por el contrario, es con respecto a éste que ella podría acaso conseguirse. Véase a este respecto el estudio de Vardoulakis (2016), cuyo título vale la pena tener en consideración desde ya: *Freedom from the Free Will. On Kafka's Laughter*.

tesis recién enunciada, Odradek sea: “[...] el más curioso bastardo creado con la culpa por el mundo prehistórico de Kafka” [*Der sonderbarste Bastard, den die Vorwelt bei Kafka mit der Schuld gezeugt hat*]. (2014, p. 54).

Ahora bien, el enjambre nocional recién aludido debiera coronarse con una consideración sustantiva acerca de la noción de *Gewalt* –noción que por lo pronto traduciremos por “violencia”, sin perjuicio de lo dicho en la nota al pie nro. 3, y que debe tenerse en consideración a lo largo de todo este trabajo). Tal es la línea argumental que sigue el ensayo de 1921, y llama la atención que este elemento aparezca (casi) completamente omitido en el ensayo del ’34. Sin embargo –una vez más–, la única referencia que encontramos sobre ella es crucial. Se encuentra en la palabra del “gran rabino” (es decir, Scholem). El gran rabino habría sostenido –dice Benjamin, parafraseando probablemente de memoria esa conversación sostenida hace más de quince años atrás, y que el propio Scholem se encargó de recordarle en la carta de 1931 antes citada– que al llegar “[...] el Mesías querría transformar el mundo no con violencia [*nicht mit Gewalt*], sino introduciendo en él apenas una mínima reparación [*eine Geringes zurechtstellen*].” (2014, p. 56)⁸. La fórmula ofrece dificultades a la traducción que deben ser advertidas desde ya: “reparación” (o “arreglo” como lo vierte Mariana Dimópulos en la traducción que seguimos de *FKZ*) traduce la palabra alemana ‘*zurechtstellen*’, que no puede menos que considerarse en su contraposición –o (justamente) en su contra-peso o contra-movimiento – con respecto a la noción de ‘*entstellen*’/‘*Entstellung*’ (la distorsión, la dislocación) que la lectura de Benjamin identifica a la base de la condición “bastarda” de esa vida arrancada de su sitio (*Stelle*); esa vida des-plazada, fuera de posición o de lugar; una vida arrasada y arrastrada por el peso de una culpa mítica (la palabra ‘*Vorwelt*’ alude a esta anterioridad con respecto al propio mundo). Es la razón por la cual Benjamin remite justo a continuación a los pasajes de *Eine Kreuzung*, que describen una alimaña “[...] mitad cordero, mitad gatito” y para el cual “[...] el cuchillo del carnicero sería una redención” (2014, p. 55). Tales son las credenciales que ostenta “[...] el más curioso bastardo” llamado – si es que tal cosa fuera todavía un nombre –: Odradek.⁹ La palabra del “gran rabino”

⁸ El pasaje es una paráfrasis de la novena de las “Tesis sobre el concepto de justicia” que Scholem redactó aparentemente en dos ocasiones (1919 y 1925) y en dos partes, siendo la primera de ellas un comentario de las “Notas para un trabajo sobre la categoría de la justicia” redactadas por Benjamin en 1916. La tesis 9 dice Scholem, *verbatim*: “El mundo mesiánico se verá exactamente igual que este, sólo que con una diminuta diferencia [*ein ganz klein wenig anders*]”. Citado en Jacobson (2003, p. 180).

⁹ La cuestión del nombre “Odradek” es el problema con el que se inicia la narración de Kafka; fue a su vez elevada a problema eminente en un ensayo célebre de Werner Hamacher. Así Kafka (2012, p. 195): “Unos dicen que la palabra Odradek proviene del eslavo e intentan, basándose en ello, documentar su

descompone, así, el vínculo acaso originario que la tradición judaica había sancionado como irreductible entre “mesianismo” y “violencia”. En último término, la mención única a la “violencia” en el ensayo sobre Kafka es de carácter negativo: se la menciona – es la palabra del “gran rabino”, cuya grandeza, más allá de toda ironía, proviene de su agudo conocimiento de la “tradición”¹⁰ – sólo para decir que ella no ocurrirá con la llegada del mesías.

Sin embargo, esta interpretación, ofrece un nuevo problema, sólo parcialmente desplegado en el ensayo del ‘34: un mesianismo no-violento tendría que ser pequeño –*infinitamente* pequeño incluso. Se trataría, en cualquier caso, de un mesianismo tan pequeño que se encontraría al límite de lo que somos capaces de percibir. En efecto, el pasaje antes citado despliega un juego de magnitudes, de acuerdo con lo cual el gran rabino sería tal cosa (a saber, “grande”) a costa de anunciar un mesianismo – se sabrá reconocer la paráfrasis invertida a lo sublime kantiano¹¹ —: “absolutamente pequeño”, acaso infinitesimal. Introducirá –cabe conjeturar de su palabra– una *mínima reparación*, es decir, un arreglo al límite de lo perceptible, y se abstendrá a su vez (o por lo mismo) de toda violencia. En palabras de Scholem: “[...] todo será como aquí – sólo que distinto en un grado minúsculo.” (cit. BENJAMIN, 2014, p. 97).

formación. Otros, en cambio, opinan que procede del alemán y sólo recibió influencia del eslavo. No obstante, la imprecisión de ambas interpretaciones permite deducir con razón que ninguna es cierta, sobre todo porque con ninguna de las dos puede encontrarse un sentido a la palabra.” Así la lectura de Hamacher (2012, p. 52): “Odradek es el nombre que se sustrae a la ley del sentido, a la historia familiarizada y atada teleológicamente y que no contiene un consejo, una enseñanza, ni una moral vinculante [...]. Su nombre [Odradek] significa que no significa [*sien Name heißt, daß er nicht heißt*], que no tiene otro lenguaje que el que dice ‘sin lenguaje’ [*ohne Sprache*], que su nombre es ‘sin nombre’ [*ohne Name*]. Su ‘nombre’, y con él el de Kafka, está desfigurado [*entstellte*], no sólo en el sentido que está desplazado [*verschoben*] y desfigurado [*desfiguriert*], sino en el sentido en que está des-plazado [*ent-stellt*], sin plaza [*ohne Stelle*], y de este modo, en sentido estricto, resulta incomprensible, y sólo se hace legible en su ilegibilidad [...]. Incluso, se podría decir que en él (en Odradek) el nombre cayó en el olvido.”

¹⁰ En un texto muy posterior, el propio Scholem recuerda que la noción judaica de “Kabbalah” no es otro que el de “recepción en la tradición”, en la medida en que “[...] la palabra de Dios es infinitamente interpretable.” (2002, p. 89-90).

¹¹ Como es bien sabido, la “definición nominal” de lo sublime, por parte de Kant, reza: “[...] llamamos sublime a lo que es absolutamente grande [*schlechthin Groß*].” (1992, p. 162); y más adelante: “[...] sublime es aquello en comparación [*in Vergleichung*] con lo cual todo lo demás es pequeño.” (1992, p. 164).

2 ENTSTELLUNG: OLVIDO, CORRUPCIÓN, AMBIGÜEDAD

La comparecencia negativa de la violencia en el ensayo del '34 se encuentra vinculada, por su parte, a un elemento ausente del ensayo de 1921. Se trata de la cuestión del "olvido". En ello, como decíamos, está involucrada una operación de lectura que Benjamin emprende a propósito de Odradek: si, el narrador de "Die Sorge des Hausvaters" dice que Odradek es un "ser" (*ein Wesen*) –pues, "[d]esde luego, nadie se ocuparía en semejantes estudios si no existiera realmente un ser llamado Odradek." (KAFKA, 2012, p. 195) –, en Benjamin este nombre impropio (este nombre que "no llama") designaría una "operación". Una operación, según el léxico filosófico, no es más que el cumplimiento de un ente en su determinación, pero por la misma razón, al menos desde Aristóteles¹², dicho cumplimiento involucra el concurso de una fuerza (*enérgeia*). En otras palabras, el procedimiento que inscribe una acción dentro de una estructura de finalidad (esto es, una operación) presupone la posibilidad de su cumplimiento. En último término, hablamos de una operación cuando una acción se realiza en vistas de su propio cumplimiento, o bien cuando, habiendo sido esta cumplida, podemos reconocerla. Este cumplimiento –que cabe leer, desde luego, a propósito de la causa final (*télos*) aristotélica– supone entonces la fuerza (*qua enérgeia*) que un ente posee para ser cumplido, terminado, consumado, llevado a término, y por tanto determinado como el ente que es; es decir, la fuerza que "actualiza", y por tanto que media entre la potencia y el acto.

Esta relación de composición es, pues, la que se encuentra gravemente afectada en el caso Odradek. Si es que Odradek es la "categoría de lectura" que identifica y hace legible una "operación", entonces también acá deberíamos ser capaces de identificar el concurso de una fuerza particular (*enérgeia*) que participa de este acto, de esta "actualización". Benjamin identifica esta fuerza, célebremente, con el apelativo de "mítica". Bajo esta condición, la fuerza en cuestión no es una fuerza meramente humana, pero tampoco es meramente natural, sino que entrevera ambas dimensiones. Al ilustrar este problema Benjamin ofrece una imagen reveladora: la de una fuerza irresistible – a saber,

¹² Tomemos en consideración el postulado metafísico clásico de Aristóteles, de acuerdo con el cual cuando preguntamos por el ser de algo (¿qué es esto?) se inquiera por aquello que determina la entidad de ese ente, es decir, preguntamos por su forma (*eidos*, *morphé*) en tanto determinante de la materia (*hylé*). El *eidos* de un ente se refiere así a su finalidad inmanente (*télos*), y en esa medida a aquello que hace (*enérgeia*) que ese ente sea específicamente lo que es; es decir, a aquello en virtud de lo cual un ente es lo que es en su 'ser esto' (determinado), y que por lo tanto lo identifica y lo individualiza: "lo que se pregunta – dice Aristóteles – es la causa por la cual la materia es algo determinado y esta causa es la forma específica [*eidos*] que, a su vez, es la entidad [*ousía*]" (ARISTÓTELES, 1994, 340; 1041b6-9).

una “tormenta” – dentro de la cual la totalidad de las criaturas y los entes quedan capturados o enredados. La operación en cuestión (a saber, Odradek), no es otra que la *Entstellung*. Se trata de una operación de dislocación, distorsión y corrupción (y así, veremos, de bastardización y de “ambiguación”), pero no de mera “descomposición” en el sentido aristotélico recién mencionado: no se trata del mero paso del ser a la nada. Las criaturas “pantanosas” o “anfibia” de Kafka, destacadas de este modo por Benjamin en su ensayo aluden, así, indefectiblemente a esta “operación”.

Por su parte la “ambiguación” (y no mera ambigüedad, pues se trata de enfatizar el concurso de una fuerza y de una operación) es el asunto clave de *ZKG*, bajo la égida del “destino” (ROSS, 2015, p. 43). Ahí, justo a continuación del pasaje de Hermann Cohen antes citado, Benjamin agrega: “[el] destino [...] se presenta otra vez en su deliberada ambigüedad [*Schicksal, das sich [...] nochmals in seiner planvollen Zweideutigkeit darstellt*].” (2017, p. 36). Esta es la razón por la cual “la tarea de una crítica de la violencia” – “*Die Aufgabe einer Kritik der Gewalt*”, según reza la línea con la que se inicia el ensayo de 1921¹³ – esté circunscrita, como tarea, a la posibilidad de una desambiguación – y por tanto a la posibilidad de una distinción – entre una violencia falsa, corrupta y bastarda (es decir, *mítica*), por un lado, y una violencia que cabría llamar auténtica, verdadera, legítima, (es decir, *pura* o *divina*), por otro. “Precisamente esta tarea [*Gerade diese Aufgabe*] plantea una vez más [*noch einmal*], en última instancia, la pregunta por una violencia inmediata pura [*die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt*], que pudiese poner término a la violencia mítica.” (BENJAMIN, 2017, p. 37). Sabemos también que esa tarea es, en rigor, expresión de su imposibilidad. Se encuentra ella fuera del alcance de los seres humanos (fuera de nuestra capacidad de discernimiento, es decir, de nuestra “facultad de juzgar”). Una violencia de esa naturaleza (es decir, una violencia pura, distinta de la única que tenemos a la mano, es decir, la violencia falsa, mítica y corrupta) nos es por completo ajena tanto en términos de su “uso”¹⁴ como en términos de su detección o reconocimiento. Así, en el improbable caso de su ocurrencia, tal violencia quedaría irremediadamente fuera de nuestra capacidad de discernimiento. *ZKG* se cierra célebremente con una constatación de esta índole:

¹³ Hemos desarrollado este problema en Fernandez (2022, p. 84-86).

¹⁴ El fragmento antes aludido, “Das Rechts zur Gewaltwendung” [“el derecho a hacer uso de la violencia”] discute precisamente este problema: a saber, y como su título indica, si hay para los seres humanos “derecho” a hacer uso de la violencia, es decir, si hay una violencia legítima, *qua* derecho, a la que los seres humanos pudiéramos aspirar.

Para los seres humanos [*für Menschen*] no es ya posible ni tampoco urgente [*nicht gleich möglich noch auch gleich dringend*] decidir cuándo fue real una violencia pura en cada caso determinado [*wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war*]. Pues sólo la violencia mítica, no la divina, se dejará reconocer con certeza como tal [*Denn nur die mythische, nicht die göttliche, wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen*], aunque sea en efectos incomparables, porque la fuerza des-expiatoria [*die entschühnende Kraft*] de la violencia no está a la luz del día para los seres humanos [*für Menschen nicht zutage liegt*]. De nuevo están a disposición de la violencia divina todas las formas eternas que el mito bastardeó con el derecho [*der Mythos mit dem Recht bastardierte*]. (§19).

Para decirlo según los términos de Kafka que Benjamin hará suyos en el ensayo del '34 (a saber, “[...] hay un sinfín de esperanza sólo que no para nosotros”): habría también una violencia legítima, pura y verdadera –esa que apunta (incluso si no sabemos bien cómo) en dirección a la justicia– ... sólo que no para nosotros. Aunque con un matiz: podría haber quizá de esa violencia *también para nosotros*, sólo que seríamos incapaces de reconocerla, de discernirla, porque su inteligibilidad (*erkennbarkeit*) se encontraría más allá de nuestra capacidad de reconocimiento, es decir, de nuestra “facultad de juzgar”. ¿Tendrá que ver con esta incapacidad (nuestra, humana), la apelación a la minusculidad (la *winzigkeit*) que el “gran rabino” identifica como la contra-operación –el contra-movimiento o el contra-peso– que define la llegada del Mesías: sin violencia (*ohne Gewalt*)? Cabría la posibilidad cierta de que, en su minusculidad imperceptible, lo mesiánico se abriera paso en el mundo cada vez – es decir, una y otra vez – sin que fuéramos capaces de advertirlo.

3 ENSHÜNEND – EL CONTRA-MOVIMIENTO DE LA JUSTICIA

El término clave que encabeza el pasaje citado más arriba es el de “*entsühnen*”/“*Entsühnung*” (“des-expiar”/“des-expiación”). Por efecto del prefijo alemán *-Ent* que lo encabeza, el término alude a la operación inversa a la que antes le asignábamos a Odradek, esto es, el contra-movimiento o la contra-fuerza destinada a restaurar, reparar (“*zurechstellen*”) en “una diminuta medida” (“*eine Geringes...*”) aquello que ha sido distorsionado, dislocado, corrompido: *ent-stellt*. “*Ent-sühnung*” designa así, decimos, el contra-movimiento destinado a revertir el proceso de culpabilización (“*piare*”) en el que anida la violencia mítica; esa violencia que, como sabemos, no se satisface tanto en el castigo ni en la coacción, como en la captura del viviente dentro

de una red que oscila entre los polos de la culpabilización, por un lado, y la ex-piación de la culpa que ella misma produce, por otro. El “círculo” mítico o encantado de la violencia (“*Bannkreis*”) no se ejerce, entonces, sólo como “violencia instauradora” (*rechtsetzende Gewalt*) y “violencia conservadora” de derecho (*rechtserhaltende Gewalt*), sino ante todo como el círculo que habilita la circulación del viviente entre los polos de su captura: culpa y expiación. En la particular acepción que Benjamin la confiere a la noción de “mito”, este resulta indiscernible de su estructura circular: “mito” designa el circuito que captura la vida del viviente dentro de un círculo que él mismo produce o “instala” (*setzen*) –es decir, que instala como como violencia “instaladora”–, sin que tengamos a mano los medios para su corto-circuito. El término alemán del que se vale Benjamin (2017, p. 40) (“*Ausschaltung*”) se refiere muy patentemente a esta cuestión.¹⁵ El “*Ausschalter*” es, literalmente, ese “interruptor” que cada vez necesitamos, acaso desesperadamente, pero que nunca tenemos a la mano. Así cabe entender un pasaje anterior de *ZKG* tanto o más decisivo a este respecto:

Si la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es aniquiladora de derecho [*rechtsvernichtend*], si aquella establece límites [*setzt jene Grenzen*], la segunda los aniquila ilimitadamente [*vernichtet diese grenzenlos*], si la mítica es culpabilizadora [*verschuldend*] y expiatoria [*sühnend*] a la vez [*zugleich*], la divina es des-expiatoria [*entsühnend*]. (BENJAMIN 2017, p. 37, trad. mod.).

En su nota de traducción sobre este término, Pablo Oyarzun incluye una precisión importante. Señala: “en lo que atañe a la traducción de *entsühnend* por ‘redentor’ –[que nosotros hemos modificado por ‘des-expiatorio’, siguiendo la sugerencia de traducción de Julia Ng (2021), por razones que se explicitan a continuación] – este término no debe entenderse en el sentido trascendente (soteriológico) de la ‘salvación’ (*Erlösung*) o de la remisión de los pecados, sino en el de la emancipación respecto del círculo de la culpa y la expiación: significa, en este sentido, la exención de la necesidad de expiar la culpa.” (OYARZUN, *apud* BENJAMIN, 2017, p. 46). Por su parte, en la disquisición filológica sobre este término en el estudio introductorio que acompaña la edición crítica de *ZKG*, Peter Fenves (2021, p. 31) llama la atención sobre el hecho de que:

¹⁵ Cf. Oyarzun: “El verbo *schalten* significa ‘actuar’ (así en ‘*schalten und walten*’, ‘actuar con plena libertad’, ‘hacer y deshacer’, que aquí conviene tomar especialmente en consideración), ‘cambiar’ (de velocidad, por ejemplo), ‘conmutar’, ‘conectar’, estos últimos con el sentido de producir un acoplamiento o modificar un flujo [...]. [L]a violencia divina tendría que entenderse como una que efectúa una interrupción absoluta de ese ‘flujo’, una que lo ‘desconecta’ (*abschaltet, ausschaltet*), ‘deshace’ radicalmente”. (BENJAMIN, 2017, p. 47-48).

“[...] el proceso de expiación sería efectivamente perpetuo si no fuera por la realidad de la *Entsühnung*”, incluso si “[...] *sühnen* y *entsühnen* están tan estrechamente relacionados entre sí que cada término puede utilizarse para definir al otro.” A tal punto esto es así –agrega Fenves – que el diccionario de los hermanos Grimm da ambos términos por sinónimos: “[...] así como *piare* y *expiare* son sinónimos, también lo son *sühnen* y *entsühnen*, aunque cada término pueda adquirir una inflexión ligeramente diferente en un contexto determinado.”

En consecuencia, si desde un punto de vista estrictamente semántico parece plenamente autorizado el uso de ‘*ent-sühnen*’ para ‘*ex-piare*’, y ‘*sühnen*’ para ‘*piare*’, Benjamin hace, se diría, un uso doblemente enfático del prefijo *Ent-*, de modo que este tendría que negar a los dos términos que incluye (esto es, tanto ‘*piare*’ como ‘*expiare*’). Prosigue Fenves (2021, 31): “En lugar de reproducir la función íntegra del *ex-* en latín, el *ent-*, en el uso que hace Benjamin de la palabra, niega el término raíz.” De este modo, si ‘*Sühne*’ significa la “intromisión [*Eingriff*] del derecho” (*encroachment of law*) – es decir, la operación propia de la ambigüación antes referida, por cuanto confunde, traspasa, transgrede, y en último término, viola expresamente los límites (*Grenzen*) que instaura (*Setzen*), ‘*Ent-sühnung*’ designaría un contra-movimiento: un movimiento de dis-tanciamiento –de *Ent-fernung* – respecto de dicha esfera. Esta operación, no obstante, no podría más que realizarse a tientas – sin dirección– y apenas parcialmente, sin nunca poder ser plenamente restauradora, es decir, “redentora” (he ahí la diferencia decisiva entre *Entsbühnung* y *Erlösung*). Es que el puente que va del derecho a la justicia (a la redención) está cortado. Así, la justicia es una instancia (“categoría ética de lo existente”, como veremos) que desbarata la estructura de medios y fines, propia del derecho. Si –como reza el ensayo del ’34 –: “[...] la puerta de la justicia es el estudio” (2014, p. 63), éste implica “una cabalgata a galope en contra [del olvido]” (2014, p. 61). Como tal, es sin dirección. Kafka se vale de una imagen similar en “Der Aufbruch” (“La salida”): la dirección, el destino, de esa cabalgata sólo podría ser “*weg-von-hier*”: “[...] solo fuera de aquí [*nur weg von hier*] [...]. Siempre y decididamente fuera de aquí [*Immerfort weg von hier*], solo de ese modo puedo alcanzar mi destino.” (1986, p. 86).

Decíamos antes: si para Benjamin Odradek es menos un “ser” o una criatura que la “operación” de dislocación, distorsión, corrupción, bastardización y ambigüación, es preciso ver en ella el concurso de fuerzas (míticas). Es que – decíamos también –: toda operación tendría por requisito

para tener lugar ella misma como operación, del concurso de fuerzas. Se trata en este caso de una fuerza de naturaleza corrosiva, pues, así como no hay entidad sin fuerza, de igual forma, no hay “dislocación” sin ella. Decíamos, por último: en el ensayo sobre Kafka esta fuerza está depositada en la categoría del “olvido”, que se describe a través de la imagen de la tormenta: “[...] es una tormenta la que sopla desde el olvido [*Denn es ist ja ein Sturm, der aus dem Vergessen herweht*].” (2014, p. 61). Esta es la razón por la que en el olvido no hay que ver algo puramente individual, por mucho que sea también el individuo quien queda enredado (“capturado”) por esa tempestad irresistible. Es que “[...] cada olvido se mezcla con lo olvidado del mundo prehistórico [*Vorwelt*], y establece con él conexiones innumerables.” (2014, p. 53). La idea de “mezcla” es, pues, clave y reinstala la idea de ambigüedad, central para ambos ensayos. Si el olvido no es entonces nunca algo simplemente individual, no cabe montar una resistencia contra él únicamente desde las fuerzas del ánimo o de la razón¹⁶, por cuanto esta fuerza sucumbe ante la fuerza arrasadora de la tormenta (es decir, del olvido): porque el olvido no concierne ni conceptualmente (en lo que atañe a su formulación) ni “prácticamente” (en lo que atañe a las “estrategias” de resistencia que cabe montar contra él) a la subjetividad humana. En relación con el olvido, el animal humano libra una lucha contra poderes monstruosos; monstruosos, pues, no tanto por su envergadura como por su cualidad: la de confundir la totalidad de los órdenes para introducir ambigüedad, promiscuidad, corrupción.

De este modo, en el olvido las cosas no sólo se encuentran sustraídas de todo acceso a la presencia –lo que implicaría considerar en Odradek algo del orden de la espectralidad; tal como lo sugiere su carácter “inmortal” al final del relato –, sino también la posibilidad de cualquier re-posición, restauración (*Neuaufstellung*, *Wiederstellung*, *Wiederherstellung*) por el cual darse lugar (*Stelle*, *Stellung*) para su comparecencia o su presentación (*Darstellung*). En el olvido, las cosas – todas las cosas– comparecen “dislocadas” (*entstellt*): desplazadas, desamparadas, huérfanas. Diríamos, siguiendo un poderoso motivo platónico que Benjamin había hecho suyo en el “Erkenntniskritische Vorrede” –el de la “[...] salvación de los fenómenos” (1990, p. 20) –, que el terreno del desamparo (el de lo olvidado) es entonces el de lo no-salvado, el de lo insalvable, y por añadidura el de lo irredento/irredimible: lo(s) desplazado(s), aquello(s) que no tiene(n) plaza ni lugar: un resto inasimilable que

¹⁶ En un trabajo ya añoso, Winfried Menninghaus (1983, p. 532-33) ha mostrado el grado en que Benjamin se valió en algunas ocasiones del lenguaje de la *Aufklärung* para emprender una lucha contra las fuerzas míticas, sólo para terminar por demostrar la insuficiencia de esta tradición.

resiste tenazmente toda forma de participación en la Idea y así todo horizonte de sentido e inteligibilidad,. Después de todo, como dice Kafka acerca de Odradek (1986, p. 129): “[...] no tiene forma, y no sabemos si la ha perdido o simplemente está rota.”

A MODO DE CONCLUSION: ZURECHTSTELLEN – “EVERYTHING IN ITS RIGHT PLACE”

Tan pronto como llega un hombre que trae consigo algo primitivo, de modo que no dice: es necesario tomar el mundo tal como es... sino que dice: sea el mundo como sea, yo permanezco en una originalidad que no planeo cambiar según el bienestar del mundo: en el mismo instante que se escuchan esas palabras, en toda la existencia tiene lugar una transformación. Como en los cuentos maravillosos...

Kierkegaard (*apud* BENJAMIN, 2014, p. 116).

Everything in its right place. Esta línea, que se repite en el *loop* de una célebre canción pop posee – quizá a causa de la magnética insistencia de la repetición– la serenidad de una plegaria. Como se puede verse, no se trata de “*the right place*” – pues no habría para ninguna cosa *el* lugar correcto en el que ser o estar. Dicho de otro modo: “*the right place*” sería siempre cada cosa siendo parte y por tanto haciendo uso de su propio lugar; el lugar que a cada cosa le corresponde y que es siempre ya su propio lugar: *its right place* y no *the right place*. ¿No es esta –una vez más– la enseñanza del gran rabino: ‘*Everything in its right place*, *ohne Gewalt* (sin violencia)? ¿No es esta a su vez la indicación que contiene la plegaria del Padre nuestro con la que se cierran las “Notas para un trabajo sobre la categoría de la justicia” de 1916, y que Benjamin la llama “[...] oración por la justicia, por el estado justo del mundo” [*die Bitte um Gerechtigkeit, um den gerechten Weltzustand*]? Esta reza: “No nos dejes caer en la tentación, sino que líbranos del mal [*Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel*]¹⁷. El mal es la acción –acicateada por la tentación– que consiste en hacer que las cosas salgan del lugar que les corresponde (a saber, *its right place*) para ser “poseídas”.

Por esta razón, la ecuación que se produce entre las *Notas* de 1916 y *ZKG* de 1921 posee la siguiente estructura: *Bestizordnung* (“orden de posesión”) es *Rechtsordnung* (“orden de derecho”), pues con en este último no se trata ya tan sólo de la posesión *física* de un bien sino de su posesión jurídica, es decir,

¹⁷ Ésta y todas las notas provienen de la traducción de las *Notas*, como “Anexo” al artículo.

de lo que cabría llamar su posesión *meta-física* (FENVES, 2011, p. 194). En último término, “derecho” siempre ha sido ya “derecho de posesión”; o, en otras palabras, la posesión recuerda siempre – para decirlo según los términos célebres que se esbozan en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre”, también de 1916 – el “origen mítico del derecho” (2007, p. 159). Y, sin embargo, dice Benjamin (véase “Anexo”): “La posesión [...] es siempre injusta [*immer ungerecht*]. Por ello, ningún orden de posesión [*Besitzordnung*], cualquiera que sea éste, puede conducir a la justicia [*zur Gerechtigkeit führen kann*].” Este es el “monstruoso abismo” [*die ungeheure Kluft*] que “[...] separa esencialmente el derecho de la justicia.”

¿Es ésta – desplazada casi veinte años (de 1916 a 1934) – la palabra del “gran rabino”?

La justicia –recordemos– es “[...] un estado [una condición] [*Zustand*] del mundo [...] no una buena voluntad del sujeto [...*den guten Willen des Subjekts*]”. Un estado del mundo, una condición suya *ohne Gewalt* (sin violencia), es decir, una condición del mundo en el que cada cosa está entonces *ya* en su propio lugar, y donde el propio lugar que le corresponde a cada cosa es aquel que ésta tiene ahí donde ella comparece liberada del mal, liberada de su posesión – del régimen de su posesión (*Besitzordnung*) – que la pone, la dis-pone y la pre-dis-pone (todas variantes del *Setzen*) como algo distinto que sí misma, arrancada de su sitio (*Stelle*). Sabemos que Benjamin había leído escasamente a Marx por esos años (1916), pero *in nuce* está contenida una teoría del valor que abunda en la diferencia entre el “valor de uso” y el “valor de cambio”. Es lo que Adorno le sugiere críticamente en una carta del 2 de agosto de 1935: “En este punto me parece que reside el carácter decisivo del conocimiento en Kafka, en especial en Odradek, como la mercancía que sobrevive inútilmente, [aunque] en el interior de la sociedad [...] el mero concepto de valor de uso no alcanza de ningún modo para criticar el carácter de mercancía.” (*apud* BENJAMIN, 2014, p. 140).

La formulación de Benjamin (1934, p. 56) – vía Scholem – tiene así los visos de esos aforismos –o pensamientos– que Kafka redactara hacia 1917/1918 en Zürau. Éste se podría titular: “Wenn der Messias kommt” [Cuando el Mesías llegue], y rezaría de la siguiente manera:

Ein großer Rabbi gesagt hat, daß er nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde.

[Un gran rabino ha dicho que cuando llegue el mesías, éste no querrá transformar el mundo con violencia, sino que apenas lo reparará en una diminuta medida].

Como señalábamos al comenzar, Scholem redactó sus propias “tesis” en respuesta a las *Notas* de Benjamin. En la novena de ellas, citábamos también: “El mundo mesiánico se verá exactamente igual que este, sólo que con una diminuta diferencia [*ein ganz klein wenig anders*].” (en BENJAMIN, 2014, p. 96). Al citarlo – seguramente de memoria – Benjamin intercambia “*ganz klein*” por “*eine Geringes zurechtstellen*”, una fórmula sin duda más compleja, aunque en ambos casos la grandeza del rabino coincide con la minusculidad (“*winzigkeit*”) del gesto mesiánico: el *locus* de la justicia –y *locus*, lugar, *Stelle*, no es acá mera palabrería– comparece como gesto diminuto (no acción); gesto mínimo, al límite de lo perceptible: “casi nada”.¹⁸ Un poco *más* que nada, sin embargo, aunque *muy poco más*, pues se trata de sostener algo distinto que la mera descomposición de la entidad, el mero paso del ser a la nada. La justicia, entonces, como “reparación” (*zurechtstellen*), se asemeja a lo que desde siempre hay en el mundo (lo mismo como diferencia), aunque éste (el mundo) – y por una razón que desconoceríamos, que no seríamos apenas capaces de percibir –, luciría mejor, infinitamente mejor.

Eine Geringes zurechtstellen. Se lo podría traducir como arreglo, modificación absolutamente pequeña (*ganz Klein; winzig*). Pero a la vez, en su literalidad, el *zu-recht-stellen* sugiere la idea de poner (*stellen*) algo en “su” lugar (*Stelle*), es decir, poner en el lugar adecuado, correspondiente, correcto (*recht*) y en esa misma medida, la idea –más radical y a la vez más precisa– de poner en el lugar *justo* que es siempre ya –insistamos– el propio lugar que le corresponde a cada cosa: *its right place*. “Hacer justicia” sería, así, re-poner en el lugar suyo aquello que comparece dislocado, desplazado, sin plaza (*ohne Stelle*). Así, si *Entstellung* designa la operación de corrosión, ambigüación y bastardización en virtud de la cual las cosas –cualquier cosa; todas las cosas y ninguna a la vez– son arrancadas de su lugar propio; *Zurechtstellen* sería: “[...] colocar en el lugar apropiado, en un lugar adecuado para un fin determinado”

¹⁸ Cf. “Odradek tiene que ser casi una nada y, por lo tanto, minúsculo [*winzig*]”. (HAMACHER, 2012, p. 50).

[“an die passende, an eine für einen bestimmten Zweck geeignete Stelle stellen”].

¿Hay no obstante algo del orden de la *propiedad* de cada cosa con respecto a “su” lugar: “its right place”? ¿Qué implicaría esta “tarea”: poner-se (*stellen, sich stellen*) cada cosa en su lugar?

En una nota al pie hacia el final de *El gesto en el nombre*, Werner Hamacher (2012, p. 59) estima que junto con “El matriarcado” de J. Bachofen, *La estrella de la redención* es el texto clave para comprender los desplazamientos que se producen en el ensayo de Benjamin. El gesto mesiánico consistiría en una diferencia (reparo, arreglo, variación) acaso imperceptible: lo mismo como otro; la identidad como diferencia. La variación es nada, o casi nada: “Esta nada – dice Hamacher (2012, p. 59) – [que] es una nada de la práctica, una nada de la acción, [por] que en cuanto acción se encuentra ya subordinada a la ley de la identidad y, por tanto, al poder positivo.” La nota al pie (tomada de Rosenzweig) reza a su vez: “[...] aquello que por el hecho de ser ‘nada’ hace ‘útil’ el algo, el motor inmóvil de lo móvil. Es la no-acción como fundamento originario del acto.”

En la justicia está implicada entonces no una acción¹⁹ –la que estaría por definición orientada teleológicamente– sino una cierta “desistencia”. Esta es la cifra del “estudio”, que Benjamin localiza en el umbral de la justicia en el texto del ’34 – y no es difícil advertir la paráfrasis a Rosenzweig (citado en el epígrafe de este apartado) cuando sostiene (2014, p. 59): “Quizá estos estudios hayan sido nada. Y, sin embargo, están muy cerca de esa nada con la que recién se vuelve útil el algo.” El texto escogido por Benjamin para elaborar esta idea es un fragmento de Kafka que lleva por título “El nuevo abogado”, en el que se cuenta la historia de Bucéfalo, un caballo que ha abandonado su vida anterior en los campos de batalla junto a Alejandro Magno para dedicarse al estudio de una ley que tiene por peculiaridad que sólo puede leerse (estudiarse) pero que

¹⁹ El mismo año 1916, Benjamin escribe a Martin Buber una larga y célebre carta en la que expresa las razones para declinar una invitación a participar de *Der Jude* (una revista de pensamiento judeoalemán editada por Buber entre los años 1916 y 1928). Tales razones se refieren en un punto a las relaciones entre escritura, política y acción (*Handlung*), en respuesta (crítica) a la posición que la revista adoptó ante el desencadenamiento de la Gran Guerra iniciada dos años atrás. Dice Benjamin: “Es una opinión ampliamente extendida [...] la idea de que la escritura puede influir en el mundo moral y en el comportamiento de los hombres [...]. Es característico de esta perspectiva tomar el lenguaje [como algo] impotente [*ohnmächtige*], degradado a mero instrumento, en el que la escritura es una acción pobre y débil [*ärmliche schwache Tat*] cuyo principio no está en el [propio lenguaje], sino en una especie de motivos decibles y expresables [en la interioridad]. [Y] toda acción [*Tat*] que reside en la tendencia expansiva de las-palabras-a-las-palabras me parece espantosa.” (1991a, p. 325-326).

ya no se practica. La elección no es casual, y encuentra espontánea afinidad con “La vida de los estudiantes”, redactado en 1915. En el estudio – y por tanto en quienes se ejercitan en la paciencia de esa actividad sin obra (los estudiantes) – estarían depositadas las partículas capaces de corromper, en el sentido químico y a la vez afirmativo de esta palabra, el mundo corrupto de la posesión, es decir, el de la culpa, del destino y del derecho; el estudio portaría las partículas capaces de deshacer –de corromper– el mundo de los “no reconciliados” – para decirlo según los términos de Huillet y Straub (1965) –, ese mundo que sostiene que “[...] sólo la violencia ayuda ahí donde la violencia prevalece” [*Es hilft nur Gewalt, wo Gewalt herrscht*].

Un texto de Kafka de 1918 – una línea apenas, procedente del penúltimo de los cuadernos en octava – permitiría corroborar esta intuición de Benjamin. La línea reza: “*Wer sucht findet nicht, wer nicht sucht, wird gefunden*” (1992, p. 63): “El que busca no encuentra, el que no busca es encontrado.” El que busca – desde luego – es el que estudia, es decir, el estudiante. Pero se estudia y se investiga – y esto es clave – no para encontrar (pues el que busca, acá, no encuentra), sino apenas para no ser encontrado: para no ser capturado, fijado, identificado, conocido, y gobernado; para no “[...] ser conocido por lo incognoscible.” (BENJAMIN, 1990, p. 189). El estudio sería el contra-movimiento des-expiatorio, una lucha que se libra por otros medios – los del estudio, es decir, los de la escritura y la literatura – destinado a deshacer pacientemente el círculo mítico de culpa y expiación en la que el viviente ha sido capturado.

FERNÁNDEZ H., D. 'Ohne Gewalt'. Justice and Distortion in Walter Benjamin's 'Gewalt' Project from 1921 and 'Kafka' Project from 1934.. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 127-152, Jul./Set., 2023.

Abstract: The relationship between “Towards a Critique of Violence” (1921) and the work of Franz Kafka has been well established by several critical studies devoted to Walter Benjamin. However, it is striking that Benjamin himself, already well acquainted with the work of the Czech writer in 1921, never made any comment to Kafka’s work in this essay, and, more broadly, in any of the related texts that make up the project on the ‘Critique of Violence’. In this article, we analyze a set of notions (*Entstellung, Entsühnung, Zurechstellen*) that allow us to establish a mediated relationship between this essay and the articles and letters that Benjamin devoted to Kafka in the 1930s. This relationship takes us back to the only piece in which Benjamin carries out an autonomous treatment of the “category of justice” (1916) in which he identifies –as it will happen eighteen years later, in the essay on Kafka

(1934)– the *locus* of justice in the “non-violence”, thus untying the knot that binds in a perhaps indiscernible way in the Jewish tradition the notions of “messianism” and “violence”.

Keywords: Distortion. Justice. Violence. De-Expiation. Reparation.

REFERENCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Traducción de Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1994.

AGAMBEN, G. **Homo sacer**. El poder soberano y la nuda vida. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2006.

BENJAMIN, W. **Benjamin über Kafka**: Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Ed. Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

BENJAMIN, W. **El origen del drama barroco alemán**. Trad. José Muñoz Millanés. Madrid: Taurus, 1990.

BENJAMIN, W. **Gesammelte Briefe**, v. I-VII. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991a.

BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften**, v. I-VII. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991b.

BENJAMIN, W. Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. *In*: BENJAMIN, W. **Obras II**, v.1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007.

BENJAMIN, W. Sobre algunos motivos en Baudelaire. *In*: BENJAMIN, W. **Obras I**, v. 2. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008.

BENJAMIN, W. **Sobre Kafka**. Trad. M. Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

BENJAMIN, W. Para una crítica de la violencia. *In*: OYARZUN, P.; PÉREZ, L. C.; RODRÍGUEZ, F. (ed.). **Letal e incruenta**: Walter Benjamin y la crítica de la violencia. Santiago de Chile: LOM, 2017.

BENJAMIN, W. **Towards the Critique of Violence**. A Critical Edition. Trad. P. Fenves y J. Ng. Stanford: Stanford University Press, 2021.

BUTLER, J. Walter Benjamin and the Critique of Violence. *In*: BUTLER, J. **Parting Ways**: Jewishness and The Critique of Zionism. Columbia University Press, 2012.

COHEN, H. **Ethik des reinen Willens**. Berlin: Bruno Cassirer, 1904.

DERRIDA, J. Prénom de Benjamin. *In*: **Le ‘Fondement mystique de l’autorité’**. París: Galilée, 1994.

FENVES, P. **The Messianic Reduction**: Walter Benjamin and the Shape of Time. Stanford: Stanford University Press, 2011.

- FENVES, P. Introduction. *In*: BENJAMIN, W. **Towards the Critique of Violence**. A Critical Edition. Trad. Peter Fenves y Julia Ng. Stanford University Press, 2021.
- FERNÁNDEZ, D. El concepto benjaminiano de historia en la 'lucha por su (verdadera) representación'. **Hybris**, v. 11, n. 2, p. 183-201, 2020.
- FERNÁNDEZ, D. La 'tarea' de una crítica de la violencia. *In*: LEYVA, G. (ed.). **Walter Benjamin**. Hacia la crítica de la violencia. México: Gedisa/UAM, 2022.
- HAMACHER, W. El gesto en el nombre. *In*: HAMACHER, W. **Lingua Amissa**. Trad. Laura S. Carugatti y Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Miño & Dávila, 2012.
- HANSEN, B. Kafka's Animals. *In*: HANSEN, B. **Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels**. Berkeley: University of California Press, 1998.
- HASSNER, R.; GIDEON, A. Religion and Violence in the Jewish Traditions. *In*: JERRYSON, M.; JUERGENSMEYER, M.; KITTS, M. (eds.). **The Oxford Handbook of Religion and Violence**, Oxford University Press, 2013.
- HUILLET, D.; STRAUB, J.-M. (dir.). **Nicht versöhnt oder es hilft nur Gewalt, wo Gewalt herrscht** [Film], 1965, BRD, 52 mins.
- KAFKA, F. Der Aufbruch. *In*: KAFKA, F. **Beschreibung eines Kampfes**. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß. Ed. Max Brod. Frankfurt am Main: Fischer, 1986.
- KAFKA, F. **Nachgelassene Schriften und Fragmente II**. Ed. Jost Schillemeit. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- KAFKA, F. La preocupación del padre de familia. *In*: KAFKA, F. **Ante la ley**. Trad. de Juan José del Solar. Madrid: Debolsillo, 2012.
- KAFKA, F. Informe para una academia. *In*: KAFKA, F. **Ante la ley**. Trad. de Juan José del Solar. Madrid: Debolsillo, 2012.
- KANT, I. **Crítica de la facultad de juzgar**. Trad. Pablo Oyarzun R. Caracas: Monte Ávila, 1992.
- KANT, I. **La metafísica de las costumbres**. Trad. A. Cortina y J. Marcial. Madrid: Tecnos, 2005.
- JACOBSON, E. **Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem**. Nueva York: Columbia University, 2003.
- MENNINGHAUS, W. Sience des seuils. La théorie du mythe chez Walte Benjamin. *In*: WISMANN, E. (ed.). **Walter Benjamin et Paris**. Paris: Cerf, 1983.
- MORAN, B. **Politics of Benjamin's Kafka: Philosophy as Renegade**. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2018.

OPITZ, M.; WIZISLA E. (ed.). **Benjamins Begriffe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

ROSS, A. The Ambiguity of Ambiguity in Benjamin's 'Critique of Violence'. *In*: MORAN, B.; SALZANI, C. (ed.). **Towards the Critique of Violence**: Walter Benjamin and Giorgio Agamben. Londres: Bloomsbury Academic, 2015.

SCHOLEM, G. Tradición. *In*: SCHOLEM, G. **Conceptos básicos del judaísmo**. Trad. José Luis Barbero., Madrid: Trotta, 2002.

VARDOULAKIS, D. **Freedom from the Free Will**. On Kafka's Laughter. Nueva York: Suny, 2016.

ANEXO

NOTAS PARA UN TRABAJO SOBRE LA CATEGORÍA DE LA JUSTICIA (1916)

WALTER BENJAMIN

A todo bien, restringido por el orden espacio-temporal, le corresponde un carácter de posesión como expresión de su transitoriedad. Pero la posesión, en tanto algo atrapado en la misma finitud, es siempre injusta. Por ello, ningún orden de posesión, cualquiera sea éste, puede conducir a la justicia.

[La justicia] radica más bien en la condición de un bien que no puede ser posesión. Únicamente esto es el bien a través del cual los bienes devienen no susceptibles de ser poseídos [*besitzlos werden*].

En el concepto de sociedad se intenta asignar un poseedor al bien que anula su carácter de posesión.

Toda teoría socialista o comunista fracasa en su objetivo precisamente porque la pretensión del individuo se extiende hacia todos los bienes. Si para el individuo A existe una necesidad z que puede ser satisfecha con el bien x, y si por lo tanto se cree que el bien y, que es igual a x, puede y debe darse por justicia al individuo B para calmar la misma necesidad, se está equivocado. Hay, pues, una pretensión totalmente abstracta del sujeto, en principio, a todo bien, pretensión que en modo alguno conduce a las necesidades, sino que se remonta a la justicia, y cuya dirección última no apunta hacia el derecho de posesión [*Besitzrecht*] de la persona, sino posiblemente hacia un bien-derecho [*Guts-Recht*] del bien [mismo].

La justicia es el esfuerzo por hacer del mundo el bien más elevado.

Los pensamientos anteriores conducen a [esta] conjetura: la justicia no es una virtud entre otras virtudes (humildad, amor al prójimo, lealtad, valentía), sino que funda una nueva categoría ética que quizá ni siquiera deba llamarse categoría de virtud, sino más bien una categoría del mismo orden que el de la virtud. La justicia no parece referirse a la buena voluntad del sujeto, sino que constituye un estado [*Zustand*] del mundo. La justicia designa la categoría ética de lo existente, la virtud [en cambio] la categoría ética de lo

[que puede ser] exigido [*Geforderten*]. La virtud puede ser exigida, la justicia en último término sólo puede ser como estado del mundo [*Zustand der Welt*] o como estado de Dios [*Zustand Gottes*]. En Dios todas las virtudes tienen la forma de la justicia; el epíteto: en todo todo-gracia, omnisciente, y así, apunta en esta dirección. Virtuoso sólo puede ser un cumplimiento de lo exigido; justo sólo puede ser una garantía [*Gewährleistung*] de lo existente (que no está determinado quizá a través de exigencias, en cualquier caso, no una de carácter arbitrario).

La justicia es el costado ético de la lucha; la justicia es el poder [*Macht*] de la virtud y la virtud del poder. La responsabilidad ante el mundo que tenemos se preserva desde la instancia de la justicia.

La oración del Padre Nuestro: No nos dejes caer en la tentación, más bien líbranos del mal (...), es la oración por la justicia, por el estado justo del mundo. El acto empírico se relaciona con la ley moral de alguna manera como un cumplimiento (no deducible) del esquema formal. A la inversa el derecho se relaciona con la justicia como el esquema de su cumplimiento. Otras lenguas han designado el enorme abismo [*Die ungeheure Klufi*] que separa esencialmente el derecho de la justicia.

ius themis mishpat

fas dike tsedek

NOTIZEN ZU EINER ARBEIT ÜBER DIE KATEGORIE DER GERECHTIGKEIT (1916)**WALTER BENJAMIN**

Jedem Gute, als in der Zeit- und Raumordnung eingeschränktem, kommt Besitzcharakter als Ausdruck seiner Vergänglichkeit zu. Der Besitz aber, als in der gleichen Endlichkeit befangen, ist immer ungerecht. Daher kann auch keine wie immer geartete Besitzordnung zur Gerechtigkeit führen.

Vielmehr liegt diese in der Bedingung eines Gutes, das nicht Besitz sein kann. Dies ist allein das Gute, durch das die Güter besitzlos werden.

Im Begriff der Gesellschaft versucht man, dem Gut einen Besitzer zu geben, welcher seinen Besitzcharakter aufhebt.

Jede sozialistische oder kommunistische Theorie verfehlt ihr Ziel deshalb, weil der Anspruch des Individuums auf jedes Gut sich erstreckt. Liegt bei einem Individuum A ein Bedürfnis z vor, das durch das Gut x befriedigt werden kann, und glaubt man daher, ein Gut y , welches gleich x ist, einem Individuum B zur Stillung des gleichen Bedürfnisses gerechterweise geben zu sollen und zu dürfen, so irrt man. Es gibt nämlich den ganz abstrakten Anspruch des Subjekts prinzipiell auf jedes Gut, ein Anspruch, der keineswegs auf Bedürfnisse, sondern auf Gerechtigkeit sich zurückführt, und dessen letzte Richtung möglicherweise nicht auf ein Besitzrecht der Person, sondern auf ein Guts-Recht des Gutes geht.

Gerechtigkeit ist das Streben, die Welt zum höchsten Gut zu machen.

Die angedeuteten Gedanken führen zur Vermutung: Gerechtigkeit ist nicht eine Tugend neben anderen Tugenden (Demut, Nächstenliebe, Treue, Tapferkeit), sondern sie begründet eine neue ethische Kategorie, die man vielleicht nicht einmal eine Kategorie der Tugend, sondern eine der Tugend gleichgeordnete andere Kategorie wird nennen müssen. Gerechtigkeit scheint sich nicht auf den guten Willen des Subjekts zu beziehen, sondern macht einen Zustand der Welt aus, Gerechtigkeit bezeichnet die ethische Kategorie des Existenten, Tugend die ethische Kategorie des Geforderten. Tugend kann gefordert werden, Gerechtigkeit letzten Endes nur sein, als Zustand der Welt oder als Zustand Gottes. In Gott haben alle Tugenden die Form der

Gerechtigkeit, das Beiwort all in all-gültig, all-wissend u. a. deutet darauf hin. Tugendhaft kann nur Erfüllung des Geforderten, gerecht nur Gewährleistung des Existenten (durch Forderungen vielleicht nicht mehr zu bestimmenden, dennoch natürlich nicht eines beliebigen) sein.

Gerechtigkeit ist die ethische Seite des Kampfes, Gerechtigkeit ist die Macht der Tugend und die Tugend der Macht. Die Verantwortung gegen die Welt, die wir haben, bewahrt vor der Instanz der Gerechtigkeit.

Die Bitte des Vaterunser: Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel, ein Reich werde[,] [zwei Wörter unleserlich], ist die Bitte um Gerechtigkeit, um den gerechten Weltzustand. Die empirische einzelne Tat verhält sich zum Sittengesetz irgendwie als (undeduzierbare) Erfüllung des formalen Schemas. Umgekehrt verhält sich das Recht zur Gerechtigkeit, wie das Schema zur Erfüllung. Die ungeheure Kluft, die zwischen Recht und Gerechtigkeit dem Wesen nach klafft, haben andere Sprachen bezeichnet.

ius themis mishpat

fas dike tsedek

Recebido: 15/09/2022

Acepto: 20/12/2022

COMENTÁRIO A “‘OHNE GEWALT’. JUSTICIA Y DISLOCACIÓN EN EL PROYECTO ‘GEWALT’ DE 1921 Y ‘KAFKA’ DE 1934 DE WALTER BENJAMIN”: A UMA FACA DE DOIS GUMES

Marcela Oliveira¹

Referência ao artigo comentado: FERNÁNDEZ H., Diego. ‘Ohne Gewalt’. Justicia y dislocación en el proyecto ‘Gewalt’ de 1921 y ‘Kafka’ de 1934 de Walter Benjamin. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 127-152, 2023.

Em *Crime e castigo*, Dostoiévski escreveu que “[...] para tudo há um limite que é perigoso ultrapassar.” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 307). Ao transpor o limite da lei humana – e aquele demarcado pelo antigo mandamento divino que dizia “não matarás” (BÍBLIA, Ex 20, 13) – Raskólnikov, protagonista do romance, sabendo-se culpado, ouve da boca do investigador do duplo assassinato, de que se tornara suspeito, que “as provas”, num processo jurídico, “[...] são de dois gumes.” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 345). Com isso, o policial Porfiri tentava dar conta do seu desejo, e da correlata dificuldade, de que um inquérito fosse “matematicamente claro”, isto é, de que as provas fossem cristalinas, garantindo ao processo legal o estabelecimento do culpado, no reconhecimento da violência cometida, para que, enfim, fosse obtida a justiça. Logo, o próprio Raskólnikov entende que Porfiri não dispõe de nada além do seu *delírio*, ou seja, “[...] de nenhuma prova além da *psicologia*, que é de dois gumes, de nada positivo.” (p. 363).

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0009-0009-8435-3789>. E-mail: marcelacibella@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p153>



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

Na célebre obra de Dostoiévski, que permite refletir, por meio da literatura, acerca dos temas do direito, da violência e da justiça, há uma demarcação clara de limites entre a razão e a moral. Raskólnikov, embora em delírio, sustenta uma explicação racional para o seu crime – tendo inclusive desenvolvido uma teoria geral do crime, centrada na justificativa de seu objetivo final e demonstrada em artigo publicado. Mas, no decorrer do processo, sente “[...] um infinito cansaço moral.” (p. 470). Termina se rendendo.

Redenção não é uma opção para Josef K., protagonista de outro famoso processo jurídico-literário. Refiro-me ao romance inacabado de Kafka, *O processo*, cuja escrita teria se iniciado sob influência da obra de Dostoiévski – ou mesmo, como já se propôs, que a sua formulação do problema da culpa derivaria diretamente daquela matriz russa. Ali, ao contrário, não há expiação possível para a culpa – nem mesmo os sete anos de trabalhos forçados em prisão na Sibéria, como acontece a Raskólnikov – pois a natureza do crime é desconhecida. Nem K., nem os guardas responsáveis por sua detenção, nem o juiz de instrução de seu primeiro inquérito, nem os funcionários dos cartórios; nenhuma dessas figuras detém os autos de um processo jurídico que fosse capaz de coletar provas, formular hipóteses e submetê-las abertamente a um tribunal. Não há, portanto, a possibilidade de uma violência ser expurgada pela justiça, embora haja acusação. (Uma curiosidade: na primeira audiência, o juiz de instrução pergunta a K. se ele é pintor de paredes, atividade do outro principal suspeito de *Crime e castigo*.)

Kafka “ultrapassa o limite” instaurado entre os termos: crime e castigo. Borrando as fronteiras das instâncias diametralmente opostas da justiça – a falta e sua correlata punição –, o escritor tcheco de língua alemã mostra um problema anterior à instauração das leis, o que Deus faria com a mediação de Moisés, através das tábuas, no *Êxodo*. Kafka aponta para a impossibilidade de seguir leis desconhecidas, de obedecer a mandamentos ainda não estabelecidos. Na gênese da moral judaico-cristã, no livro intitulado *Gênesis*, vemos a figura de Abraão aquiescer às instruções de seu Deus, embora elas não sejam claramente discerníveis, mesmo que não pareçam razoáveis e que seus motivos se mantenham secretos. O exemplo emblemático é o pedido de sacrifício de Isaac, o filho único e tão desejado, concedido pela mesma intervenção divina, que, depois, sem explicação ou erro algum, exigiria a morte da descendência prometida.

Em seu ensaio “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”, Walter Benjamin comenta que, embora o Abraão de Kafka pareça “obsequioso como um garçom”, disposto, portanto, a cumprir a exigência do

sacrifício, ele não chegaria a seguir a ordem divina por uma razão bem menos nobre do que o apreço à vida do filho: por não conseguir se liberar dos negócios corriqueiros, dos afazeres da vida cotidiana; porque, em última instância, sua casa não está arrumada, para que possa sair. A prisão invadiu a vida. Ultrapassaram-se os limites demarcatórios da ação humana (como a realização de um crime) e da ordem jurídica (capaz de ditar o castigo conveniente). A casa bagunçada de Abraão, na versão comentada por Benjamin, e as obrigações do funcionário-inseto Gregor Samsa, de *A metamorfose*, as quais deveriam ser mantidas a qualquer custo, mostram que a vida “normal” é a própria punição. Se houve ou haverá um julgamento, ele permanece secreto.

O problema da justiça, como categoria que se apresenta ao pensamento filosófico de Benjamin, é tema de interesse central do artigo de Diego Fernández, que discute em que medida o contato com a obra de Kafka, mesmo quando não mencionada explicitamente, é determinante para a formulação benjaminiana em torno dos temas da violência e do direito. Se podemos notar o “elemento nebuloso” das parábolas de Kafka (BENJAMIN, 1994, p. 154), o artigo em questão visa a explorar o que parece da ordem de uma nebulosidade em torno dos termos vinculados à justiça na reflexão de Benjamin desde os textos de juventude, como na marcação dos limites entre “expição” e “des-expição”. Não tendo sido oferecida a K. a chance de purgar sua falta, fosse ela qual fosse, pela *expição* do crime, será que o desenrolar de seu processo poderia representar uma *des-expição*, na inversão de sentido, em uma deliberada negação da redenção?

Sem redenção, *O processo* termina, como nos chama atenção Benjamin, assim: “Era como se a vergonha devesse sobreviver a ele.” Segundo sua interpretação, a vergonha “tem dupla face”, é “[...] ao mesmo tempo uma reação íntima do indivíduo e uma reação social.” (BENJAMIN, 1994, p. 155). Pensemos a vergonha, aqui, de forma intercambiável com a noção de culpa; e que o processo de culpabilização se manifesta numa “distorção”, conforme também analisa Fernández. Na negação da expiação dessa culpa, vemos a “deformação” de corpos, como na passagem do humano a animal, com Samsa, e na corcunda dos frequentadores dos cartórios, os quais se curvam para caberem nas galerias.

Essas ultrapassagens de limites que *distorcem* as formas aguçam a estranheza, sem resolverem a contradição dos polos invertidos, sugerindo a falta de sentido de tudo, inclusive do processo legal. Se, em *Crime e castigo*, há provas, mesmo que as psicológicas, mas falta a certeza clara da matemática para averiguar

sua eficácia no ato do julgamento, por isso elas representariam uma “faca de dois gumes”, podendo valer para a defesa ou para a acusação, dependendo de sua aplicação, em *O processo*, há a inversão do fio de corte de uma mesma lâmina em dois sentidos opostos, mas isso ocorre sem haver a consistência de qualquer realização eficaz do próprio corte, para quaisquer dos dois lados.

Trago um exemplo, a título de conclusão. No encontro de K. com a senhorita Montag, é anunciada a resposta negativa da senhorita Bürstner, sua amiga, ao pedido dele de uma entrevista. À reação dele, ela esclarece: “[...] as entrevistas não são nem concedidas, nem, ao contrário, recusadas.” (KAFKA, 1997, p. 101). No caso, sua solicitação teria sido considerada desnecessária, o que anularia as duas opções opostas. Reconhecendo ser essa suspensão da oposição um “bom recurso”, K. nota tratar-se de “uma faca de dois gumes” – mas aqui surge um significado bem diferente daquele conferido por Dostoiévski a essa ideia – pois, se ela exagerava “o significado da entrevista solicitada” por ele, tentava, “[...] ao mesmo tempo, virar as coisas de um tal modo, que era como se o próprio K. exagerasse tudo.” Mas ele “[...] não queria exagerar nada.” (p. 103). Numa espécie de dupla negação de seus dois gumes, a faca perde duplamente a capacidade de cortar. “É nesse fio da navalha que nós vivemos” (2002, p. 125), anotou Kafka, em *Sobre a questão das leis*. Este é o nosso comentário ao artigo de Fernández H.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas volume I**: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BÍBLIA de Jerusalém. 10. reimpr. São Paulo: Paulus, 2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e castigo**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.

FERNÁNDEZ H., Diego. ‘*Ohne Gewalt*’. Justicia y dislocación en el proyecto ‘*Gewalt*’ de 1921 y ‘*Kafka*’ de 1934 de Walter Benjamin. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 127-152, 2023.

KAFKA, Franz. **O processo**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KAFKA, Franz. **Narrativas do espólio**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Recebido: 12/04/2023

Accito: 20/04/2023

LA TEMPORALIDAD DE LA IMAGEN Y SU FUNCIÓN CRÍTICA

*María Victoria Dabbar*¹

Resumen: Imagen se dice de muchas maneras. Ante la equivocidad podríamos desbrozar su camino analítico, reponer su tránsito histórico, claudicar. Este texto encuentra alternativa en cambio en una reflexión sobre la imagen atenta a su dimensión temporal. Por eso echa mano de dos aportes nodales: la noción benjaminiana de imagen dialéctica, y el vínculo entre imagen y emociones trabajado contemporáneamente por la teoría queer. La noción de imagen dialéctica habilita, incluso más allá de su autor, otro vínculo entre imagen e historia, que permite entenderla no sólo como fenómeno lingüístico, sino en su dimensión visual y audiovisual. La teoría queer en su giro afectivo ha presentado una posible vinculación entre imágenes y afectos que permite la composición de un archivo efímero que desclasifica nuestras categorías temporales (CVETKOVICH, 2018) y la pregunta ética sobre nuestras respuestas primarias ante la imagen (BUTLER, 2010). El recorrido por ambas nociones aborda, en definitiva, la temporalidad de las imágenes en su potencia crítica, aquella vieja insistencia por pensar en imágenes que contengan su propia destrucción.

Palabras clave: Temporalidad. Imagen Dialéctica. Walter Benjamin. Historia. Giro Afectivo.

INTRODUCCIÓN

Imagen se dice de muchas maneras, y una cosa es probable: que el referente que cada tradición, comunidad o trayecto individual actualice cuando lee o pronuncia la palabra, sea fugaz, frágil, opaco. No obstante, insistimos, porque quizás en un pensamiento de la imagen, junto a la imagen, desde la imagen, que la desplace de su función con frecuencia instrumental, aparezca una necesaria vinculación crítica, un lazo más exploratorio con aquello que nombra. Ese lazo exploratorio entre la imagen, su referente, y

¹ Instituto de Humanidades (IDH-CONICET), Facultad de Filosofía y Humanidades, y Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba – Argentina.

 <http://orcid.org/0000-0001-7995-0030>. E-mail: victoriadahbar@unc.edu.ar.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p157>



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

su materialidad, ha sido ensayado por diversas tradiciones, de las cuales nos interesa presentar aquí un recorrido singular. En primer lugar, aquello que aporta Walter Benjamin a un pensamiento de la imagen que desajusta su temporalidad, desclasifica sus marcos temporales a la vez que revincula lo que ha sido y el ahora. Allí adquiere centralidad la noción de *imagen dialéctica*, cuyo alcance se busca extender. Subsidiariamente, aquel lazo exploratorio es trabajado por la teoría queer en su giro afectivo, de la mano de autoras como Judith Butler y Ann Cvetkovich, quienes vieron en la imagen la oportunidad de una tarea crítica preocupada por un archivo de sentimientos inactuales, así como por las respuestas éticas posibles ante la circulación de imágenes, en función de sus marcos interpretativos.

Walter Benjamin es uno de esos pensadores que concurren de manera abierta a la hora de pensar el problema, anticipando ya en sus textos tempranos (1921-1922) aquella facultad crítica de las imágenes. Si bien ese tono puede reconocerse a lo largo de su obra, hay una potencia en su reflexión sobre la *imagen dialéctica*, que aparece hacia 1935, y es percibida por el filósofo como su genuina contribución a una teoría del conocimiento (HILLACH, 2014, p. 644). Recordemos que en el *Libro de los pasajes*, Benjamin definía a la imagen dialéctica como el objeto de la historia o su fenómeno originario (BENJAMIN, 2005, p. 476), como un relámpago (BENJAMIN, 2005, p. 475), como una cesura en el movimiento del pensar (BENJAMIN, 2005, p. 478). “Aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo.” (BENJAMIN, 2005, p. 464). Definía esas imágenes como “[...] constelaciones entre las cosas alienadas² y su significación exhaustiva, detenidas en el momento de la indiferencia de muerte y significación.” (BENJAMIN, 2005, p. 468). La noción, polémica en su génesis, sigue siendo un lugar al que acudir toda vez que se ensaya un pensamiento sobre la imagen atento a su potencia crítica, a su desajuste temporal. Es por ello que, fuera de toda pretensión exegética, este

² Las cosas alienadas según se indica en el mismo pasaje [N5, 2], son aquellas que han perdido su valor de uso “[...] adquiriendo significaciones como claves ocultas.” De una parte las cosas alienadas (*entfremdeten Dingen*), de la otra su significación exhaustiva (*eingehender Bedeutung*). La traducción usualmente citada por el Círculo de Bellas Artes de Madrid añade un mínimo haz de luz en su variación. Allí se define a las imágenes dialécticas como “[...] constelaciones que se forman entre aquellas cosas alienadas y los nuevos significados asumidos, interrumpidas de pronto en el instante de la indiferencia entre su muerte y su significación.” La variación importa en dos niveles: porque parece volver históricamente más concretos a esos significados asumidos, y porque, en este contexto, difícilmente una significación pueda ser exhaustiva. Cf. BENJAMIN, Walter, **Obra de los pasajes**, N. 5, 2. Disponible en: <https://www.circulobellasartes.com/benjamin/termino.php?id=157>. Acceso en: 10 feb. 2022.

artículo intenta un acercamiento a la noción en la medida en que nos devuelva a otra posible relación entre imagen e historia e imagen y tiempo.

Judith Butler en su prolífica obra, se ocupó hacia 2010 de la circulación de las imágenes de la guerra de Estados Unidos contra Irak y de las posibles o ausentes respuestas éticas que esas imágenes provocaban en la población, como fue el caso de la filtración de las fotografías de torturas a personas detenidas en la prisión de la ciudad irakí de Abu Ghraib, para entonces bajo el control del gobierno estadounidense. En *Marcos de Guerra*, Butler pensó a la imagen junto a sus encuadres o marcos, estructuras normativas que ya estaban delimitando aquello que vemos, así como nuestras posibles respuestas afectivas ante el horror. La actividad crítica que propuso para entonces fue, siguiendo a la cineasta vietnamita Trinh T. Minh-ha, la de enmarcar el marco o encuadrar el encuadre (*frame the frame*), es decir, señalar la falla en la reproducción de esas normas violentas que, entendía, formaban parte de la propia maquinaria de la guerra. La reflexión de Butler se ve enriquecida con el giro afectivo de la teoría queer, corriente a la que señala expresamente como la que es capaz de pensar en los afectos no sólo como la base sino también como la materia de la crítica (BUTLER, 2010, p. 58). En esa dirección, es Ann Cvetkovich quien en *Un archivo de sentimientos* (2018), ensaya una reflexión sobre el afecto “al margen de matrices progresivas”, una tarea que redundará nada menos que en “[...] el despliegue de modos alternativos de pensar la imaginación histórica y la agencia” (CVETKOVICH, 2018, p. 25). Aparece una crucial pregunta epistémica a la pulsión por “contar la historia” cuando se trata de tramitar un pasado traumático, y una insistencia en revisar los modos en que algunas culturas públicas lesbianas tramitaron un pasado traumático de violencia sexual o física, en determinadas producciones estéticas que construyen a la vez que analizan ese archivo de sentimientos.

En ese afán, este texto traza una hoja de ruta que transita la dimensión temporal de la imagen, un camino en el que pueden reconocerse los siguientes momentos: a) un primer momento donde aproximarse a la dialéctica de la imagen y a su temporalidad, donde indicamos primero la aparente paradoja implicada en el sintagma *imagen dialéctica* y seguidamente una pregunta sobre la imagen como intervalo o línea de fractura entre las cosas, donde se tematiza la radical apertura que significa para la historia que el conocimiento opere mediante imágenes dialécticas, en una relación crítica entre lo que ha sido y el ahora; b) un ejercicio en el que, extendiendo el alcance de la noción, se ensaya un pensamiento sobre la imagen cinematográfica en tanto imagen dialéctica

según sus posibilidades de desterritorialización y, subsidiariamente, d) una consideración de la reflexión sobre la imagen presente en el giro afectivo de la teoría queer, donde vuelven a discutirse el valor de las matrices progresivas a la hora de contar la historia, así como la verdad ubicada en la positividad de los hechos.

1 LA DIALÉCTICA DE LA IMAGEN Y SU TEMPORALIDAD

Comencemos por señalar una suerte de paradoja, una tensión inmediata entre el *carácter detenido de la imagen* y el *carácter fluctuante de la dialéctica*, tensión mediada por la particular acepción que tiene para Benjamin lo dialéctico, en discusión con la tradición crítica en la que se inscribe. Si bien Benjamin desplaza el interés acerca del hecho histórico hacia las imágenes dialécticas³, el objeto de esta teoría del conocimiento es el presente. Benjamin, como crítico de la modernidad que es, oscila en ese hamacarse dialéctico entre las lógicas del fragmento y las lógicas totalizantes del capital, puesto que finalmente le interesa una comprensión del ahora, y el estudio de la imagen dialéctica colabora con ese propósito. El término puede encontrarse en una primera anotación de 1929, allí donde Benjamin se proponía demostrar —a través de esos testimonios visuales del siglo XIX que eran los pasajes de París— “[...] que el conocimiento de la historia es, de manera concluyente, un conocimiento del presente.” (HILLACH, 2014, p. 649). Durante la inauguración de un pasaje parisino en 1927, Benjamin tiene el recuerdo de otro pasaje, derribado tiempo atrás, el *Passage de l’Opera*, y esa superposición⁴

³ Aparecen dos términos en el sintagma: *dialektische bild*. El vocablo alemán *bild*, entre sus numerosos usos, puede hacer referencia a una imagen (figurativa), a una ilustración, una pintura, un cuadro, una figura, una escena, un aspecto. Pero también hace referencia a una fotografía, a una filmación, a una idea, o a una metáfora. Con el término *bild* se compone también la palabra *Denkbild*, es decir, imágenes de pensamiento. Otro de los términos alemanes al uso para decir imagen es *vorstellung*, que puede hacer referencia a imagen, idea, presentación, representación, imaginación, y, entre otras, concepto. Pero Benjamin utiliza *bild*, a distancia de Adorno, que se vale del vocablo latino *imago* quizás en un intento por despegar el concepto de sus significados usuales.

⁴ Superposición que recuerda a la «simultaneidad de lo no contemporáneo» tematizada por Reinhart Koselleck. La idea de «simultaneidad de lo no contemporáneo» o «simultaneidad de lo anacrónico», es postulada en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1993). Koselleck piensa esta simultaneidad, “[...] que no puede reducirse a una pura serie temporal de la historia.” (KOSELLECK, 1993, p. 151), para clarificar la historia conceptual. En la idea de «simultaneidad de lo anacrónico», dice, “[...] están contenidas distintas extensiones de tiempo” (KOSELLECK, 1993, p. 129) y su mayor ventaja radica quizás en que “[...] va más allá de la alternativa estricta entre sincronía y diacronía, remitiendo más bien a la simultaneidad de lo anacrónico, que puede estar contenida en un concepto.” (KOSELLECK, 1993, p. 123).

es la que origina la reflexión. Señala Hillach que allí aparece “[...] una visión onírica de los quiebres del espacio, en la cual el tiempo se ha detenido; aparece aquí con pleno derecho la sorpresa de lo simultáneo.” En uno de los pasajes que recorre Benjamin, observa un juego de espejos en el cual, reflexiona, podría haber tenido lugar la coronación imperial de Carlos V, el asesinato de Enrique IV o la muerte de los hijos de Ricardo (HILLACH, 2014, p. 655). La imagen dialéctica como unidad mínima del conocimiento histórico implica, centralmente, una subversión. Una de las señales que indican para Benjamin esta subversión es el desplazamiento que aquí se produce: el hecho de que “[...] justo también los pasajes, las grandes tiendas lujosas de la burguesía, al envejecer sean asimilados, desencantados y usados por la masa.” (HILLACH, 2014, p. 657). Ejemplo de este desplazamiento es la prostitución callejera que se establece en esos pasajes, otra suerte de encantamiento. Otra de las señales es el carácter colectivo de esa subversión. Dice Benjamin

El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo “lo que ha sido”, y se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe recibir su fijación dialéctica de la síntesis que lleva a cabo el despertar con las imágenes oníricas contrapuestas. La política obtiene el primado sobre la historia. (BENJAMIN *apud* HILLACH, 2014, p. 663-664).

Sin embargo, la dialéctica de aquellas imágenes no resultó evidente. Susan Buck-Morss ilumina el método benjaminiano en su *Origen de la dialéctica negativa* (2011), aunque también reconoce sus problemas. El método consistía en “[...] la construcción de una serie de imágenes dialécticas dirigidas a ‘iluminar’ aquello que llamaba los pasajes ‘nubosos’ de los textos de Kafka [...] Este procedimiento tomó la forma de la yuxtaposición de los elementos arcaicos con los más modernos.” (BUCK-MORSS, 2011, p. 340). Adorno tenía sus reservas, señala la autora, no porque estuviera en desacuerdo per se con la adyacencia, sino porque faltaban mediaciones entre esos dos polos, que “[...] la simple yuxtaposición de elementos contradictorios hacía que la imagen dialéctica solamente reflejara las contradicciones en lugar de desarrollarlas a través de la argumentación crítica.” (BUCK-MORSS, 2011, p. 343).

La reflexión sobre la imagen a la que contribuye el pensamiento benjaminiano vincula de una manera íntima el conocimiento y la interrupción del pensar. Un intervalo, una detención, un resto que se escapa y que a la vez

hace posible el conocimiento. Ese resto que aparece tanto en la figura del despertar como en la de la tormenta, pues quizás en materia de conocimiento se trate ya siempre de una presencia diferida, espectral. En ese conjunto de citas del *Libro de los pasajes* que pretendía “[...] desarrollar el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel.” (BENJAMIN, 2005, p. 460) [N1,10] aparece una indicación hoy vuelta lema: recuperar para la historia el principio del montaje. Un principio que implica a la vez una relación de montaje y desmontaje, como señala Didi-Huberman: “[...] el desmontaje de lo visible no tiene sentido más que visualmente retrabajado, reconfigurado: hay sentido en el remontaje, es decir, en el montaje del material visual obtenido.” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 199). Una de las ocasiones del montaje-desmontaje lo ofrece la imaginación, que no designa para Benjamin la mera fantasía subjetiva, pegándose aquí a las palabras de Baudelaire sobre Poe [J31a, 5]: “La imaginación no es la fantasía... La imaginación es una facultad casi divina que capta... las relaciones íntimas y secretas entre las cosas, las correspondencias y las analogías.” (POE *apud* BENJAMIN, 2005, p. 296).⁵ La imaginación entonces, como facultad de percibir vinculaciones entre las cosas no percibibles de inmediato, como una facultad de montaje. Desmonta cierta continuidad, con el objeto de hacer surgir otras afinidades y, en ese acto, remonta otras correspondencias.

Continuando con esta reflexión sobre la imagen con la que, decimos, colabora el pensamiento benjaminiano, hay una característica en esas imágenes dialécticas, y es que se trata de una dialéctica en reposo o en suspenso. ¿Qué es aquello que se suspende, o que reposa? ¿aquel ciclo de violencias míticas que convocaba Benjamin en su crítica de la violencia? ¿es la linealidad del tiempo histórico lo que se suspende? ¿En tanto qué ocurre esa suspensión? ¿en tanto mandato, en tanto experiencia, imaginario, en tanto percepción? Decía Benjamin en *Los pasajes*

⁵ Documentado también en la correspondencia entre Benjamin y Gretel Adorno – una referencia no canónica aunque fundamental –, el debate implicó pensar, además, si la imagen dialéctica era una constelación objetiva o subjetiva, esa disyunción que ha atormentado a la historia occidental de la filosofía a lo largo de los años. Decía Benjamin en una carta desde París del 16 de agosto de 1935, dirigida a Gretel y Theodor Adorno: “La imagen dialéctica no retrata el sueño – nunca fue mi intención afirmar eso –” (BENJAMIN *apud* ADORNO, 2011, p. 251). Y continuaba: “Pero me parece que contiene las instancias, los puntos de irrupción del despertar, y que establece desde estos puntos su figura [...] También aquí habrá que tensar un arco, adueñarse de una dialéctica: entre la imagen y el despertar.” (BENJAMIN *apud* ADORNO, 2011, p. 251). Esa dialéctica entre la imagen y el despertar, ese arco que Benjamin entiende habrá que tensar, tiene sentido si se considera el significado que adquiere en su obra aquella irrupción del despertar, un motivo que tomó del surrealismo y en el que encontró un momento clave del conocer.

El homenaje o la apología procuran encubrir los momentos revolucionarios del curso de la historia. Lo que de verdad les importa es establecer una continuidad. Valoran únicamente aquellos elementos de la obra que han pasado a formar parte de su influjo. Se les escapan aquellos lugares donde la tradición se interrumpe, y con ello sus peñas y acantilados, que ofrecen un asidero a quien quiera ir más allá de ella. [N 9 a, 5]. (BENJAMIN, 2005, p. 476).

Este pasaje introduce una torsión al viejo binomio sujeto-objeto hacia otra teoría del conocimiento⁶: la tradición es de hecho interrumpida, esos lugares se le escapan a quienes sólo ven continuidades, y ofrecen un apoyo [halt], en cambio, a quienes quieren ir más allá de ella. La interrupción no es, sin embargo, sólo un momento de detención. No se trata, dice Didi-Huberman, de una simple interrupción del ritmo, sino, a su vez, de la emergencia de un contrarritmo, “[...] un ritmo de tiempos heterogéneos sincopando el ritmo de la historia” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 171), una cierta inclinación reparatoria en la tensión crítica. Y continúa: “De ese modo, en la imagen dialéctica se encuentran el Ahora y el Tiempo Pasado: el relámpago permite percibir supervivencias, la cesura rítmica abre el espacio de los fósiles anteriores a la historia.” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 171). Lo que ocurre pues, es una nueva configuración, un pensar abierto en el que esos elementos –esas imágenes– que antes hacían sentido ocupando un lugar determinado, se disgregan a la vez que se re-unen haciendo emerger, señala el autor, un contrarritmo, un encuentro no previsible en su acontecer aunque tampoco, ciertamente, en su duración. La investigadora argentina Mariela Vargas condensa esa vinculación al señalar:

El Jetzt-zeit es ese instante en el que el trabajo de la memoria puede hacerle contrapeso al presente y se produce entonces un encuentro entre presente y pasado que produce conocimiento histórico condensado en una imagen: “la dialéctica, al reposar, forma una imagen”, una imagen del ahora que no es sino “la imagen más íntima de lo que ha sido” [das innerste Bild]. Esta “imagen más íntima” del tiempo pasado que apresa la dialéctica es el devenir íntimo de lo más exterior, produce, en el espesor de los tiempos,

⁶ En “Sobre el programa de la filosofía venidera”, un texto de juventud (1918), Benjamin ensayó una idea enriquecida de experiencia, que entendió a distancia de la concepción kantiana y del vínculo que aquella filosofía delineara entre sujeto-objeto. Una noción de experiencia que introduce, otra vez, un desajuste temporal en la categoría: si algo tiene que ofrecer esa filosofía, entiende hacia el comienzo del texto, es una “[...] más elevada forma futura de la experiencia” que permita “[...] extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad y los presentimientos del gran futuro que sea capaz de crear.” (BENJAMIN, 2001 p75.). Para una reflexión más detenida, cf. “La ampliación del concepto de experiencia en Benjamin: de Kant al surrealismo (ABADI, 2015).

un estallido que rompe con el tiempo desde adentro, dando lugar a algo nuevo. (VARGAS, 2012, p. 102).

En su dimensión temporal entonces, el carácter de intervalo de la imagen dialéctica ofrece una vinculación crítica entre pasado, presente y porvenir. La imagen dialéctica como paradigma de interrogación histórica, o como apertura de la historia muestra su condición de dialéctica en suspenso. Pensemos por un momento en la imagen de la revolución. Hay allí una línea de fractura. Podría tratarse de la imagen de la revolución como pasado, aquel motivo que obsesionaba al pensador argentino Nicolás Casullo, y la fractura se hallaría en aquella línea histórico-filosófica que tiene a la revolución en el futuro, siempre hacia adelante, como hecho necesario. La imagen de la *revolución como pasado*, que Casullo postuló a su tiempo (2007) si reúne a la vez que separa, si reúne la revolución y lo que ha sido, la sustrae de la línea histórica que la volvía necesaria. A su vez, la pega a la actualidad, a un ahora donde vuelve a ser pensada en orden a otras figuraciones, no tanto puestas en lo porvenir, como en lo que hay. Finalmente, su carácter fulgurante. Relumbra en un instante de peligro, y ese instante, es lo que hay que saber aferrar y, especialmente, cómo aferrarlo. La *revolución como pasado* se vuelve imagen dialéctica en la medida en que interpela especialmente a un activismo, a una militancia y a una intelectualidad que no puede con esa formulación. No podemos con que la revolución sea una imagen del pasado, aunque tampoco guardamos, de momento, la esperanza revolucionaria en el futuro. Una imagen imposible, en tal sentido. La imagen sin embargo, se desvanece en su potencia política si ese presente no sabe reconocerse, dice Benjamin, observado por ella.

¿En qué sentido la imagen puede pensarse como el fenómeno originario de la historia? Apunta Didi-Huberman: “Su aparición en el presente muestra la forma fundamental de la relación posible entre el Ahora (instante, relámpago) y el Tiempo Pasado (latencia, fósil), relación cuyas huellas guardará el Futuro (tensión, deseo).” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 169-170). Encontramos en el pasaje esa radical apertura de las categorías temporales que, al indicar un problema para el pensamiento, indican un problema para el lenguaje. La relación entre el ahora y el tiempo pasado se presenta bajo la forma intempestiva, fulgurante, anticipatoria, del relámpago. La torsión última de esta reflexión, posiblemente implique arrojarnos a la pregunta: ¿puede la imagen de la revolución volver a articularse como una imagen actual, o como una imagen del futuro?

2 IMÁGENES PAGANAS⁷. MÁS ALLÁ DEL CONCEPTO

¿Cómo historiza una imagen? ¿cómo las imágenes hacen historia?, ¿cuál es la historia ya contenida en esas imágenes, cuando las imágenes tienen ese particular carácter de ser dialécticas? Señalaba Sigrid Weigel que no hay relación alguna entre imágenes dialécticas e imágenes en el sentido de representación, dado que Benjamin procedía con las imágenes “[...] desde el aspecto de la escritura y no de la representación. El concepto benjaminiano de imagen, entonces, no presenta ninguna relación con la historia de las imágenes en su materialidad, pero tampoco con la idea de una ‘imagen mental’.” (WEIGEL, 2001, p. 97). Incluso, siguiendo a Benjamin, insistirá en que “[...] sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje.” (BENJAMIN, 2005, p. 464). Antes que dar por clausurado el debate tras esta afirmación, si acordamos con que las imágenes dialécticas no *son* imágenes en el sentido de la representación, difícilmente de esto se pueda colegir que: a) las imágenes dialécticas no tengan ninguna relación con las imágenes pictóricas, fotográficas o cinematográficas; b) que las imágenes dialécticas *sean* imágenes escritas, en el sentido de que esa sea su materialidad. ¿Qué decimos con esto? Que la imagen dialéctica parece no estar en ningún lado. Si el problema fuera la ubicación, tampoco *está*, en el sentido de que se halla, en la materialidad del texto, no está en ningún lugar, puesto que es el intervalo. Quizás, en lugar de afirmar que no hay ninguna relación entre imágenes dialécticas e imágenes “[...] en el sentido de la representación”, podríamos pensar que lo que hay es una relación aberrante con el referente.⁸ Porque a la vez esas imágenes evocan otras, que

⁷ Imágenes paganas, canción del grupo argentino VIRUS, lanzada en 1986, y célebre para el rock en español, evoca el carácter pagano de las imágenes, a distancia de la iconoclastia, aquella tradición que bregó por la destrucción de las imágenes religiosas. Dice la canción en uno de sus pasajes: “Mis propios dioses ya no están, espejismos/ Un remolino mezcla/ Los besos y la ausencia/ Imágenes paganas/Se desnudarán en sueños”, aludiendo, asimismo, al elemento onírico en aquellas imágenes dialécticas a las que nos referimos. Quien ha trabajado, sin embargo, la posibilidad de una imagen iconoclasta es la investigadora argentina Eugenia Roldán, trabajo que se refleja tanto en su tesis doctoral, “El cine como contraesfera pública. Alexander Kluge para una estética crítica del cine después de Adorno” (ROLDÁN, 2021) como en su equipo de producción e investigación artística junto al Dr. Manuel Molina, “Gabinete Iconoclasta. ¿Cómo elaborar la ansiedad en un paisaje de pantallas?” (CEPIA, Facultad de Artes, Universidad Nacional de Córdoba).

8 Tomo esta formulación del modo en el que Eve Kosovsky Sedgwick –siguiendo a Paul de Man– entiende la relación entre performatividad y referente en *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad* (Sedgwick, 2018, p. 9).

sí pueden considerarse en su materialidad. De hecho páginas más adelante Weigel trae nada menos que la Tesis I “Sobre el concepto de historia”, imagen que desde luego puede pensarse en tanto que dialéctica. Porque se trata de una imagen reintroducida en un movimiento y se trata también de una imagen cuya dialéctica está suspendida: ese muñeco vestido a la turca, el autómatas que gana las partidas de ajedrez, y que es manejado desde dentro por un enano que le ayuda a ganar la partida. El muñeco, decía Benjamin, es el materialismo histórico que, si quiere ganar la partida, si quiere la revolución, debe echar mano de la teología, que es pequeña y fea y no debe dejarse ver por nadie.

Extremando el argumento, ¿es posible pensar en imágenes pictóricas, fotográficas o cinematográficas en tanto imágenes dialécticas? Cuando decimos que las imágenes dialécticas son imágenes escritas, ¿no trazamos una frontera demasiado estricta entre imagen y palabra? ¿Dónde ubicaríamos entonces la Carta a un general, de León Ferrari?⁹ ¿Qué decimos cuando pensamos en imágenes escritas? ¿Es posible extender el concepto, como cree Didi-Huberman? ¿Es desatinado extenderlo, como cree Sigrid Weigel?¹⁰ ¿Sólo las imágenes del pasado son imágenes dialécticas? ¿Puede articularse la dialéctica en una imagen del futuro? Las imágenes dialécticas, como señala Susan Buck-Morss, “[...] no eran arquetipos eternos, sino constelaciones socialmente específicas.” (BUCK-MORSS, 2014, p. 49). Esto quiere decir, entre otras cosas, que un esfuerzo de traducción o traslado puede darse a la tarea de mirar la especificidad de esas constelaciones. Dimópulos, quien considera sin inconvenientes a la imagen cinematográfica en tanto imagen

9 Carta a un General (1963), es una obra del artista argentino León Ferrari, célebre por haber tensado los límites entre la escritura, el dibujo y la pintura. En la misma tensión pueden leerse Emociones de un prisma (1961), la serie Manuscritos (1964), Maniquíes (1994), entre otras obras que pueden visitarse en la página web del autor, <https://leonferrari.com.ar/>

10 En rigor de verdad, la propia Weigel hace lugar a la pregunta cuando piensa en la noción benjaminiana de “imagen de pensamiento” (*Denkbild*). Señalaba entonces que “las imágenes de pensamiento son también imágenes leídas, lecturas de imágenes por escrito, en las que el carácter escriturario de las imágenes -ya se trata de cuadros, de imágenes de recuerdos, de imágenes oníricas o de imágenes del deseo materializadas en la arquitectura o en las cosas- se transforma literalmente en escritura” (WEIGEL, 1999 p. 103). Para un recorrido de aquellas imágenes en la propia obra del autor, cf. *Denkbilder. Epifanías en viajes* (BENJAMIN, 2011).

dialéctica, entiende que hay una cesura en esa interrupción contrarrítmica que no deja de acarrear violencia (DIMÓPULOS, 2017, p. 39), una pérdida que hay que celebrar (DIMÓPULOS, 2017, p. 251). La autora refuerza la idea de que el paradigma del pensamiento benjaminiano está “en la cesura y en el detenerse. Eso hace la imagen del cine: mostrar, una vez más, como la historia misma, la falsa continuidad, que el historiador había comprobado en las nuevas condiciones de la percepción (DIMÓPULOS, 2017, p. 252). Encuentra entonces un modo paradigmático de esa cesura en el trabajo del cine, que “recorta y aísla” (DIMÓPULOS, 2017, p. 254), al desmontar la continuidad. La imagen, señala, es “eso que ocurre cuando al movimiento que corresponde al devenir se aplica la detención” (DIMÓPULOS, 2017, p. 254). De un modo análogo, Judith Butler se preguntaba en Marcos de guerra (2010) por qué los medios conservadores se habían esforzado tanto en que las imágenes de la tortura del ejército estadounidense hacia los prisioneros de Abu Grhaib no llegaran a vista del gran público (BUTLER, 2010, p. 66) ¿Qué había en esas posibles respuestas afectivas? A partir de allí surge su reflexión en términos de *marcos*, y la posibilidad, inherente a su lógica re-iterativa, de fallar o ser enmarcados a su vez (*frame the frame*). Los modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas, entendía, ocurren a través de “[...] un encuadre de la violencia que es selectivo y que es diferencial.” (BUTLER, 2010, p. 13). Estas imágenes se filtraron en abril de 2004 y dieron lugar a la película de Errol Morris, *Standard Operating Procedure* (2008), traducida como *Procedimiento Estándar*. Cuando se filtraron, a través de los metadatos se pudo determinar dónde, cuándo, con qué cámara, con qué nivel de exposición a la luz se habían tomado esas imágenes. A partir de la reconstrucción de ese archivo fueron procesadxs y condenadxs siete militares quienes aparecen en las fotos, soldadxs de rango menor, responsables directxs de los hechos (KAIRUZ, 2008). Morris realizó el documental entrevistando a cinco de siete procesadxs, quienes en sus respuestas, lejos de dar los argumentos escalofriantes que podríamos esperar, dicen poco. De hecho –y de allí el título– se refieren a varias de las torturas infligidas como *procedimientos estándar* para con los prisioneros de guerra. La operación de reencuadre que realiza Morris perturba esa regulación mediante la cual es posible posar sonriendo ante la cámara junto a un prisionero torturado y asesinado y considerarlo un procedimiento estándar. Una imagen es dialéctica porque en ella confluyen conflictiva, suspendidamente, elementos del pasado y elementos actuales. Esa configuración hace que no pueda tratarse, estrictamente, de la misma imagen. Esto es evidente en el caso de *Procedimiento Estándar*. No se trata de la misma imagen, porque a partir de esa operación

de reencuadre aparecen otros elementos componiendo la imagen, *junto a* esa mujer que sonríe cerca del cadáver de un preso torturado, está la CIA que lo torturó y cuyos agentes no aparecen en la foto, *junto a* esa otra mujer que lleva a un preso con una cuerda, está su pareja que es su superior y la alienta, está una institución que considera a la tortura un procedimiento estándar, y está, desde luego, la administración Bush que aparta y procesa a siete soldados rasos y da por terminado el problema. No se trata de la misma imagen, en tanto se ve interpelada por un ahora que pone sobre la mesa ese silencio y esa violencia, aquello que Hillach nombraba como una subversión dialéctica en el devenir histórico (HILLACH, 2014, p. 658). Una imagen dialéctica no es “[...] ni un simple acontecimiento en el devenir histórico ni un bloque de eternidad insensible a las condiciones de ese devenir.” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 143). Es, en cambio, un intervalo. Un intervalo hecho visible, “[...] la línea de fractura entre las cosas.” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 166). Por eso la imagen dialéctica es un reencuadre, porque discute la continuidad, porque en esa reasignación de elementos no tiene asignado su lugar de una vez y para siempre: “[...] su movimiento apunta a una desterritorialización generalizada.” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 166). Desterritorializar una imagen es una tarea que ocurre cuando podemos desvincular las imágenes de ciertos contextos y revincularlas a otros. Ese es el trabajo que hace Morris en el documental. Hay una tarea de imaginación allí, y la imaginación es una tarea crítica porque no se detiene en el horror moral que pueden producirle esas fotografías, se detiene en cambio, en que *junto a* esas imágenes hay una historia, y esa historia hará que ya nunca se trate de la misma imagen, y por eso sale a buscarla. Una imagen es dialéctica, por último, porque establece relaciones entre un pasado, una imagen del pasado, y un presente que se ve o no se ve interpelado, afectado, por ella. No cualquier imagen impacta o afecta al presente en cualquier momento, de modo que es tarea política del presente poder convocar esas imágenes y esos afectos en ellas inscritos.

3 IMÁGENES Y AFECTOS: ANTE LOS HECHOS

Entonces entendía Butler que ese terreno de las respuestas afectivas, o de los afectos en tanto que respuestas, o reacciones primarias, parecía estar en contra de la interpretación, parecía negar que sentir horror o indignación ante determinadas imágenes y no ante otras, ya dependía de ciertos marcos interpretativos, es decir, que ese afecto ya estaba enmarcado. Butler llamaba a discutir el carácter primario de las respuestas afectivas, como

si no estuviesen también ellas necesitadas de una labor de comprensión e interpretación (BUTLER, 2010, p. 78). Y esto en orden a un pensamiento de la responsabilidad, que se jugaría justamente en la capacidad de respuesta, en las respuestas afectivas a un mundo que sostiene a la vez que determina. Y como tales respuestas afectivas están invariablemente mediadas, apelan a y realizan ciertos marcos interpretativos; también pueden cuestionar el carácter supuesto de estos marcos y de esa manera “suministrar condiciones afectivas para la crítica social” (BUTLER, 2010, p. 59). Porque las respuestas afectivas no son sólo efectos de determinados marcos interpretativos sino que también pueden socavar su eficacia. “[...] la circulación de fotos de la guerra, como ocurre con la divulgación de la poesía carcelaria, rompe con el contexto todo el tiempo” (BUTLER, 2010, p. 25) o, en rigor de verdad, puede romper con el contexto. Y “[...] a medida que los marcos rompen consigo mismos para poder instalarse surgen otras posibilidades de aprehensión.” (BUTLER, 2010, p. 28). En esa falla es que pueden ubicarse algunos poemas que Butler analiza en su texto, escritos por personas detenidas en el Centro de Detención de Guantánamo, prisión estadounidense localizada en la isla de Cuba, y filtrados de manera clandestina.

Así, podemos preguntarnos qué afecto es vehiculado verbalmente por estos poemas y qué serie de interpretaciones vehiculan en forma de afectos, incluidas la añoranza y la rabia. El abrumador poder del duelo, de la pérdida y del aislamiento se convierte en un instrumento poético de insurgencia, incluso un desafío a la soberanía individual. (BUTLER, 2010, p. 90).

Una serie de afectos, entonces, vehiculizados por aquellos poemas que, en tanto imágenes, provocaron y provocan una interrupción en las imágenes normalizadas de la guerra.

“Donde haya continuidad imaginada, el primer trabajo ha de ser destruirla”, decía Dimópulos estremando el gesto benjaminiano (DIMÓPULOS, 2017, p. 270). ¿Cómo se vincula ese trabajo con la imagen dialéctica?

Por imagen dialéctica se conoce, entonces, tanto la que forma el arco entre el ahora del historiador y el objeto de lo historiable arrancado de la sucesión, como ese objeto mismo que, desde el ahora que representa su cognoscibilidad, muestra su dimensión ambigua, tensa, tanto temporal como lógicamente. (Dimópulos, 2017, p. 257).

Entre el ahora de quien historiza y el objeto de lo historiable cuando es arrancado de la sucesión, hay un campo de estudios que se ha preguntando de manera especialmente relevante por esa tensión, se trata de la teoría queer en su giro afectivo, corriente con la que Butler dialoga explícitamente en el citado *Marcos de guerra*. Relevante por sus posibles efectos disciplinares y políticos, la apuesta de Ann Cvetkovich en *Un archivo de sentimientos* retoma los modos en que algunas culturas públicas lesbianas tramitaron un pasado traumático de violencia sexual o física en determinadas producciones estéticas. La construcción de ese archivo permite, entiende la autora, inquietar el interrogante por el objeto de la historia, desplazando la pregunta por el hecho, el énfasis puesto en el ¿qué pasó?, hacia la construcción de un archivo heterogéneo de emociones que no permite delimitar, de un modo claro y distinto, placer y violencia en la configuración de la sexualidad. En palabras de la escritora Dorothy Allison, a quien Cvetkovich retoma, la construcción de historias otras es necesaria “[...] para no contar esa que el mundo quiere, la historia de nosotras destrozadas, la historia en la que nosotras nunca reímos a carcajadas, nunca aprendemos a disfrutar del sexo.” (CVETKOVICH, 2018, p. 157). La discusión sobre el objeto de la historia en este terreno singular parece citar el gesto benjaminiano propuesto en el *Libro de los pasajes* en su discusión con la historia vuelta ciencia positiva. A una historia que reclama la positividad de los hechos, el materialista histórico puede oponerle imágenes dialécticas. Esta desclasificación del pasado también en la modulación de las preguntas que podemos y queremos hacerle, quizás tenga un interesante corolario para los feminismos en su abordaje de la violencia de género, tantas veces atados al relato del hecho como único posible testimonio, necesario pero no suficiente para una rememoración que pretenda, también, la justicia erótica. ¿Por qué? Porque desde esta perspectiva, las imágenes piensan, las imágenes teorizan, no hay una temporalidad según la cual primero contamos con categorías desde las cuales luego iremos a mirar imágenes desnudas, sino que estamos atentas a un mirar que deje florecer la paradoja.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este escrito, nos aproximamos a un pensamiento crítico de la imagen, mediante un recorrido que hace pie en dos reflexiones: la noción de imagen dialéctica, y el vínculo entre imágenes y emociones propio del giro afectivo, en aquella vieja insistencia iconoclasta por pensar en imágenes que contengan su propia destrucción. Si bien estas reflexiones no salvan el

problema de la equívocidad presente en la noción, en cambio lo rodean y ofrecen algunas pistas para transitar mejor ese camino. En ese sentido puede decirse que ambas reflexiones colaboran con una consideración sobre la imagen atenta a su equívocidad, y esa colaboración se hace evidente en la pregunta por la temporalidad de la imagen que atraviesa estas páginas.

Aunque distantes en sus coordenadas, ambas reflexiones confluyen en ese desajuste temporal en algunos sentidos específicos. En la discusión con aquellas matrices progresivas acerca de la historia y, en relación a ello, en la vinculación entre lo que ha sido (potencial o efectivo) y el presente, lo cual les permite entender a la imagen como interrupción de la continuidad; y en la crítica a lo que Reyes Mate nombraba como la contundencia de lo fáctico, y que Benjamin discutía en sus Tesis contra la positividad de los hechos y todo aquello que clausuran, toda vez que la pregunta por la verdad parece situarse, antes que en los hechos, en el trabajo de la memoria.

“También aquí habrá que tensar un arco, adueñarse de una dialéctica: entre la imagen y el despertar”, decía Benjamin a Gretel y Theodor Adorno en una carta desde París del 16 de agosto de 1935 (BENJAMIN *apud* ADORNO, 2011, p. 251). En el ensayo de esa tensión, mostramos cómo el carácter dialéctico inscrito en la imagen, lejos de constituir un oxímoron implica en cambio una mutua afectación de términos que hace emerger un tercer concepto: la imagen en el movimiento de la dialéctica, pero también una dialéctica que es de algún modo puesta en suspenso. Esa dialéctica modifica a la imagen de modo tal que ya no se trata de la misma imagen. Pero también la dialéctica se ve afectada. Allí parecen condensarse dos modos disímiles de entender lo dialéctico: aquello que para Benjamin era la dialéctica en suspenso, para Adorno no era más que una yuxtaposición de imágenes y, como sostenía, poner una cosa junto a la otra muestra la contradicción pero no la desarrolla. Para Benjamin, en cambio, hay una potencia crítica en esa adyacencia. La contradicción quizás termine de desarrollarse en quien articula esas imágenes, para Benjamin, el historiador materialista, que se ve o no interpelado por ellas. Sin embargo, el interés por esta noción no fue, como pudo observarse, exegético, sino conceptual: hay un desajuste temporal presente en la dialéctica de esa imagen en suspenso o en reposo, que la desencuadra y la reencuadra en constelaciones sociales específicas otorgándoles una potencia imprevisible. Es la propia imagen la que produce una temporalidad distinta, y eso tiene consecuencias explícitas cuando es la imagen, y no los hechos, la que se halla en el centro de la vida histórica: la elaboración de otros modelos de tiempo.

Ofrecimos también una consideración sobre la imagen en tanto intervalo o línea de fractura entre las cosas. Allí abordamos la apertura radical que significa para la historia el hecho de que el conocimiento opere mediante imágenes dialécticas, en una relación crítica entre lo que ha sido y el ahora, donde reconocemos la vinculación entre conocimiento e interrupción del pensar ya propuesta por Benjamin, y tematizada por Didi-Huberman. Nos interesó su argumentación por la fuerza con la que repone el lugar de la imaginación en el proceso de montaje-remontaje, a la hora de pensar en la imagen dialéctica. La imagen entonces siempre guarda una doble valencia, en lo que reúne y en lo que hace explotar, y por ello es considerada por el francés, quizás citando el dilema del Génesis, en tanto fuente de pecado, pero también en tanto fuente de conocimiento. Tal como lo entiende Mariela Vargas, a distancia del planteo de Huberman, la propia imagen rompe el tiempo desde adentro.

Seguidamente preguntamos por el alcance de la noción, en aquella vieja tensión entre imagen y palabra pero también entre imagen y referente. Revisamos la concepción de Weigel al respecto, y postulamos una relación aberrante entre la imagen y su referente, un intervalo. Finalmente aparece, en espiral, la vinculación entre la dimensión temporal y la dimensión visual propiamente dicha. En un ejercicio de carácter exploratorio, intentamos entender el alcance de la noción más allá de los límites referenciales que pareciera admitir su exégesis, es decir, más allá de las imágenes escritas. Allí se ensaya un pensamiento de la imagen cinematográfica en tanto imagen dialéctica, junto a Mariana Dimópulos y su sugestiva reflexión acerca del cine como interrupción, como cesura en la continuidad supuesta. En la misma dirección argumentativa, recuperamos la posición de Judith Butler acerca de las imágenes de la tortura a los presos de Abu-Ghraib, filtradas en 2004. Para complejizar el análisis, ofrecimos una pequeña reflexión sobre el documental de Erol Morris *Procedimiento Stándar*, que toma como punto de partida aquellas imágenes. El argumento aquí, gira en torno a la idea que postulaba Hillach en los apartados previos, acerca de la posibilidad de desterritorialización de las imágenes, de su capacidad de reencuadre. Finalmente, y en el clásico debate acerca del objeto de la historia, recuperamos la reflexión de la americana Ann Cvetkovich, quien, mediante el estudio y composición de un archivo de sentimientos, discute la primacía del hecho para pensar, otra vez, en la potencia de ciertas imágenes que articulan lo que ha sido con algunas marcas de la actualidad. De las preguntas que esta reflexión abre, permítanme cerrar con una de las más inquietantes: ¿qué figuras hoy son pequeñas y no deben

dejarse ver por nadie? ¿cuáles sin embargo nos ayudarían a ganar la partida?
¿cuáles acudirían en nuestra ayuda?

DAHBAR, M. V. The temporality of image and its critical function. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 157-176, Jul./Set., 2023.

Abstract: Image is said in many ways. In view of its equivocal nature, we could choose to clear its analytical path, replace its historical transit or give up. Instead, this paper proposes an alternative by reflecting on the temporal dimension of the image. For this reason, it makes use of two nodal reflections: the Benjaminian notion of *dialectical image*, and the link between image and emotions as explored contemporaneously by queer theory. The notion of *dialectical image* allows us to envision, even beyond its author, another link between image and history, which allows us to understand it not only as a linguistic phenomenon, but also in its visual and audiovisual dimension. Queer theory in its affective turn has presented a possible link between images and affects that allows the composition of an ephemeral archive that declassifies our temporal categories (CVETKOVICH, 2018) and the ethical question about our primary responses in the face of the image (BUTLER, 2010). The journey through both notions addresses, ultimately, the temporality of images in its critical power, that old insistence on thinking of images that contain their own destruction.

Keywords: Temporality. Dialectical Image. Walter Benjamin. History. Affective Turn.

REFERENCIAS

- ABADI, F. La ampliación del concepto de experiencia en Benjamin: de Kant al surrealismo. **Eikasía revista de filosofía**, Oviedo, España, v. 67, p. 193-212, dec. 2015.
- ADORNO, G. **Correspondencia 1930-1940/Gretel Adorno y Walter Benjamin**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.
- ADORNO, T. **Correspondencia 1928-1940/Theodor W. Adorno y Walter Benjamin**; epílogo de Beatriz Sarlo. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2021.
- AMADO, A.; SZURMUK, M. Narrar la guerra a través de la forma. Entrevista a Trinh Minh-ha. **Revista Mora**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 23, n. 1, p. 127-140, jul. 2017.
- BENJAMIN, W. Sobre el programa de la filosofía venidera. *In*: BENJAMIN, W. **Iluminaciones IV**. Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Bogotá: Taurus, 2001.
- BENJAMIN, W. **La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica** (Urtext). México: Ítaca, 2003.
- BENJAMIN, W. **Libro de los pasajes**. Madrid: Akal, 2005.

BENJAMIN, W. Sobre el concepto de historia. *In*: BENJAMIN, W. **Estética y Política**. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.

BENJAMIN, W. **Denkbilder**. Epifanías en viajes. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011.

BENJAMIN, W. **Calle de mano única**. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2014.

BUCK-MORSS, S. **Origen de la dialéctica negativa**. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.

BUCK-MORSS, S. **Walter Benjamin, escritor revolucionario**. Buenos Aires: La Marca, 2014.

BUTLER, J. **Marcos de guerra**. Las vidas lloradas. Buenos Aires: Paidós, 2010.

CASULLO, N. La revolución como pasado. *In*: CASULLO, N. **Las cuestiones**. Buenos Aires: FCE, 2007.

CVETKOVITCH, A. **Un archivo de sentimientos**. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas. Barcelona: Bellaterra, 2018.

DAHBAR, V.; GALL, N.; SONG, E. Indignadas y melancólicas. Hacia una ontología crítica de los afectos. *In*: MACCARIO, Paula; CUELLO, Camila (comp.). **Resistencia, Melancolía, Crueldad**. XIV Jornadas de Filosofía Política, 89-98. Córdoba: Encuentro, 2019.

DIDI-HUBERMAN, G. **Ante el tiempo**. Historia del arte y anacronismo de las imágenes. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015.

DIMÓPULOS, M. **Carrusel Benjamin**. Buenos Aires: ETERNA CADENCIA, 2017.

HILLACH, A. IMAGEN DIALÉCTICA. *In*: OPITZ, M.; WIZISLA, E. (ed.). **Conceptos de Walter Benjamin**. (643-708). Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.

KAIRUZ, M. Partes de Guerra. **Página12**, Buenos Aires, 23 nov. 2008. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-4945-2008-11-23.html>. Acceso en: 10 mar. 2022.

KOSELLECK, R. **Futuro pasado**. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós, 1993.

MINH-HA, T. El afán totalitario de significado. **Archivos de la filmoteca**: revista de estudios históricos sobre la imagen, v. 57-58, n. 2, p. 223-248, 2007.

REYES MATE, M. **Medianoche en la historia**. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia». Madrid: Trotta, 2009.

ROLDÁN, E. **El cine como contraesfera pública**. Alexander Kluge para una estética crítica del cine después de Adorno. 2020, 264 p. (Tesis de Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2021.

SEDGWICK, E. K. **Tocar la fibra**. Afecto, pedagogía, performatividad. Madrid: Alpuerto, 2018.

VARGAS, M. El problema del tiempo histórico y la imagen dialéctica en Walter Benjamin. **Revista Latinoamericana de Filosofía**, v. XXXVIII, n. 1, p. 85-108, 2012.

WEIGEL, S. **Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin**. Una relectura. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Recibido: 12/09/2022

Acepto: 08/11/2022

COMENTARIO A “LA TEMPORALIDAD DE LA IMAGEN Y SU FUNCIÓN CRÍTICA”

*Ianina Moretti Basso*¹

Referência ao artigo comentado: DAHBAR, M. V. The temporality of image and its critical function. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 157-176, 2023.

La imagen constituye una cuestión fundamental de nuestra era, en la que parece haber devenido total y omnipresente. En ese sentido la imagen se estudia tanto desde la estética y las teorías del arte cuanto desde una analítica del poder, atenta a las condiciones que la vuelven posible y los modos en que circula. El artículo de M. V. Dahbar se hace eco de su complejidad, y en ese sentido retoma la noción de W. Benjamin de “imagen dialéctica”, gesto que permite a la vez volver sobre su exégesis y apostar a una apertura original de su potencia explicativa. Lo hace tramando una combinación de reinterpretación atenta de los textos benjaminianos, con una apuesta por enlazar los aportes recientes del giro afectivo y la teoría queer. La noción de imagen dialéctica se reconoce en tanto fenómeno lingüístico, exigiendo sin embargo que esta afirmación no cancele su dimensión visual y, por extensión, audiovisual. Así, la propuesta vuelve sobre la herencia benjaminiana y revisa los límites de quienes la han interpretado, invitando a llevarla más allá, de la mano del cine como sitio de esta dialéctica en suspenso. En el mismo sentido, introduce autoras

¹ Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichón” Filosofía y Humanidades, e Instituto de Humanidades (IDH-CONICET), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba – Argentina.  <https://orcid.org/0000-0003-0587-4885>. E-mail: ianina.moretti@unc.edu.ar.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p177>



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

como Judith Butler y Ann Cvetkovich en una continuación de la reflexión junto al giro afectivo para hilvanar esa doble dimensión de la imagen dialéctica con rasgos de nuestro aquí y ahora.

Resulta interesante reconocer la imagen dialéctica como intervalo, como cesura, como interrupción. Esto permite, por un lado, devolver la noción a la arena de lo visual y, por el otro, subrayar las posibilidades que abre en su crítica del relato histórico como continuidad progresiva. De la mano de Didi-Huberman, Dahbar rescata la apertura de la imagen dialéctica hacia un pensamiento del contrarritmo. Las imágenes avanzan hacia una configuración otra al disgregarse, reunirse y, también, en el gesto de ser re-enmarcadas.

En su libro *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Butler discute con Sontag acerca de la fotografía, su ética, sus alcances. En relación con la capacidad de respuesta performada por las normas, Butler advierte la relación entre marcos y reconocimiento. Probablemente hemos tomado la noción butleriana incluso más allá de lo que su obra se proponía, pues vemos allí la potencia de la tarea crítica cifrada en la tarea con la imagen. La filósofa lo advertía: “[...] ‘to be framed’ is a complex phrase in English: a picture is framed, but so too is a criminal (by the police), or an innocent person (by someone nefarious, often the police).”² (BUTLER, 2009, p. 8). Las tres acepciones permiten una vuelta sobre los modos en que el marco funciona como tarea editorial de la imagen, aun de forma minimalista o soterrada. En ese sentido, se encuentra una resonancia entre la noción de marco como aquello que guía implícitamente la interpretación, y la acepción de la falsa acusación. Hace ya una década, trabajamos con esta noción en una investigación sobre dispositivos de seguridad: allí, la pregunta por el marco abría el interrogante por quién era inteligible en tanto sujeto – digno de protección – y quiénes caían fuera de tal definición – exterior constitutivo –, rápidamente leídos como “peligrosos” (MORETTI, 2013). En el trabajo con y acerca de la imagen, el concepto de marco tomó otra dimensión, sin perder aquella. Se cifraban a la vez los encuadres que toda imagen implica, y la propia definición de lo humano. El sintagma de enmarcar el marco, *to frame the frame* (BUTLER, 2009), hace referencia, por un lado, a una cuestión epistemológica: la posibilidad de entender, y con ello reconocer, a los sujetos y las relaciones sexoafectivas que los componen. Por otro lado, se advierte que dichos marcos están políticamente saturados, en cuanto la capacidad de aprehensión y de respuesta se encuentran

² Leemos aquí el original en inglés, donde puede apreciarse la expresión “to be framed” en su polivalencia: como aquello que enmarca una imagen, que inculpa a un criminal o que inculpa injustamente a alguien inocente.

performadas por su iteración normativa. Al mismo tiempo, el sintagma da cuenta de una reflexión sobre lo visual, en su herencia derridiana.

Con Trinh Minh-ha, se agrega un gesto más a la invitación de enmarcar el marco: volviendo al título de su libro *Framer framed*, se incita a una puesta en cuestión no solo del objeto enmarcado, sino del sujeto que realiza la acción de enmarcar. Butler recurre a la realizadora para exponer la trampa que produce aquel efecto de culpa supuestamente individual de quien ha sido incriminado. Las prácticas creativas y críticas están enlazadas en la obra de Trinh Minh-ha, por lo que también pueden pensarse sus films en el sentido de la cesura de la imagen dialéctica: situados en el intervalo entre poesía y política, arte y teoría, ficción y documental. En una entrevista, la directora cuenta sobre el movimiento de la cámara: “una de las decisiones que tomé fue hacer varias panorámicas; pero no suaves, y ninguna que pudiera dar la ilusión de no estar mirando a través de un marco” (Minh-ha, 1992:117). Volver evidente el marco, su relieve rectangular, su delimitación, aparece como gesto crítico del enmarcar a quien enmarca – en una filmación, en una operación de conocimiento—. Al trabajar con imágenes cargadas política e ideológicamente, a la manera de las que analiza Dahbar en su trabajo, Trinh Minh-ha advierte: “[...] el punto no es simplemente sacar estas nuevas imágenes fuera de su contexto para hacerlas servir un nuevo contexto [...] sino también hacerles hablar nuevamente, de otra manera.” (1992, p. 210).

Dahbar sigue a Dimópulos en considerar la imagen cinematográfica en tanto imagen dialéctica. En la cesura, en el gesto de la detención, encuentran que la imagen del cine pone en evidencia la falsa continuidad, la desmonta, no sin violencia. Por su parte, J. Aumont y M. Marie permiten volver la atención sobre la noción desde la técnica cinematográfica: si *frame* significa marco, *framing* refiere al encuadre. Aumont y Marie proponen comprender al film en tanto film, el modo en que una historia es llevada a la existencia mediante elecciones concretas formales y de producción³. *Framing* agrega, aquí, una comprensión del enmarcar como selección del campo abarcado por el objetivo, lo que se verá en pantalla. Implica el tipo de plano, la colocación de objetos y actores/actrices, la ubicación de la cámara, los puntos de vista. El encuadre refiere también a la composición narrativa, organiza la toma. Probablemente puede, entonces, ponerse a jugar esta acepción con los equívocos que el inglés ofrece a la hora de traducir *frame*.

³ La noción de encuadre es aquí un código para el análisis, que los autores asocian a la “jerga de los estudios”, en contraposición a la narrativa más metafísica de los *Cahiers du cinema*.

El texto de Dahbar permite volver sobre las múltiples significaciones de la noción de marco, en relación con la importante noción de imagen dialéctica. Compone, así, un espacio de discusión y circulación de diversas herencias, desde los estudios benjaminianos y el marxismo, hasta la teoría queer y el giro afectivo. Así, abre a la posibilidad de seguir la conversación. El trabajo finaliza con una invitación a seguir reflexionando sobre la persistencia de una inquietud ya planteada por Benjamin en su *Tesis I*: aquella por las figuras pequeñas que no dejan verse y, sin embargo, nos ayudan a “ganar la partida”. Este movimiento entre el texto benjaminiano, sus exégesis y la posibilidad de intervenirlas, permite pausar ante una cuestión fundamental: el interrogante ético por la inteligibilidad de lo humano se desprende del desarrollo ontológico de la cuestión de la imagen dialéctica, que requiere la tarea crítica de enmarcar el marco.

REFERENCIAS

- AUMONT, J.; MICHEL, M. **El análisis cinematográfico**. Buenos Aires: La Marca, 2019.
- BUTLER, J. **Frames of war**. When is life grievable? London, New York: Verso, 2009.
- DAHBAR, M. V. **The temporality of image and its critical function**. *Trans/Form/Ação*: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 157- 176, 2023.
- DIMÓPULOS, M. **Carrusel Benjamin**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2017.
- MINH-HA, T. **Framer framed**. London: Routledge, 1992.
- MORETTI, I. Ontología social corporal. Violencia normativa y agencia crítica. *In*: FARRÁN, R. *et al.* **V Coloquio Nacional de Filosofía y I Coloquio Internacional de Filosofía**. Río Cuarto: UNRío, 2013.

Recibido: 12/04/2023

Acepto: 22/04/2023

VIRTUE: CATHOLIC HUMANISM IN THE *CONSILIUM DE EMENDANDA ECCLESIA*

Ming Yin¹

Abstract: How to view the reform of the Catholic Church in the sixteenth century and its relationship with virtue as an important issue in studying humanist philosophy. Humanists emphasize that virtue education is the foundation for cultivating personality and believe restoring the virtues of the church is the “cure” for the ills of the early modern church. *Consilium de emendanda ecclesia* (1537) is the Catholic humanists’ practice of virtue. This is reflected in proposals to strengthen educational norms and socio-moral disciplines and emphasize perfecting clerical virtue as the driving force for reform. In addition, under the guidance of virtue ethics, virtue politics becomes the guiding ideology of those humanists’ political practice, where they recognize the Pope’s authority and the one of the Church, associating virtue with the legitimacy of power. The virtue philosophy in *Consilium* forms the ideological foundation for the Reformation of the Catholic Church. The ancient Chinese scholar Dong Zhongshu (179-104 B.C.) practiced a similar politics of virtue. In *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*, he combined the legitimacy of rule with virtue based on the kings’ divine right, thus perpetuating the Confucian concept of the “sage”. Both Catholic humanists and Dong emphasized the importance of the rulers’ virtue as agents of God.

Keywords: Virtue. Catholic humanism. Catholic Reform. Virtue politics. Dong Zhongshu.

INTRODUCTION

In the study of early modern European history, humanism profoundly influences modern Europe. Under this narrative, humanism is portrayed as the representation of secularization, characterized by criticism of depravity of the Catholic Church and opposition to papal authority (JOHN, 2016, p. 5-20). However, the concept of “humanism” has many ambiguities

¹ World History Department, Shanghai Normal University, Shanghai 200234 – China.

 <https://orcid.org/0000-0001-8003-6596>. Email: 1000497826@smail.shnu.edu.cn.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p181>



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

(ZIMMERMANN, 2017, p. 2-10). The rise of theories such as evolution, astronomy and atomism, in the nineteenth century, led to the widespread interpretation of “humanism” as secular humanism (an atheistic conception of man as the measure of man). In contrast, Christian humanism, which was introduced in the twentieth century, began with Christ’s moral teachings and followed religious beliefs (affirming that human beings are created in God’s image, which is the basis of personal values). Even so, the use of Christian humanism to explain the Reformation of the Catholic Church in the sixteenth century is prone to ambiguity, as it is difficult to distinguish among the humanists’ positions concerning the Roman Church. This thesis intends to use the term “Catholic humanism” to further summarize the humanists such as Erasmus and Contarini - who insisted on preserving the purity of the Church through the Reformation while also affirming the “connecting” role of the Church and embracing papal supremacy. Protestants who deny the part of the Church are called “Protestant humanists”.

Clarifying the concept of “Catholic humanism” and understanding their reformist philosophy of virtue will play an essential role in furthering the study of the Catholic Reformation in the sixteenth century. With the rise of the Reformation, “Catholic humanism” became not only a philosophical idea but also a practice of political thought. Both “Protestant” and “Christian” humanists skillfully adopt Greek and Latin for literature creation, which is fundamentally aimed at practicing their thoughts and achieving the agenda of promoting their moral philosophy and values. Therefore, this paper intends to start with the 16th-century church reform document *Consilium de emendanda ecclesia*, interpret the early modern Catholic humanists’ thoughts through textual analysis and explore how this “prescription” for diagnosing the Church connects their discursive vision of virtue with concrete reform initiatives. In addition, the past tendencies, such as emphasizing the secular nature of humanism and highlighting people-oriented and individualist ideas, also attracted considerable criticism in the field of virtue in the 20th century, which makes it worthwhile to return to early modern Europe to re-examine the connotation of “humanism”.

1 THE CONCEPTION OF VIRTUE AND THE CATHOLIC HUMANIST

In Christianity, virtue can refer to any of the seven virtues (prudence, temperance, fortitude, justice, faith, hope and love) that constitute the basis

of Christian ethics, as well as “[...] living and acting in accordance with moral principles.” (Virtue is the practical attitude and habit of following these principles). In particular, FAITH, HOPE and LOVE, because of their relationship with God, have the potential to become far more truly virtuous than anyone who does not know God ever could (THOMAS, 1990, p. 60-61).

1.1 CORE: ON VIRTUES

It is important to emphasize that the virtues mentioned in this paper are not the virtue ethics that has emerged in recent decades. This “revival” of virtue theory focuses on the person behind the action rather than the content and consequences. The philosophy of virtue is appealing because it goes beyond the traditional dichotomy between deontological ethics and consequentialism. It appears to have the best of both worlds: it agrees with consequentialism that the criterion of an action being morally right or wrong lies in its relation to an end that has intrinsic value; but, more closely, it resembles deontological ethics in its view that morally right actions are constitutive of the end itself and not mere instrumental means to the end (BRITANNICA, 2022).

Yet the combination of the two means that ambiguity can easily arise because virtue cannot be articulated in the abstract in isolation from the reality of the ethical life in which an individual lives. Although there are different research perspectives, the various strands of virtue ethics are agent-based (Slote), target-centred (Swanton) and Neo-Aristotelian (Annas) attempts to focus on abstract virtue itself (SNOW, 2018, p. 491-507). It is also somewhat anachronistic to use the new nineteenth-century theory to explain the Catholic Reformation in the sixteenth-century context.

It is, therefore, essential to make clear that the definition of virtue in this paper is based on a Christian ethical perspective, especially in the context of the Catholic Reformation of the sixteenth century, and is derived from the ideological conception of Catholic humanists’ “virtue”. At the time of the Reformation, the concept of virtue in this paper was not only a purely moral concept but also a political ideal in the Catholic humanists’ hands who were actively involved in the Reformation.

The conception of virtue was first introduced by Plato’s “Cardinal virtues” and Socrates’s “Virtue is knowledge”. Later in the Middle Ages, the

conception was supplemented by Thomas Aquinas and Augustine based on Christian scholasticism (SCHMITT, 1988, p. 304-306). St. Thomas Aquinas provided the most careful consideration of the virtues from a theological perspective in his *Summa Theologiae* and his *Commentaries on Nicomachean Ethics*. It is believed that man can only be wholly saved in God and that man cannot fully know God by his own natural abilities alone as a rational finite being. Therefore, divine revelation must make certain truths beyond human reason known to us. Thus, Aquinas proposes a theological virtue in addition to the natural virtue, pointing to the virtue of divine grace infused into human beings.

1.2 THE CHANGING CONCEPTION OF VIRTUE AMONG CATHOLIC HUMANISTS

Although the themes of philosophical reflection during the Renaissance were increasingly concerned with human power, freedom and achievement, this did not mean a sudden shift to atheism (secular humanism); in contrast, most Renaissance thinkers remained Christians. Despite their different positions on the Church, the vast majority of Christian humanists recognized the necessity of virtue, especially when they tacitly acknowledged that the health of the body politic possessed the same character as the moral health of the head. Yet no one is born a virtuous person, and one becomes a virtuous person, in their view, not by revelation or recollection, nor by understanding certain rules, but through education (LINES; EBBERSMEYER, 2013, p. 310-312). The classical political philosophers regarded the man's education as the education of the soul, the education of virtue, and the purpose of education is to produce good people with excellent souls.

This further summarizes the two stages of the Renaissance Catholic humanists' understanding of "virtue". The first was Petrarch's attempt in the 14th century to restore Cicero's definition of virtue. Petrarch's interpretation of "virtue" is embodied in the educational value based on rhetoric and philosophy. In *Tusculan Disputations*, Cicero mentions, "It is the word man (Vir) that the word virtue (Virtue) is from." (SCHMITT, 1988, p. 195). The concept of virtue at this time focused on the cultivation and education of man. By reviving the classical view, early humanists proposed that the study of virtue philosophy is core to the cultivation of a true man and his personality. Virtue philosophy is inseparable from rhetoric. Mastery of writing not only

helps philosophers to spread their theories but also to exert influence on public affairs (QUENTIN, 1978, p. 88).

The second transformation was by Catholic humanists led by Erasmus. Unlike Protestant humanists, Catholic humanists believed that it was necessary for the Roman Church to regulate its citizens' moral life and maintain the purity of the Church (JUSTO, 1971, p. 239); moreover, moral ethics, like law, was a means to achieve good social governance. While they drew on Aquinas' view of virtue, they were generally conservative and lacked philosophical breakthroughs, although they were more tolerant of Aristotle and other "pagan" ideas. This is not to say that the Catholic humanists were simply repeating St. Thomas' views, but that they placed more emphasis on the realization of the ideal of the unity of the Christian nation, relegating political differences to a secondary position through their religious fellowship. It is obvious that one is first a Christian and then an Englishman or a Burgundian (SOUTHGATE, 1955, p. 245). In the 16th century, this active form of virtue signified strength, forcefulness, and the ability to persuade, even coerce, to obtain the desired outcome. Quality of political rather than moral virtue was deemed essential for the ruling class, as it put pragmatism to work for the good of the commonwealth (or for the ruler) (SINCLAIR, 2020, p. 140).

Meanwhile, in theology, Catholic humanist scholars inherited the classical political philosophy of the Middle Ages — upholding the ultimate, authoritative virtue and unified value standards, they are more focused on the belief in human freedom, individual conscience and unimpeded rational inquiry that is consistent with Christian practice and even the intrinsic characteristics of its doctrine. It represents a philosophical combination of Christian beliefs and classical humanist principles: "Virtue is an end in itself and constitutes its own reward." (BEJCZY, 2009, p. 105). Catholic humanist scholars have witnessed the disrepute of the Roman Church and its precarious position as the "key" connecting man to God due to corruption. Catholic humanist scholars have attributed these "ills" to greed and moral degradation in the face of lust and have argued that the papal selling indulgences violate the power of God (LINDSAY, 1906, p. 512).

When Catholic humanists, such as Contarini, confronted the ecclesiastical crisis of the sixteenth century, the humanists' writings were filled with fierce rhetoric and classical historical idea. In insisting on the leadership of the Church and the Pope, Catholic humanists believed that by purifying Rome, that is, reforming and regulating the virtuous life of the Christian

Church, the whole world would be purified with it (*purga Romam, purgatur mundus*). To restore the church to purity and virtue, Catholic humanists attributed the corruption and depravity of the church to the lack of virtue. This was reflected in their reform opinions, speeches and homilies of the papal court (O'REILLY, 1977, p. 166-204). Among them, the speeches of The Fifth Lateran Council and *Consilium de emendanda ecclesia* are the most outstanding and concentrated embodiment of Catholic humanism (JOHN, 1983, p. 220). Catholic humanists devoted much of their energy to reforming the church and restoring spiritual life through humanistic education and were highly critical of the corruption witnessed in the church. They further combined the pagan philosophers' greatest morals, such as Cicero and Seneca, with Christian interpretations derived from the study of the Bible and the Fathers. However, their criticism of the state of the universal church and the Curia, as well as their appeal to the clergy to improve the individuals, were also applied to the moral reform of society.

1.3 MORAL NORMS IN THE CATHOLIC REFORMATION

Under Erasmus' influence, virtue thus became the source of value for the new humanistic moral norms, thereby realizing the perfect combination of humanism and Christian theology, highlighting an extended norm of virtue from the individual to society.

Among the reformers of the Catholic Church, Catholic humanists formed a small but influential group whose reform plan was a logical extension of the emphasis on virtue in humanist rhetoric. Those humanists who criticized the religious life of the time (i.e. the sixteenth century) for being less than pure wished to follow secular procedures and sought the reform model of the Classical Age. The only difference was that the godfathers of the church replaced the ancient pagans like Plato. Due to their knowledge of Christian history and the ideal homage to the Patristic thinkers, many Catholic humanists condemned their contemporaries, especially the clergy, for their extravagant, religiously indifferent and anti-doctrinal lifestyles. As Cardinal Cosimo Orsini said, "Rome is a place not worth mentioning, where the unworthy are promoted, and the dissolute are sheltered." (JOHN, 1983, p. 222). Church reformation ideas complemented the Renaissance humanists' individualistic moral interests, embracing a more modest and apostolic lifestyle, and renouncing extravagant spending. While not all humanists departed from

advocating individual moral improvement to reforming Christian society as a whole, the vast majority of them insisted on virtue-guided reform.

In the summer of 1536, Pope Paul III appointed Gasparo Contarini to establish a reform committee tasked with drafting proposals for comprehensive reform for the forthcoming ecumenical council at Mantua. Meanwhile, Contarini was also authorized to seek and recommend to the Pope prominent reformists to serve on the Reform Council. At Contarini's invitation, Gian Pietro Carafa, Jacopo Sadoletto, Reginald Pole, Federigo Fregoso, Girolamo Aleandro, Gian Matteo Giberti, Gregorio Cortese and Tommaso Badia joined the committee. On December 22 of the same year, Pope Paul III awarded the title of Cardinal to Carafa, Pole, Sadoletto, Aleandro and others in the Reform Council (JOS, 2000, p. 50-60). Up to this point, Catholic humanists showed up in the College of Cardinals as a reformist group, which indeed possessed certain strength despite not being in a predominant number. The "secularization" of the Cardinals, which had grown increasingly pervasive since Pope Sixtus IV, began to be suppressed.

On March 9, 1537, nine clerics headed by Gasparo Contarini presented their jointly drafted reform plan to Pope Paul III, which ushered in the reform of the Holy See. The reform plan, historically named *Consilium de emendanda ecclesia* (hereinafter referred to as "*Consilium*"), is not only an essential document in the 16th-century Catholic reform movement but also a concentrated reflection of the Catholic humanists' reform ideas under the philosophy of virtue.

2 VIRTUE IN CONSILIVM DE EMENDANDA ECCLESIA

The Catholic humanists' virtue places consistent emphasis on the need to apply Christian virtue to all areas of life, public and private. Based on a rediscovery of ancient Greek texts, they believed that a learned and virtuous ruler would guide his state to peace and stability, provided he could remain above the squabbling and corruption of his court politics (SKINNER, 2002, p. 217). Thomas More, in the same era, speaks to this decline of the ruling class in Utopia, saying: "[...] rather than being able to do any good, you find yourself among colleagues who are easily able to corrupt even the best of men before reforming themselves." (QUENTIN, 2002, p. 221). *Consilium* was the "remedy" prescribed by Catholic humanists for the crisis in the Roman Curia. Reformers not only pointed out any dereliction of duty of the church but

also raised specific reform proposals. Its content can be divided into three parts. First, the Pope's failure to set an example is the root cause of the moral degradation and loss of virtue of the church. Second, the bishop's long absence from diocesan service and the abuse of the diocesan clergy's patronage and immunity are concrete manifestations of a lack of virtue. Third, appointing competent clergy and training qualified and morally educated priests is one of the most effective ways to reverse the degeneration of the church.

3.1 THE ADMONITIONS TO THE POPE

Consilium points out the previous popes' moral deficiencies in its opening chapter:

Indeed, those most serious diseases, which now for a long time afflict God's Church and especially this Roman Curia and which have now led with these diseases gradually becoming more troublesome and destructive to this great ruin which we see. And your Holiness, taught by the Spirit of God who (as Augustine says) speaks in hearts without the din of words, had rightly acknowledged that the origin of these evils was because some popes, your predecessors. (JOHN, 1969, p. 182-197).

Contarini and others believed that the lack of "virtue" among the clergy led to the emergence of greed and, ultimately, the Papacy's abandonment of Christian virtue. The absence of virtue started with popes and cardinals and was later spread to the common believers. As God's steward on earth, the Pope should pay more attention to orphans and widows and engage in personal charitable acts and public sermons wherever the conditions permit. At the same time, seminaries ought to be established to maintain the virtues and values of Christianity, guide the young in conducting more religious practices, and avoid disputes over theological issues. But the Pope devoted too much energy to worldly affairs. His role as the lord of the Papal State surpassed his responsibilities as the Pope of Catholicism and bishop of Rome, the latter being of paramount importance. The Reformed Catholic humanists, in their opinion, drawing on Aristotle and Aquinas, once again proved the irrationality and moral error of the argument that the Pope's will is the law. In *Consilium*, Contarini argued that the erroneously established the Pope's "absolute" power (the Pope's desire is the law) is a type of idolatry and a grave violation of the Christian virtues of "humility" and "faith."

Thence it came about, besides the fact that flattery follows all dominion as the shadow does the body and that truth's access to the ears of princes has always been most difficult, that teachers at once appeared who taught that the Pope is the lord of all benefices and that therefore, since a lord may sell by right what is his own, it necessarily follows that the Pope cannot be guilty of simony. Thus the will of the Pope, of whatever kind it may be, is the rule governing his activities and deeds: whence it may be shown without doubt that whatever is pleasing is also permitted. From this source, as from a Trojan horse, so many abuses and such grave diseases have rushed in upon the Church of God that we now see her afflicted almost to the despair of salvation, and the news of these things spread even to the infidels... (JOHN, 1969, p. 185)

Under the theory of “absolute” power, Pope’s energy was scattered and, as a result, many “servants” were needed for him to take proper care of the Church of Christ. The Pope can only exercise his stewardship through these servants, who are essential to all the clergymen, especially priests and bishops, endowed with divine status. Therefore, if the church is to function properly, it must stay tuned to whether these servants possess the qualification required for their positions: observe the divine commandment to attain the virtues of FAITH, HOPE and LOVE. On the contrary, many clergies lack the virtue of self-control and act or think contrary to God’s commands in the face of strong temptations.

3.2 CLERGY CRITICISM AND REFORMED CHURCH ORGANIZATION

The first abuse in this respect is the ordination of clerics and especially of priests, in which no care is taken, no diligence employed, so that indiscriminately the most unskilled, men of the vilest stock and of evil morals, adolescents, are admitted to Holy Orders From this has come innumerable scandals and contempt for the ecclesiastical order, and reverence for divine worship has not only been diminished but has almost by now been destroyed. Therefore, we think that it would be an excellent thing if your Holiness first in this city of Rome appointed two or three prelates, learned and upright men, to preside over the ordination of clerics. (JOHN, 1969, p. 188).

Regarding the ordination, *Consilium* criticises in harsh terms the ordination of clergy without virtue. These undeserving ordinates neglected pastoral care and lacked pastoral competence. Not only did they slack off

and not live in the parish they were responsible for, but they also practiced simony. The scandal that all of this caused to the Papacy led directly to Luther questioning the validity of the existence of the Church. In fact, the drawback of the clergy's ordination is often closely associated with the issues of salaries and virtue education. Christians' overcoming of their limitations is a positive factor in their pursuit of salvation. In Christian ethics, they must strive to behave in a virtuous way, as virtue is not only knowledge but also a guide to conduct. Virtue enables self-knowledge and helps one realize his flaws before overcoming them. One can realize that he is corruptible and despicable, while he is also able to perceive that he has an immortal soul. This is the embodiment of virtue. However, under secularization, the clerics lack supervision and have very low moral requirements for themselves, which leads to chaos in the church.

Unlike the scholastics, who have been concerned with abstract concepts since the Middle Ages, Catholic humanists attend more to people in society and their moral needs, and believe that a man has a wholesome personality only when he is virtuous. They hope to restore the purity of the church by virtue of education. How to cultivate virtuous clergy is the most concerned reform issue for Catholic humanists. Humanism combined with classical virtues, in the Reformers' view, would deepen faith in God and fulfill the benevolence that the Church has always insisted on. According to virtue philosophy, love is the most sacred. Love herein involves both the love of the world and the love for God.

Therefore, in terms of moral matters, the virtues of the world are inferior to those related to God's laws, which fully manifests the theological hue of the virtue philosophy of Catholic humanism. It is for this very reason that man's pursuit of virtue is not hindered by innate conditions. A Christian's love for God or others will never be affected, even if he is ugly, disabled, or even paralyzed. That is, according to the Catholic humanists' virtue ethics, everyone can attain the ultimate and highest virtue as long as he remains morally and religiously devout. Guided by the Church, virtue will help him resist all kinds of temptation, stay firm in his own heart and never yield to self-interest.

In *Consilium*, Gasparo Contarini *et al.* point out that one of the crises of the Church is that some cunning priests have appropriated the public property of the Church through benefices exchanges for their families' self-interests (JOHN, 1969, p. 189-191). This behavior betrays the original

purpose of church property which is to be preserved for the benefit of all rather than anyone's private possession: "That nothing has stirred up more this ill-will toward the clergy, whence so many quarrels have arisen, and others threaten, than this diversion of ecclesiastical revenues and income from the general to private advantage." (JOHN, 1969, p. 190).

To normalize the organizational structure of the church, *Consilium* sets strict rules for orders and schools. The loose or less strict branches of the religious order are abolished, and more sophisticated pious orders, such as the Theatines, Capuchins and Jesuits, are established. Catholic humanists oppose dogmatic scholasticism but respect theologians' status in the ecclesiastical pedagogical tradition, emphasizing their value as traditional preachers and interpreters of Christian truth. The Reformers implicitly defend their right to interpretation of "orthodox" doctrine of the Christianity through virtue education in orders and schools. On the contrary, this forms the basis of Luther's attack on the "vision of traditional culture" of the Church put forward by Roman humanists, including the philosophy of virtue. Luther proved his piety by disavowing the centuries of authority of the Holy See. In the Catholic humanists' view, he arbitrarily excluded all post-Augustinian theologians from the authority of the church, thereby undermining the continuity of Christian doctrine (JOHN, 1983, p. 206).

Overall, the authors of *Consilium* highlight the lack of virtue among the clergy, represented by bishops, in the Church. They hope to achieve the objectives of reforming the church and purifying the Curia by dint of external ecclesial hierarchy and internal ecclesiastical humanistic education. Concretely, when analyzing the issue of the grant of clergy and benefice, Catholic humanists believe that its main cause lies in the bishops' corruption, which is still attributed to the lack of virtue. From the perspectives of strict control of philosophical thoughts and strengthening of bishops' right as rectors to restrict the orders and oversee the activities of the orders, *Consilium* discusses the disadvantages of religious schools and orders in sufficient detail. In addition to rebuking and lamenting the common believers' religious life, Contarini *et al.* emphasize that the clergy's transformation is the basis for the common believers' transformation. In other words, the practice of personal virtue should be applied to the reform of collective social virtue.

3 VIRTUE POLITICS: CATHOLIC HUMANISM AND DONG ZHONGSHU

Eastern and Western theologians linked virtue to politics through theories of divine right to consolidate the legitimacy of rule. They used admonitions writings to explain to rulers that only virtuous leaders - who elevated themselves to virtue and learning - became the spiritual leaders of all (the faithful). The similarities between Confucian and Catholic approaches to the politics of virtue, as exemplified by the Catholic humanists' *Consilium* and Dong Zhongshu's *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*, help us to better understand the practice of virtue.

Ever since the classical era, the phenomenon of abuse of public power for private gain has occurred in any type of political community. Ancient China and the papal states of early modern Europe were no exception. In this regard, Catholic humanists did not end up resorting to divine law to define what "public" is and what "private" is, as medieval theologians did. Rather than searching for concepts in the Bible, they are more interested in tracing back to ancient history and classical writings to unveil the deeper cause of political corruption and moral depravity of the Roman Church in the 16th century. Since Petrarch, humanists have been confounded by the following questions: How to address the abuse of power by the clergy? How can the church be ensured to prioritize the "common good" over its private interests or the few ones' interests? How can "kindness" be made to replace the fear of legal punishment and how can believers be made more obedient to the authority of the church? It is no exaggeration to argue that "virtue politics" is the solution to these problems faced by Catholic humanists, and their efforts to instill political virtue bear political logic.

In the face of the rulers' unrestricted power, Dong Zhongshu also emphasizes the influence of virtue on politics. In his *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*, he not only argues for the legitimacy of the kings' divine right through the claim that emperors (also known as the Son of Heaven) are the ones with "heaven", but also stresses the need for rulers to sense the "heavenly" virtues and dissolve them in themselves. Through the ruler's tangible body (his behavior), the people can learn from him the invisible virtues of "heaven". Once a ruler's behavior is contrary to virtue, he loses legitimacy, and this moral discipline helps to perpetuate the Confucian sage emperor's sage. Similarly, Contarini wrote *A Duty to the Bishops* to express his conviction that the Christian people's moral and religious foundation is a

higher endeavor than the task of secular government. Their eternal salvation depends on their acceptance and understanding of the Christian message.

First, Catholic humanists acknowledge the Pope's authority and the one of the Curia. While Catholic humanists slam the Pope and the Church for their "degenerate" behavior, they still perceive the Church of Rome and the Pope as the inheritor and guardian of the secular and religious values of Rome. The Pope and the Church are the bridge between God's divine grace and follower. Shaking the headship of the Church would endanger the established social structure. The relative Pope must obey the ecclesiastical laws that appeal to Christendom with his authority (LINDSAY, 1906, p. 514). The Pope guards the traditions of Christianity and the truth of the Bible. Attacking the Pope is to side with the heretics. As head of the Church, Pope provides authoritative interpretations of the Christian tradition. Therefore, no interpretation of the Bible can be independent of the traditions of the Church. Private interpretation jeopardizes the unity of the church and threatens orthodoxy. As such, all contemporary moral practices depend on the integrity of the Christian tradition as interpreted by the Pope. Catholic humanists' all plans for curia reform, including *Consilium*, have centred on the Pope's character. The Pope becomes the embodiment of the system, and whatever the facts, the Pope is portrayed as eager for reform.

Most Holy Father, and truly Most Holy, instructed by the Spirit of God, and with more than that former prudence of yours, since you have devoted yourself fully to the task of curing the ills and restoring good health to the Church of Christ committed to your care. (JOHN, 1983, p. 187).

The Catholic humanists emphasized the Pope's irreplaceable role as a "bridge", and Dong Zhongshu made a similar point: the Emperor (天子, Tianzi, the Son of Heaven) had the "nature of a saint", which was the highest good. As the monarch possesses the most virtuous personality, the common people must rely on the monarch's edification to perfect their moral practices. According to Dong, "Heaven" is virtuous, and all things come into being due to the virtues of "Heaven", representing the highest and most universal virtue. Therefore, the "Son of Heaven" inherited the virtues of Heaven, and the monarch was one with Heaven (天人合一, Tian-Ren Heyi, Man, And Nature In One) to justify his rule. Hence, as the embodiment of the sage of virtue, it was the monarch's primary task to educate the people, especially to cultivate virtue. In *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*, Dong

moralizes everything. For example, the relationship between man and Heaven and between man and all things is a moral relationship.

Heaven is the lord of the numerous spirits and is what the king reveres above all other spirits. (66. The Principles of the Suburban Sacrifice). (DONG, 2015, p. 519).

The Son of Heaven alone receives orders from Heaven; the world receives orders from the Son of Heaven; a single state receives orders from its lord. (41. Heaven, the Maker of Humankind). (DONG, 2015, p. 519).

Second, Catholic humanists and Dong Zhongshu believe that the primary cause of corruption and disorder in the state, church, and society is the rulers' lack of competence and virtue, and virtue politics directly relates virtue to the legitimacy of power. Guided by Aristotle's "classical" virtue, the purpose of human life is a certain type of life. And the purpose of this life constitutes the way we live our whole life. Humans' certain misfortunes, such as homely appearance and humble upbringing, prevent them from realizing their virtues. Yet, in Christian theology, virtue is defined as the quality to overcome evil. Catholic humanists combine the two, cultivating people with "virtue" through humanist education. They hope that virtuous men will follow God's revelation and overcome evil in their hearts. Dong draws on the 'Interaction of Heaven and Man' (Tian-ren Gan Ying, 天人感应): since the ruler had a connection with the heavens, calamities and auspiciousness can reflect the ruler's ability to rule the world. Here there is an implied curb on the Emperor's power, the catastrophe is a warning to the ruler, and if the latter ignores this warning, it gives the potential rebels more reason to shake up their reigns.

For that Spirit of God, by whom the power of the heavens has been established, as the prophet says, has determined to rebuild through you the Church of Christ, tottering, nay, in fact, collapsed, and, as we see, to apply your hand to this ruin, and to raise it up to its original height and restore it to its pristine beauty (DONG, 2015, p. 364).

If the lord's orders comply [with Heaven], the people will have cause to comply with his orders; if the lord's orders defy [Heaven], the people will have cause to disobey his orders.³ Thus it is said: "When the One Man enjoys blessings, the myriad commoners will rely on it." (41. Heaven, the Maker of Humankind) (DONG, 2015, p. 186).

Natural disasters are Heaven's warnings; bizarre events are Heaven's threats. If Heaven warns [the ruler] and he does not acknowledge [these warnings], then Heaven will frighten him with threats. (30. The Necessity of [Being] Humane and Wise) (DONG, 2015, p. 364).

The enlightened and virtuous rulers are the embodiment of the ultimate virtue. They know how to exercise power, respect the common good and the well-being of the community, and care for people both materially and spiritually. Remarkably, as a spiritual leader, the Pope is clearly aware that the education of virtue far outclasses the suppression of violence. Only by superseding force with virtue can believers become more religious and achieve long-term stability in the world of Christ.

Third, virtue politics proposes the renovation of social ethos by setting moral models. The political reform scheme of governing people by virtue, advocated by Catholic humanists, resembles Confucius's idea that "[...] when seeing a man of virtue and talent, one should think of equaling him". Because of his special position in the reform, the Pope is encouraged to become a moral model that the believers are eager to emulate via virtue and wisdom and, in turn, to raise all the clergy's moral level. Catholic humanists believe that the education of church schools and religious institutes can practice the learning of wisdom and the quest for virtue, through which the believer's body or mind can be inclined to the supreme good. On the contrary, if one's behavior falls below the standard of moral expectations, he will be condemned by public opinion and thus bear psychological pressure (DONG, 2015, p. 322). In other words, humanists hold that the power of moral admonitions is more effective than physical pain. For those reformers, the primary clergy's immoral behavior is not solely a result of their shortcomings. It is largely due to the senior clerics' irresponsibility in not providing appropriate schemes of moral discipline and supervision. The Catholic humanists' concern with the hierarchy of the Curia and the clergy's virtue is exceedingly strong in Rome, which is in sheer contrast to that of the average humanists for the worldly problems of the laity. The Catholic humanists' ideal of the Church made them all the more abhorrent to the tolerance of ills and loyal to the institutionalized Church and its teachings.

Concerning moral exemplars, Dong Zhongshu emphasizes that whether ordinary people turn to good or evil ultimately depends on whether a Saint Emperor can teach them. He stresses the "sage's" irreplaceable nature,

the monarch as the only individual who transmits virtue, and the Confucian “saintly emperor’s” disciplinary and hierarchical nature. What distinguishes man from all things is the virtue represented by benevolence (Ren, 仁). Although acquiring virtue is a dynamic process that can be shaped, only the Emperor can teach the common people. The corresponding Emperor (the moral example) must be careful in his words and actions, close to the virtuous and away from the villainous, and inwardly move closer to “benevolence” (the highest good).

Heaven provides the common people with a nature that possesses the basic substance [to become good], but that is not yet capable of being good. Consequently, it establishes a king on their behalf to make it good. Such is Heaven’s intention. The people receive from Heaven a nature that is not yet capable of being good, and they humbly receive from the king the education that will complete their nature. The king supports Heaven’s intention and considers it his responsibility to complete the people’s nature. (35. Deeply Examine Names and Designations) (DONG, 2015, p. 350).

For the most part, unlike Confucianism, which emphasizes the practice of virtue as closely linked to social behavior through the Three Fundamental Bonds and Five Constant Virtues (三纲五常), Catholic humanists prefer to enumerate the specific elements of virtue, including justice, generosity, prudence, temperance, kindness, graciousness, etc., without any intention of exploring either the depth of the philosophical definition of virtue or of describing a blueprint for its concrete practice. Nevertheless, it cannot be disregarded that, although making every effort to declare the political roles of virtues, they rarely suggest commensurate methodologies or workable answers to the problems of political virtue practice. *Consilium*, for example, deals with the cardinals’ specific financial problems and privileged interests, and a part of the clergy consciously resisted this document. Although Catholic humanists were committed to “eradicate all ills,” the text neglected the financial limits of the Church due to the Reformation or the tax exemption policy of the chartered Catholic state. It also recommended selecting more virtuous candidates for the priesthood, which aligned with cultural prerequisites but lacked institutional criteria in reform practice. The idea of selecting more virtuous men for the priesthood, while consistent with the cultural requirements of the time, lacked institutional criteria in the specific reform practices. This is not to say that the Catholic humanists were hypocritical in their view of the politics of virtue,

but they did not consider this document to be a detailed plan of action at the outset of the opinion; rather, it was a call to action. The aim was to articulate a “restoration” of traditional virtues of the Church and to promote the Pope as the centerpiece of Catholic moral reform.

CONCLUSIONS

Every political form must rely on certain moral ethics to construct its theoretical framework and guide its political practice. Throughout the development of modern Western philosophy, it is evident that the virtue philosophy of Catholic humanism eventually facilitated the reform of the Catholic Church in the 16th century and became a significant component of the Christian ideological tradition. This has further gained the historians, philosophers and political scientists’ considerable attention to the issue of early modern church reform in the past half-century (ELISABETH, 1996, p. 415-417).

The political vision of Catholic humanists’ emphasis on reforming by virtue formed the blueprint for the succeeding reforms at the Council of Trent (1545-1563). Under Paul III, although their virtue practice overestimated the importance of the virtue to politics while underestimating other elements of politics, such as church organization, law, finance, etc., which limited the outcomes of *Consilium* during the time, the virtue philosophy proposed by Catholic humanists holds that human virtue is transcendental, absolute and independent of any individual’s will. From the day of his birth, a man must abide by certain absolute ideologies and moral ethics. This ideology and virtue system is not only the inheritance of a sort of historical tradition but also an embodiment of the church rulers’ ruling will.

In addition, as some Catholic humanists gained church office, their desire to criticize the church and conduct virtue reforms may decline accordingly. Especially as their status and political influence grow, any major reforms may adversely affect their finances and their families’ social status. This ultimately leads to compromise – a combination of personal and church interests – which undermines the papal reforms advocated by Catholic humanists, resulting in mere formality and a loss of coercive force. No matter the outcome of Catholic humanists’ ultimate Reformation, they have attempted to link the church reform with the general reform of Christendom. Virtue reformation is not just pure Roman Reformation. It is universal. The

Reformation in Rome would provide examples and mechanisms for the rest of Christendom. By Paul III's time, the Pope and the Council reached a consensus on their views of reform, laying the political basis for implementing the virtue reformation in *Consilium*.

Whether it refers to the God's Christian "supreme good", the "benevolence" of Chinese Confucianism, or the "kindness" of Buddhism, Catholic humanist scholars' thinking paradigm of combining virtue and practice has profound implications. In the end, it can be seen that Catholic humanism in *Consilium* interprets the God's virtues as the salvation of the church. Therefore, the idea of virtue has a solid metaphysical foundation. In terms of epistemology, although a human's modest self-control ability is far from being impenetrable by infinite "evil," according to virtue philosophy, it seemingly offers us a rational way to know God. In ethics, through the view of the God's unity and the supreme good, virtue ethics guides the church to carry out moral reform for self-salvation, manifesting an optimistic attitude. From Dong Zhongshu and the Catholic humanists' virtuous practices, scholars who followed were encouraged to investigate the relationship between virtue and politics further.

YIN, M. La virtud: el Humanismo Católico en el consilium de Emendanda Ecclesia. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 181-200, Jul./Set., 2023.

Resumen: Cómo ver la reforma de la iglesia católica en el siglo XVI y su relación con la virtud es un tema importante en el estudio de la filosofía humanista. Los humanistas enfatizan que la educación virtuosa es la base para cultivar la personalidad y creen que restaurar las virtudes de la iglesia es la "cura" para los males de la iglesia moderna temprana. Consilium de emendanda Ecclesia (1537) es la práctica de la virtud de los humanistas católicos. Esto se refleja en propuestas para fortalecer las normas educativas y las disciplinas socio-morales y enfatizar el perfeccionamiento de la virtud clerical como la fuerza impulsora para la reforma. Además, bajo la guía de la ética de la virtud, la política de la virtud se convierte en la ideología guía de la práctica política de esos humanistas, donde reconocen la autoridad del papa y de la iglesia y asocian la virtud con la legitimidad del poder. La filosofía de la virtud en Consilium forma el fundamento ideológico para la reforma de la iglesia católica. El erudito chino antiguo Dong Zhongshu (179-104 B.C.) practicó una política similar de la virtud. En las exuberancia de la primavera y el otoño, combina legitimidad del gobierno con la virtud basada en el derecho divino de los reyes, perpetuó el concepto confuciano del "sabio". Tanto humanistas católicos como Dong enfatizaron la importancia de la virtud de los gobernantes como agentes de Dios.

Palabras clave: Virtud. Humanismo católico. Reforma católica. Política de la virtud.

REFERENCES

- BEJCZY, Istvan P. Virtue as an end in itself: the medieval unease with a stoic idea. *In*: MACDONALD, ALASDAIR A.; VON MARTELS, ZWEDER R. W. M.; VEENSTRA, JAN R. (ed.). *Christian humanism: essays in honor of arjo vanderjagt*. Leiden–boston: brill, 2009 (studies in medieval and reformation traditions, 142).
- BEQUETTE, John P. (ed.). **A Companion to Medieval Christian Humanism: Essays on Principal Thinkers**. Leiden: Brill, 2016. p. 5-20.
- BRITANNICA. The Editors of Encyclopedia. "Virtue ethics". **Encyclopedia Britannica**, 9 Jun. 2017. Available at: <https://www.britannica.com/topic/virtue-ethics>. Accessed on: 10 Oct. 2022.
- DONG, Zhongshu. **Luxuriant gems of the spring and autumn**. Trans. Sarah A. Queen and John S. Major. New York: Columbia University Press, 2015. p. 186-519.
- ELISABETH, G. Gleason. **The Oxford Encyclopedia of the Reformation** (Volume 1). Hans J. Hillerbrand, ed. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 415 -417.
- GONZALEZ, Justo, L. **A History of Christian Thought, Vol. 3: From the Protestant Reformation to the Twentieth Century**. New York: Abingdon Press, 1971. p. 239.
- JOHN, C. Olin (ed.). **The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola Reform in the Church 1459-1540**. New York: Harper & Row, 1969 (XIII. *The Consilium de emendanda ecclesia*,1537). p. 182-197.
- JOHN, F. D'Amico. **Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1983, p. 220-222.
- JOS, E.Vercruyse. Die Kardin le von Paul III. **Archivum Historiae Pontificiae**, v. 38. p. 50-60, 2000.
- LINDSAY, Thomas Martin. **A History of the Reformation**. V. 2. New York: C. Scribner's Sons, 1906.
- LINES, David A.; EBBERSMEYER, Sabrina (ed.). **Rethinking Virtue, Reforming Society: New Directions in Renaissance Ethics, c.1350-c.1650**. Turnhout: Brepols, 2013. p. 310-312.
- O'REILLY, Clare. Without Councils We Cannot Be Saved...' Giles of Viterbo Addresses the Fifth Lateran Council. **Augustiniana**, v. 27, n. 1/2, p. 166-204, 1977.
- SCHMITT, Charles B. et al. (ed.). **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 195, 304-306.
- SINCLAIR, Johanna. Sixteenth-Century Renaissance Utopianism: Conceptions of Ideal and Virtuous Governments in Gasparo Contarini's Treatise on Venice and Thomas More's Utopia. **Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies**, v. 51, n.1 p. 140, 2020.

SKINNER, Quentin. **The Foundations of Modern Political Thought**, Vol. 2: The Age of Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. p. 87-88.

SKINNER, Quentin. **Visions of politics**. V. 2: Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 216-221.

SNOW, Nancy, E. (ed.). **The Oxford Handbook of Virtue**. New York: Oxford University Press, 2018. p. 491-507.

SOUTHGATE, W. M. Erasmus: Christian Humanism and Political Theory. **History**, v. 40, n.140, p. 245, 1955.

THOMAS, Aquinas, St. **The Summa Theologica, Volume II**. Translated by Father Laurence Shapcote. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1990. p. 60-61 (Great Books of the Western World, Volume 18).

ZIMMERMANN, Jens (ed. **Re-envisioning Christian humanism: education and the restoration of humanity**. Oxford University Press, 2017. p. 2-10.

Received: 16/10/2022

Approved: 16/01/2023

COMPREENSÃO, APRENDIZAGEM E LINGUAGEM: UMA CRÍTICA À ABORDAGEM HERMENÊUTICA¹

*Rainri Back*²

Resumo: Este ensaio almeja criticar a concepção de linguagem de Hans-Georg Gadamer, com base na qual ele justifica por que a aprendizagem somente é possível pela conversação. Para Gadamer, a linguagem é fundamentalmente palavra, embora ele considere linguagem formas não verbais de comunicação, como gestos, expressões fisionômicas e olhares. Porém, ele não elabora uma concepção não verbal de linguagem, para explicar por que tais expressões e tantas outras deveriam ser consideradas linguagem. Enfim, os aspectos fundamentais do desenvolvimento dessa crítica podem ser reunidos em um problema relacionado à compreensão e aprendizagem. Uma vez que a linguagem deve ser compreendida e aprendida, se ela é palavra, como é possível aprendê-la antes de dominar a palavra, durante a infância? Para respondê-lo, primeiro, em um exame amplo de ensaios de Gadamer, escritos em cinco décadas, demonstra-se a ausência de uma concepção pré-predicativa de linguagem em seu pensamento. Em seguida, elabora-se um esboço de uma concepção pré-predicativa de linguagem, pela qual se pretende mostrar como é possível aprender a linguagem, antes mesmo de dominar a palavra.

Palavras-chave: Compreensão. Aprendizagem. Experiência. Pré-predicação. Linguagem.

INTRODUÇÃO

Este ensaio pretende concluir o que eu venho desenvolvendo em outros dois. Primeiro, “Compreensão e aprendizagem: uma abordagem hermenêutica” (BACK, 2023a). Nesse trabalho, mostrei como a aprendizagem se relaciona com e, sobretudo, se diferencia da compreensão. Depois, “Compreensão,

¹ Este ensaio é parte de um projeto de pesquisa de Pós-Doutorado realizado com bolsa de estudos Pós-Doutorado Sênior (PDS) da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ.

² Universidade de Brasília, Faculdade de Educação, Brasília, DF – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-4015-3859>. E-mail: rainri.back@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p201>



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

aprendizagem e linguagem: uma abordagem hermenêutica” (BACK, 2023b), no qual demonstrei a razão pela qual a linguagem deve ser a condição de possibilidade da compreensão e aprendizagem. Em ambos os ensaios, intencionalmente, eu me mantive nos limites da concepção de linguagem de Hans-Georg Gadamer. Neste ensaio, por sua vez, meu intuito consiste em finalmente criticar sua concepção de linguagem. Para Gadamer, a linguagem se resume fundamentalmente à palavra. É exatamente o que, aqui, pretendo submeter à crítica, a fim de esboçar, em contrapartida, uma concepção *pré-predicativa* de linguagem.

Há um ponto para onde convergem meus três ensaios – um problema irresolvido em uma conferência de Gadamer, intitulada *Educação é educar-se*. Na introdução (2000, p. 10), o filósofo promete justificar por que a aprendizagem só é possível pela conversação. Porém, ele não cumpre o que anuncia. Em meus dois ensaios supracitados, eu procuro desenvolver tal justificação. No primeiro, mostrei como a aprendizagem, esquecida na conferência de Gadamer, mantém com a compreensão uma relação de condicionamento. – A compreensão é a condição primeira de possibilidade da aprendizagem. Afinal, ninguém aprende algo que ainda lhe é incompreensível. Neste ensaio, acrescento outro aspecto, que passou despercebido no primeiro ensaio. – A aprendizagem, por sua vez, aprimora a compreensão. Trata-se, portanto, de uma relação de condicionamento mútuo, apesar da primazia da compreensão sobre a aprendizagem.

Todavia, em que a aprendizagem se diferencia da compreensão? A compreensão consiste resumidamente na apreensão do sentido de algo estranho à primeira vista. Mas o que significa apreender o sentido de algo? Significa relacioná-lo com outras coisas já familiares e, assim, acomodá-lo em meu horizonte de compreensão. Já a aprendizagem envolve necessariamente uma habilidade prática. Qual? Realizar *eu mesmo* uma atividade associada à coisa compreendida. Por exemplo, compreender bem um texto não implica a habilidade de eu mesmo *escrever bem* textos. É o que vale para qualquer coisa compreensível. Posso compreender bem um cálculo matemático, contudo, assim, ainda não adquiri a habilidade de calculá-lo; posso compreender a operação de uma máquina, mas, assim, ainda não adquiri a habilidade de operá-la; posso compreender uma pintura, porém, assim, ainda não adquiri a habilidade de pintá-la etc.

No segundo ensaio, pretendi desenvolver, enfim, aquela justificação que Gadamer não apresenta em sua conferência *Educação é educar-se*. – Por que,

afinal, a aprendizagem só seria possível, segundo ele, pela conversação? Para responder, convém frisar um ponto fundamental. A conversação, de acordo com Gadamer (2003b, p. 575), é o “autêntico ser” da linguagem.³ Portanto, concerne à linguagem a proposição segundo a qual a conversação é o que possibilita a aprendizagem. E a linguagem, para Gadamer (2003b, p. 613), é uma determinação absolutamente universal; tudo o que é compreensível precisa sê-lo na linguagem. Ora, se a compreensão é o que possibilita a aprendizagem, a consequência me parece claramente imperiosa. – Tudo o que pode ser aprendido precisa sê-lo na linguagem, cujo “autêntico ser” é a conversação.

Resumidamente, eis a articulação lógica para justificar a proposição motivadora da conferência de Gadamer. Mais importante para a apresentação do problema motivador deste ensaio é sua concepção de linguagem. Gadamer a enuncia mais claramente, ao demonstrar uma proposição de *Verdade e método*, a qual, posteriormente, se tornou bastante notória. – “O ser que pode ser compreendido é linguagem”, afirma ele (2003b, p. 612, grifo do autor). Mas por quê? Para lhe conferir compreensibilidade, o ser humano precisa determinar em linguagem *o ser mesmo* do que lhe é compreensível. E como o faz? *Pela palavra*, eis o ponto. Ela confere à coisa “sua própria determinação”, argumenta Gadamer (2003b, p. 613). Em suma, sem a palavra, a coisa seria algo indeterminado. Ora, como compreender algo indeterminado? Conforme Gadamer parece supor, quanto mais indeterminada tanto menos compreensível é a coisa.

É fundamental, para interpretar corretamente a crítica desenvolvida aqui, compreender a razão pela qual linguagem, para Gadamer, é palavra. Ele se empenha em esclarecer, logo depois de enunciá-la, a proposição segundo a qual “o ser que pode ser compreendido é linguagem”. A fim de se referir ao modo como algo, qualquer coisa, se expressa em linguagem, ele (1999a, p. 479) recorre à expressão “vir-à-fala” (*Zur-Sprache-kommen*). Ora, o que é fala, se não palavra? É o que Gadamer confirma, na sequência da exposição, ao tratar da estrutura especulativa *da palavra!* “O que vem à fala”, conclui, “[...] não é algo [...] desprovido de fala, mas *recebe na palavra sua própria determinação.*” (2003b, p. 613). Não é demais frisar. – Sem a palavra, o que “vem à fala” seria algo indeterminado. Ao longo de sua vida, Gadamer não

³ “[...] die Sprache erst im Gespräch, also in der Ausübung der *Verständigung* ihr eigentliches Sein hat.” (GADAMER, 1999a, p. 449).

supera sua concepção de linguagem elaborada em *Verdade e método*. É o que ainda devo mostrar.

Apesar de persuasiva, sua concepção de linguagem enquanto palavra recai em um problema capcioso. Ninguém duvidaria, creio: a palavra precisa ser *aprendida*. Ora, se a palavra é condição da compreensão, como é possível compreender e, só então, aprender a palavra? Afinal, quem está aprendendo a falar se encontra em uma situação pré-verbal. Eis o problema motivador deste ensaio. Ele não só questiona a validade da pressuposição de Gadamer, em *Verdade e método*, segundo a qual linguagem é palavra; ele questiona ainda a consistência daquela proposição mais notória de *Verdade e método*: “O ser que pode ser compreendido é linguagem.” (2003b, p. 612, grifo do autor). Se o que pode ser compreendido deve sê-lo na linguagem, ora, só a palavra pode conferir compreensibilidade às coisas. Como seria possível compreender pela primeira vez a palavra, sem a possibilidade de recorrer à palavra para compreendê-la?

Se alguém afeito ao pensamento de Gadamer lesse tais críticas, muito provavelmente protestaria. – “Mas Gadamer, depois de *Verdade e método*, incluiu em sua concepção de linguagem expressões não verbais!” Luiz Rohden (2005, p. 228), por exemplo, observa claramente: “Gadamer amplia a concepção de linguagem”, desenvolvida em *Verdade e método*. Ele cita a seguinte passagem de um ensaio de Gadamer: “[...] há a linguagem dos olhos, a linguagem das mãos [...] tudo isto é linguagem.” (GADAMER *apud* ROHDEN, 2005, p. 228). Todavia, filosoficamente, não convém conceber a linguagem como um inventário; não basta acrescentar-lhe mais coisas, à medida que as críticas o exigem. É necessário *desenvolver uma concepção de linguagem* cujo conceito fundamente as expressões não verbais. Até onde sei, Gadamer nunca elaborou tal concepção, o que me motiva a desenvolvê-la, neste ensaio.

Apesar de considerar bastante claro o que acabo de dizer, o apego apaixonado ao pensamento de um filósofo tende a cegar os pontos fundamentais de uma crítica. Sim, eu sei muito bem, Gadamer pretende considerar linguagem o que “dizem” pinturas, esculturas, monumentos históricos, gestos, silêncio etc. Entretanto, como tais coisas “dizem” o que pretendem dizer? Se elas não recorrem à palavra, como elas expressam o que pretendem expressar? Só uma concepção pré-verbal, pré-predicativa de linguagem pode responder tais questões. Insisto em afirmar: *Gadamer não elabora, ao longo de sua vida, uma concepção pré-verbal, pré-predicativa de linguagem; uma concepção pela qual a estrutura mais fundamental da linguagem possa ser*

desvelada ontologicamente, sem limitá-la à palavra; uma concepção pela qual seja possível explicar como a música, por exemplo, expressa algo sem se valer da palavra.⁴

Nessa perspectiva, de sorte a concluir esta introdução, preciso esclarecer um aspecto fundamental da minha abordagem de educação. Parto do que eu, em outro ensaio, chamo de concepção *filosófica* de educação (BACK, 2019).⁵ Afirmo “filosófica”, pois a concebo, a educação, em sua máxima universalidade, como cabe à filosofia conceber as coisas. Quando universalmente pensada, a educação consiste nas experiências graças às quais me torno diferente de quem até então eu vinha sendo. Por que a defino assim? Ora, é o aspecto mais essencial que pude discernir nas manifestações diversas da educação. Com efeito, a educação pode ser familiar, física, financeira, psicológica, moral, política, científica, acadêmica, técnica, artística, religiosa etc. Em todas, qual seria sua característica comum? Não encontro outra mais fundamental: alguém se tornando diferente de quem vinha sendo. Eis a determinação essencial da educação.

Eu contraste minha concepção filosófica com o que resolvi chamar de concepção *escolar* de educação. “Escolar”, porque a educação se resumiria à relação em que alguém considerado/a professor procuraria ensinar algo a alguém tido/a como estudante. Assim, ela não passaria de uma relação profissional exercida, portanto, em instituições de ensino. A partir da posição prévia pela qual a educação pôde ser assim determinada, a filosofia não poderia respeitar o que a distingue, desde os gregos antigos, das chamadas ciências. Quando se volta para a educação, a filosofia, esquecida de sua essência, fatalmente se converte em uma “pedagogia filosófica”. Durante a Idade Média, a filosofia se submeteu às questões da teologia. Atualmente, em filosofia da educação, eu arriscaria sustentar, ela se submeteu a outra ciência, à pedagogia.

Enfim, pretendo seguir um itinerário. Primeiro, uma questão, diria, mais metodológica, a fim de me prevenir contra questionamentos às minhas críticas a Gadamer. Será necessário mostrar como ele não desenvolveu uma concepção de linguagem que pudesse acomodar o que chamo de expressões pré-verbais. Para tanto, revisarei seus ensaios escritos antes e depois de *Verdade*

⁴ Nem sua familiaridade com Aristóteles, segundo o qual “o ser *se diz* de muitas maneiras”, nem sua familiaridade com a filosofia pragmática dos atos de fala por si só exime Gadamer das críticas aqui apresentadas. Se Aristóteles ou a filosofia dos atos de fala poderia ter ajudado Gadamer a elaborar uma concepção pré-predicativa de linguagem, ele não soube se apropriar devidamente de tais influências.

⁵ Eu não posso desenvolver plenamente aqui minha concepção filosófica de educação, já que, evidentemente, qualquer revista precisa limitar o tamanho dos artigos submetidos. Cf. BACK, 2019.

e método, a fim de evidenciar como Gadamer *não* elabora uma concepção pré-verbal de linguagem. Segundo, é necessário formular uma concepção de linguagem em que expressões não verbais possam ser genuinamente consideradas linguagem. Como já sugeri, não basta conceber a linguagem como palavra e, depois, simplesmente “ampliá-la”, como Rohden justifica e assim parece se convencer. Finalmente, apenas uma concepção pré-verbal de linguagem pode responder ao problema: como é possível aprender palavras, antes mesmo de falá-las?

1 GADAMER ELABOROU UMA CONCEPÇÃO PRÉ-VERBAL DE LINGUAGEM?

Sem titubear, respondo: não, ele não elaborou tal concepção de linguagem. Para demonstrá-lo, estabeleci um método para realizar uma crítica tão abrangente quanto possível da concepção de linguagem de Gadamer. Eu dividi em décadas seus ensaios escritos antes e depois de *Verdade e método*. Desde antes, na década de 1950, examinei ensaios cujos temas me pareceram ou tratar explicitamente da ou, ao menos, tangenciar a questão da linguagem. Decerto, minha seleção inevitavelmente negligenciou certos ensaios de Gadamer sobre a linguagem, pois sua obra é vasta e, confesso sem receio, eu não a li inteiramente. Mesmo assim, dada sua abrangência significativa, meu exame assegura suficientemente, creio, minha resposta negativa à pergunta motivadora deste tópico. Se houvesse realmente, em Gadamer, uma concepção pré-verbal de linguagem, ela teria sido exposta em algum ponto dos ensaios aqui citados.

Nas décadas de 1950 e, principalmente, 1960, depois da publicação de *Verdade e método*, há vários ensaios dedicados à linguagem.⁶ Em todos, Gadamer pressupõe claramente uma concepção de linguagem como palavra. “O modo de ser de uma coisa *só se expressa* quando falamos sobre ela”, afirma ele (2004, p. 71, grifo meu) na conferência “O que é a verdade?”, proferida em 1957. Convém frisar: “*só se expressa*”. Portanto, encontra-se na palavra – *e somente nela* – a possibilidade de algo se expressar em seu ser. Mais importante é um ponto particular de dois ensaios.⁷ Como em outros momentos de sua

⁶ Para facilitar a informação das referências, citei todos os ensaios estudados em nota de rodapé. Em 1957, Gadamer publicou “O que é a verdade?” e, em 1959, “Sobre o círculo da compreensão”. Em 1960, vem “A natureza da coisa e a linguagem das coisas”; em 1966, “Homem e linguagem” e “A universalidade do problema hermenêutico”; em 1968, “Semântica e hermenêutica”; em 1969, “Hermenêutica”. Cf. GADAMER, 2004.

⁷ “Homem e linguagem” e “A universalidade do problema hermenêutico”. Cf. GADAMER, 2004.

obra, Gadamer recorre à comparação de Aristóteles (2005, p. 344) entre a apreensão de conceitos universais e um exército em fuga. Sem notar, creio, ele se depara com uma dimensão pré-verbal da experiência, mas não a torna fundamento de uma concepção radical de linguagem. Adiante, retornarei a este ponto.

Nas décadas de 1970 e 1980,⁸ é digno de atenção o ensaio “Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento”, publicado em 1973. Gadamer reconhece expressamente: a experiência humana não se reduz à palavra, pois há a linguagem dos gestos e da fisionomia. Embora as chame de linguagem, ele (2004, p. 240, grifo meu) as determina simultaneamente como experiências “anteriores à linguagem.”⁹ Ora, como elas podem ser linguagem e, ao mesmo tempo, porém, anteriores à linguagem? Gadamer não parece sequer notar o paradoxo. Já em “Entre fenomenologia e dialética”, de 1985, ele situa a aprendizagem da fala entre as “experiências de sentido anteriores à linguagem” (2004, p. 12). Todavia, chamá-la de “processo de aprendizagem”, segundo Gadamer, “[...] é apenas uma *façon de parler* [jeito de falar].” Eis outro ponto ao qual pretendo retornar posteriormente, depois de apresentar todos os textos examinados.

Na década de 1990, enfim, Gadamer mantém sua perspectiva sobre a linguagem.¹⁰ Na seleção da bibliografia, incluí a conferência “Educação é educar-se”, proferida em 1999, embora nessa ocasião Gadamer não se dedique detidamente à linguagem. No entanto, em uma observação passageira, é possível discernir em sua noção de comunicação aquela concepção de linguagem como palavra. Há comunicação entre uma mulher grávida e seu filho, ele admite. Mas Gadamer (2000, p. 12) se apressa em esclarecer: “[...] não de natureza linguística.” Já em “Heidegger e a linguagem”, publicado em 1990, ele enfrenta o problema da “essência da linguagem”. Contudo, sua

⁸ Em 1970, ele publica “Linguagem e compreensão” (GADAMER, 2004); em 1971, “A verdade da palavra” (GRONDIN, 2012b); em 1972, “A incapacidade para o diálogo”; em 1973, “Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento” (GADAMER, 2004); em 1979, “A força expressiva da linguagem” (GADAMER, 2001). Em 1980, aparece “A cultura e a palavra” (GADAMER, 2001); em 1983, “Texto e interpretação” (GADAMER, 2004) e “Escrever e falar” (GADAMER, 2007d); em 1985, “Entre fenomenologia e dialética: tentativa de uma autocrítica” (GADAMER, 2004); em 1987, “Ciência histórica e linguagem” (GADAMER, 2007d).

⁹ Em alemão, Gadamer (1999b, p. 204) enfatiza: “Es gibt vorsprachliche Welterfahrung [...]”. *Vorsprachlich* pode ser traduzido, creio, por “anterior à linguagem”. Talvez, “pré-linguístico” seja uma tradução mais fiel à estrutura ortográfica da palavra.

¹⁰ Em 1990, ele publica “Pensar com a língua” (GADAMER, 2007d) e “Heidegger e a linguagem” (GADAMER, 2007a); em 1992, “Palavra e imagem”; em 1995, “Da palavra ao conceito” (GRONDIN, 2012b); em 1999, “Educação é educar-se” (GADAMER, 2000).

posição me parece inequivocamente clara. – A essência da linguagem consiste em desvelar algo, ou seja, em trazê-lo “para a palavra” (2000, p. 44). Mas “[...] a linguagem *só é em verdade* onde há diálogo”, afirma ele (2007a, p. 41, grifo meu). Ora, diálogo pressupõe necessariamente palavra.¹¹

Depois da década de 1990, Gadamer praticamente encerra sua carreira filosófica.¹² Além de estudar mais atentamente as obras citadas até aqui, eu ainda considerei importante ao menos consultar outras.¹³ Friso “consultar”, porque, evidentemente, não pude lê-las integralmente – empreendimento para o qual seria necessário muito mais tempo. Em nenhuma encontrei indícios de que ele tivesse investigado a linguagem como a investigou, nos ensaios citados. Em suma, admito, sem receio: meu esforço, para ser tão justo quanto possível em minha crítica a Gadamer, esbarra em certos limites. Ainda assim, sinto-me suficientemente seguro para afirmar uma coisa. – *Gadamer não elaborou uma concepção pré-verbal de linguagem*. Antes, ele sustentou consistentemente, durante cinco décadas, uma concepção de linguagem reduzida à palavra. No máximo, ela a ampliou, como defende Rohden, ao acrescentar-lhe outras experiências.

Até aqui considerei basicamente textos traduzidos para a língua portuguesa, os quais, vale notar, abrangem uma parte significativa da obra de Gadamer. Em alemão, no volume oitavo de suas obras completas, intitulado *Ästhetik und poetik I*, há alguns ensaios dedicados à linguagem. Destaco, em particular, “Grenzen der Sprache” e “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache”, publicados respectivamente em 1985 e 1992.¹⁴ Neles, é verdade, Gadamer (1999c, p. 407) afirma patentemente: “Aliás, linguagem não é apenas linguagem das palavras [*Wortsprache*]”. Há “[...] a linguagem dos olhos,

¹¹ Mesmo quando se trata de diálogo em sentido mais amplo, por exemplo, diálogo com a tradição. Decerto, documentos escritos são apenas uma dentre outras maneiras pelas quais uma tradição lega sua herança. Ela também a transmite por meio de monumentos, utensílios, obras de arte, dentre outras coisas, cujo modo de ser não é a palavra. Todavia, para usar uma expressão tão cara a Gadamer, como tais coisas “vêm à fala”? Não encontro outra resposta em Gadamer: pela palavra! Uma obra de arte, por exemplo. Como ela encontra sua determinação de ser, se a interpretasse desde a perspectiva de Gadamer? Mais uma vez, não encontro outra resposta: pela palavra! Do contrário, ela padeceria de uma indeterminação de ser. É o que deve ser deduzido daquela famosa passagem de *Verdade e método* sobre a universalidade da linguagem, já comentada na introdução deste ensaio (GADAMER, 2003b, p. 612ss).

¹² Ele morreu em março de 2002.

¹³ *A razão na época da ciência* (GADAMER, 1983), *A atualidade do belo* (GADAMER, 1985), *O problema da consciência histórica* (GADAMER, 2003a), *La dialéctica de Hegel* (GADAMER, 2005), *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica* (GADAMER, 2007b) e *Hermenêutica em retrospectiva: hermenêutica e a filosofia prática* (GADAMER, 2007c).

¹⁴ Cf. GADAMER, 1999c.

[...] das mãos, indicações e designações.” Em suma, “qualquer gesticulação” é linguagem (1999c, p. 350). Entretanto, segundo qual fundamento tais expressões desprovidas de palavra devem ser consideradas linguagem? É o que Gadamer não desenvolve mais sistematicamente. Antes, ele se limita a algumas sugestões esparsas e genéricas.

Em ambos os ensaios, Gadamer (1999c, p. 350) defende: “[...] a linguagem deve ser vista não só como linguagem de palavras [*Wortsprache*] mas também como forma de comunicação.” Assim, a linguagem precisa ser pensada “em sentido amplo” [*im weiteren Sinne*]. Ela é “[...] toda comunicação, não só fala como também qualquer gesto, que se conjuga [*mitspielt*] com a relação linguística dos seres humanos” (1999c, p. 350). Perfeito! Mas, quando examina o modo como ele se comunicava com sua filha de dois anos e meio, Gadamer titubeia. Para ele (1999c, p. 357, grifo do autor), tal “[...] forma de comunicação ainda desarticulada semanticamente” parece ser “[...] um modo de *diálogo pré-linguístico*” [*eine Art vorsprachlicher Dialog*]. Novamente, deparo-me com aquele paradoxo do ensaio “Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento”. Para ele, é uma experiência de linguagem e, ao mesmo tempo, de pré-linguagem.

Em certo momento, Gadamer até se aproxima da elaboração de uma concepção pré-verbal de linguagem. É o que ocorre, quando ele evoca em diversas oportunidades uma passagem dos *Analíticos posteriores*, em que Aristóteles ilustra como se formam conceitos universais. Aristóteles se pergunta como o ser humano apreende as premissas indemonstráveis nas quais se baseiam as demonstrações. Tais premissas, conforme Aristóteles (2005, p. 344, 99b 33), se fundam na maneira como o ser humano retém na alma as impressões da percepção. Assim, ele recorre a uma analogia que tanto chamou a atenção de Gadamer. É “[...] como quando ocorre uma retirada durante uma batalha”, diz ele (2005, p. 344, 100a 13). “Um homem se detém e o mesmo o faz outro e, em seguida, outro, até que a posição original seja recuperada.” Ora, como a analogia de Aristóteles explica a formação de conceitos universais?

Quando um exército foge, ele se dispersa e, assim, perde aquela unidade pela qual os soldados podem mostrar sua força em uma batalha. Analogamente, o ser humano vê certa coisa, depois outra e assim por diante. Porém, dispersas, tais percepções não detêm consistência alguma, que só pode ser adquirida quando elas se reúnem em torno de algo comum. Ora, a retenção de uma unidade na diversidade de coisas é o que determina a universalidade de um conceito. Eis a razão pela qual, segundo Gadamer, Aristóteles descreve

mais sabiamente a aprendizagem da fala. Aprender a falar significa aprender a participar de um acordo em que seres humanos, apesar de suas diferenças, podem se reunir em torno de algo comum. Em geral, tal coisa comum se chama *mundo*. Para participar de tal acordo, portanto, a criança precisa discerni-lo, o que é comum a diversas coisas. Só então ela começa a falar. Eis a essência da linguagem.

Na aprendizagem da fala, Gadamer até detém sua atenção em um âmbito pré-verbal da experiência humana. Todavia, em vários momentos de sua obra, como já procurei mostrar, ele considera tal âmbito pré-linguístico anterior à linguagem. Eis a prova, convém destacar, de que, para ele, linguagem é palavra. Afinal, o que não é palavra é algo *anterior à linguagem*. Não por acaso, chamar de aprendizagem a aquisição da habilidade de falar seria meramente *façon de parler*. Afinal, como seria possível aprender, Gadamer se questiona, sem a palavra? Tal experiência é, no máximo, um jogo, “um jogo de imitação”. Enfim, reforço minha paráfrase: o ser que pode ser aprendido é linguagem, pois, para Gadamer, linguagem é fundamentalmente palavra. O que pretendo desenvolver no próximo tópico é uma concepção de linguagem a partir da qual a aprendizagem da fala possa ser considerada realmente *aprendizagem*.

Portanto, Gadamer não elabora uma concepção pré-verbal de linguagem, embora se detenha esporádica e superficialmente em experiências pré-verbais. Para concluir, gostaria de fazer ainda uma observação metodológica. Além das obras citadas, investiguei também livros e artigos de comentadores importantes assim como dissertações e teses sobre linguagem segundo Gadamer.¹⁵ Infelizmente, não há espaço para discuti-los pormenorizadamente. Todavia, afirmo com segurança, em nenhum encontrei uma objeção sólida, argumentada contra a minha interpretação de Gadamer. Ao contrário, ela até encontrou endosso em alguns textos consultados. Nicholas Davey, por exemplo, em *Unquiet understanding*, reforça minha interpretação de que Gadamer defende uma concepção verbal de linguagem. “Gadamer’s philosophy is undeniably centered upon the dynamic of the word (*logos*)”, enfatiza Davey (2006, p. 191).¹⁶

¹⁵ Cf. BLEICHER, 2002, p. 160ss; DAVEY, 2006, p. 189ss; FERRARI, 2010, p. 56ss; GRONDIN, 1995, p. 141ss, 2003a, p. 196-200, 2012a, p. 75-79; MAGALHÃES, 2015; MALPAS, [2003?]; PALMER, 1996, p. 204ss; RAMOS, 2014; ROHDEN, 2000; ROXO, 2010; SCHMIDT, 2014, p. 167-188; TOMULETIU, 2012.

¹⁶ Convém um esclarecimento. A menção à palavra grega *logos*, entre parênteses, indica apenas em qual sentido, segundo a hermenêutica filosófica, a palavra “word” deve ser interpretada. Eu extraí o trecho citado aqui de uma exposição em que Davey (2006, p. 189ss) procura mostrar como a hermenêutica filosófica não é logocêntrica, em contraponto à interpretação de Jacques Derrida. Davey destaca a tradução de *logos* por *word* em referência à sua discussão com Werner Hamacher, o qual confunde *logos*

2 COMPREENSÃO E APRENDIZAGEM SEGUNDO UMA CONCEPÇÃO PRÉ-VERBAL DE LINGUAGEM

A exemplo de Gadamer, uma experiência pessoal me motiva a escrever este tópico. Segurava meu sobrinho no colo, enquanto ele apertava os botões do controle remoto da minha televisão. Não me lembro precisamente da sua idade, mas, tenho certeza, ele ainda não falava. Depois de apertar um botão específico, ele notou uma luz vermelha se acender na extremidade frontal do controle. Ele novamente apertou o botão e, mais uma vez, constatou o acendimento da luz. Surpreso, ele olhou para mim e *disse* assim: “Ooooh!”. Nunca mais me esqueci de seu espanto, quando descobriu uma relação entre o botão e a luz vermelha daquele aparelho tão cotidiano. Naquele momento, eis a intuição com a qual inicio este tópico, alguma coisa muito fundamental sobre a essência da linguagem se revelou para mim. Depois de aproximadamente quatorze anos, disponho-me a compreender filosoficamente aquela experiência.

2.1 A ESTRUTURA PRÉ-PREDICATIVA DA LINGUAGEM

Em *Sobre a essência da verdade*, de 1930, Heidegger interroga o fundamento de uma concepção consagrada desde o período medieval: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Desde então, a verdade se define pela adequação das enunciações do intelecto à realidade das coisas. Em certo ponto, Heidegger (1999a, p. 158) realiza uma inflexão decisiva, com uma pergunta aparentemente tola. Como a enunciação, composta de sons carregados de sentido, pode se adequar a algo tão diferente, como a coisa, constituída de propriedades materiais? Por conseguinte, eis a conclusão determinante: “[...] a adequação não pode significar aqui um igualar-se material entre coisas desiguais.” Sua essência precisa se encontrar em outro aspecto, nomeadamente, na *relação* entre a enunciação e a coisa. Logo, como uma se relaciona com a outra? A enunciação *apresenta* a coisa “[...] tal qual é, assim como é”, responde Heidegger (1999a, p. 158).

Ora, a expressão “assim como” exprime justamente a relação entre a apresentação da coisa e a coisa apresentada na enunciação. A enunciação expressa a coisa *tal como* ela, a coisa, *assim* se apresenta. Porém, a apresentação mesma da coisa, eis o ponto ainda mais decisivo, não se deve à enunciação.

enquanto *word* e *logos* enquanto *reason* (*ibid.*, p. 171ss). Enfim, não encontro indício algum de que a argumentação de Davey pudesse contradizer, em algum sentido, minha interpretação de Gadamer.

Antes, ela remonta a algo difícil de transpor em palavras chamado “abertura”. Dito de outro modo, a abertura consiste no *fato* de o ente humano¹⁷ apreender essencialmente o modo como as coisas se lhe apresentam. As coisas se propõem como tais para o ente humano, cuja tarefa consiste em se submeter a tal proposição e exprimi-las assim como são. Eis a relação na qual se funda a adequação entre enunciação e coisa. Cabe à enunciação se adequar ao que propõem as coisas – adequação fundada, eis o ponto, na abertura humana para a apresentação das coisas. Assim estão dadas as condições para responder ao problema.

Elas se tornam explícitas em *Sobre a essência do fundamento*, de 1929, onde Heidegger já interrogava a essência da verdade. Em tal conferência, ele diz mais precisamente o que considero necessário para elaborar uma concepção pré-verbal de linguagem. A coisa *não* se torna “[...] primeiramente acessível”, ressalta Heidegger (1999a, p. 117), *por meio da enunciação*. – Ao contrário, *ela já deve estar manifesta* “[...] antes [da] predicação e para ela”. Para concluir, Heidegger (1999a, p. 117, grifo do autor) sentencia: – “A predicação deve, para tornar-se possível, radicar-se num âmbito revelador, que possui caráter *não predicativo*”. Tal “âmbito revelador” é o que Heidegger chama de “abertura” tanto em *Sobre a essência do fundamento* como em *Sobre a essência da verdade*. Em suma, a palavra e, portanto, qualquer concepção de linguagem nela fundada se enraízam em um solo mais originário e, eis o ponto, *pré-predicativo*.

Ainda em *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger aprofunda a relação de abertura graças à qual a enunciação pode se adequar à coisa. Ele a chama de *transcendência*.¹⁸ A palavra, obviamente, não deve ser interpretada como se tratasse de alguma experiência religiosa, espiritual, ou de um comportamento qualquer dentre outros possíveis. Antes, transcendência é a “[...] *constituição fundamental*” do ente humano, “[...] *que acontece antes de qualquer comportamento*.” (1999, p. 122, grifo do autor). Formalmente, ela é “[...] uma ‘relação’ [...] ‘de’ algo ‘para’ algo.” (1999, p. 121). Há algo, um horizonte, com qual o ente humano se relaciona, se mantém referido, que não é algo particular ou um conjunto circunstancial de entes. Antes, tal horizonte

¹⁷ Em respeito ao que Heidegger chama de diferença ontológica entre ser e ente, à qual não posso me dedicar aqui, sem incorrer em digressão, adotarei a expressão “ente humano”, ao invés de “ser humano”.

¹⁸ Transcendência também não deve ser confundida com o que Husserl (2012, p. 294, 317), antigo mestre de Heidegger, compreendia por intencionalidade. Heidegger (1999, p. 120) se pronuncia a respeito: “[...] a intencionalidade é somente possível sobre o fundamento da transcendência.”

em direção ao qual o ente humano transcende é o *ente em sua totalidade*,¹⁹ em uma palavra, o *mundo* (1999, p. 128). O ente humano é fundamentalmente ser-no-mundo.

A expressão “ser-no-mundo” não significa uma relação espacial entre algo chamado humano e algo chamado mundo.²⁰ Em suma, o ente humano não está “dentro do mundo”, como se mundo fosse algo em cujo interior estivessem os entes humanos junto com todas as coisas. Ao invés, “ser-no-mundo” pretende definir mundo como uma *determinação ontológica* do ente humano, de seu *ser*, do modo como ele *é*. Para descrever fenomenologicamente o mundo, é necessário se deter no que Heidegger (2002, p. 107) chama de “mundo circundante”. Trata-se daquele horizonte “mais próximo” do ente humano, no qual, cotidianamente, ele/a se ocupa de seus afazeres diários. É aí, “[...] *antes de tudo e na maioria das vezes*”, que o ente humano se mostra “[...] em si mesmo e por si mesmo”, adverte Heidegger (2002, p. 44, grifo do autor). Em seu cotidiano, enfim, os entes humanos revelam seu ser em suas “estruturas essenciais”.

Ora, o que o ente humano mostra a respeito de seu ser, em suas ocupações diárias? Ele/a lida constantemente com instrumentos; entra e sai de edificações construídas para fins diversos, manuseia ferramentas e utensílios, veste roupas, dirige automóveis etc. Nisso Heidegger encontra o fio condutor para desvelar o mundo. Como? Ora, qualquer instrumento *é* algo feito *para* realizar um fim desejado. Portanto, o instrumento revela o modo de “ser-para”, tradução do significado extremamente condensado e complexo da expressão alemã *Um-zu*. *Sendo-para*, cada instrumento mantém uma referência a algo. Um martelo, segundo o exemplo de Heidegger (2002, p. 44), se refere não só ao prego, mas também à madeira e, mais amplamente, ao contexto geral da obra realizada. Enfim, qualquer instrumento implica uma multiplicidade de referências que se estende do seu manuseio à matéria-prima empregada em sua produção.

¹⁹ Não é possível desenvolver plenamente aqui o que significa “ente em totalidade”. Além da conferência *Sobre a essência do fundamento*, cf. HEIDEGGER, 2003b, p. 404ss.

²⁰ Detenho-me em *Ser e tempo*, de 1927, pois, ainda na década de 1930, Heidegger transformou radicalmente sua perspectiva. Ele passou a compreender o ser humano como aquele que apenas responde ao modo como o ser mesmo organiza o espaço-de-jogo-temporal (HEIDEGGER, 1999b, p. 94-95). Desse modo, quem fala não é propriamente o ser humano, mas a *linguagem*, como Heidegger (2003, p. 9) defenderia depois. Não convém discutir tais proposições, tarefa parcialmente realizada em outro ensaio – cf. BACK, 2013. Além de *Ser e tempo*, eu poderia ter considerado também as preleções proferidas em 1934 e intituladas *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem* (HEIDEGGER, 2008). Todavia, o título engana, pois nessa obra Heidegger se envereda em uma longa investigação sobre outra pergunta: “quem é o ser humano?”, embora se trate de uma pergunta correlata à questão da linguagem.

Assim se abre o que Heidegger chama de circunvisão (*Umsicht*), a visão das referências relacionadas a um instrumento pelas quais é necessário orientar seu manuseio. Há aqui algo extremamente decisivo para os propósitos deste tópico. A circunvisão pressuposta no manuseio dos instrumentos já deve ter sido *previamente* aberta. Trata-se de um contexto, por assim dizer, “[...] ‘em que’ [...] o [ser-aí]²¹ enquanto ente já sempre *esteve* [...]” (2002, p. 118, grifo do autor). Tal abertura prévia é o que Heidegger chama de “familiaridade”. Só assim a ocupação com os instrumentos “[...] já é o que é.” (2002, p. 119). Juntos, eles compõem uma *conjuntura*, pois estar referido a algo significa, argumenta Heidegger (2002, p. 128, grifo do autor), “[...] ter *com* o ser que ele é algo *junto*”. Enfim, a multiplicidade conjuntural e previamente aberta de referências implicada nos instrumentos está “em função” do ente humano, conclui Heidegger (2002, p. 129).

As referências pelas quais uma coisa remete à outra constituem ações de significação cuja determinação ontológica consiste em *mostrar* algo (HEIDEGGER, 2002, p. 120ss, 132). Elas não são remissões desconexas, mas compõem juntas uma totalidade orgânica. Não por acaso, Heidegger denomina significância (*Bedeutsamkeit*) a totalidade “[...] das remissões dessa ação de significar”. Ela, a significância, “[...] é o que constitui a estrutura do mundo.” Enfim, na multiplicidade de referências envolvida ontologicamente nos instrumentos e aberta previamente em uma circunvisão, “[...] anuncia-se mundo”, afirma Heidegger (2002, p. 117). Em geral, o mundo, em sua “mundanidade”, para usar a expressão de Heidegger (2002, p. 133), nada mais é senão a totalidade de um “contexto referencial”. A compreensão, por sua vez, está *previamente familiarizada* com tais remissões e se move desde sempre em seus nexos referenciais.

Nessa perspectiva, que se enseje nesse aspecto uma concepção pré-verbal de linguagem é o que precisa se tornar claro, creio, em alguns pontos da exposição de Heidegger. Antes de concluir o parágrafo dezoito, dedicado à mundanidade e significância, ele observa algo decisivo. “A própria significância abriga em si a condição ontológica de possibilidade de o [ser-aí] [...] abrir ‘significados’.” (2002, p. 132-133). E os “significados”, uma vez abertos, são o “[...] que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem.” Depois, no parágrafo trinta e quatro, ele arremata: “Das significações brotam palavras.” (2002, p. 219). Logo, a linguagem “[...] radica na constituição

²¹ Em concordância com vários/as outros/as tradutores/as, transponho a expressão alemã *Dasein* por “ser-aí”, em vez de “pre-sença”, como preferiu a tradutora Márcia Schuback. Heidegger escolheu a palavra *Dasein*, em *Ser e tempo*, para designar os entes humanos.

existencial da abertura do [ser-aí].” Já em *Ser e tempo*, enfim, a palavra, para Heidegger, *não* é a determinação mais originária da linguagem. Antes, ela, a palavra, se enraíza em uma abertura para a totalidade de um nexo de significações originariamente *pré-predicativas*.

Entretanto, há um ponto delicado aqui. Em Heidegger, é verdade, também se insinua, nas passagens supracitadas, uma concepção de linguagem reduzida à palavra. Afinal, os significados previamente abertos, como ele sugere, não seriam propriamente linguagem. Antes, eles fundam “[...] a possibilidade da palavra e da linguagem.” (2002, p. 133). Porém, é só uma questão de delimitação conceitual. Eu, por minha vez, pretendo considerar linguagem tanto a palavra quanto, e principalmente, seu fundamento pré-predicativo. Portanto, linguagem, neste ensaio, é também a totalidade do contexto referencial pré-predicativo chamado significância. – Enfim, a linguagem forma uma unidade com o mundo. Mundo só se faz mundo na linguagem, e linguagem só se faz linguagem no mundo. De fato, Gadamer (2003b, p. 572) também defende a unidade entre ambos, linguagem e mundo. Todavia, para ele, linguagem é palavra. Para mim, não.

2.2 COMPREENSÃO, APRENDIZAGEM E LINGUAGEM

Primeiramente, é necessário restabelecer, em oposição a Gadamer, a experiência da aprendizagem da fala. Considerá-la aprendizagem não é mero “jeito de falar”, como critica Gadamer (2004, p. 12), em seu ensaio “Entre fenomenologia e dialética”. Aliás, Gadamer sequer determina claramente o que ele compreende por aprendizagem. Com efeito, a aprendizagem da fala pode até ser um “jogo de imitação”. Porém, Gadamer assim a caracteriza para mostrar que ela é outra coisa, em vez de aprendizagem. Ora, em sua *Poética*, Aristóteles (2000, p. 40), e com muita razão, considera a imitação um aspecto fundamental da aprendizagem. Um bebê, quando imita o que alguém lhe estimula a falar, está se esforçando para *aprender* algo; está se esforçando para *fazer por si mesmo* o que as pessoas ao seu redor já aprenderam a fazer. É exatamente o que define a aprendizagem, como já realcei, na introdução deste ensaio.

Em geral, há um ponto problemático, do qual Gadamer não parece ter sido crítico, no modo como Aristóteles caracteriza a experiência. Baseado em Aristóteles, Gadamer (2004, p. 177) pensa assim. Em sua relação com o mundo, o ser humano se encontra envolto em um fluxo de “impressões cambiantes”. Por serem fugidias – daí a analogia de Aristóteles com o exército

em fuga –, elas precisam se organizar. Em algum momento, não é possível saber quando, graças à capacidade humana de retê-las, certa impressão de algo coere com outra retida na memória. Assim, gradativamente, certa coisa acaba sendo reconhecida em sua unidade fundamental como algo idêntico a si mesmo em distintos momentos. Enfim, Aristóteles induz Gadamer a conceber a experiência como um fluxo desorganizado de impressões, as quais, aos poucos, se organizam coerentemente. Eis a pressuposição fundamental da analogia de Aristóteles.

Assim, por que entendo serem importantes tais considerações sobre a experiência? Porque Gadamer (2004, p. 177) compreende a analogia de Aristóteles como “[...] a mais sábia descrição do processo de aprendizagem da fala.” Conforme ele mesmo admite, Aristóteles não visou a aprendizagem da fala, quando imaginou a analogia com o exército em fuga. Antes, ele pretendeu descrever como se formam os conceitos pelos quais o ser humano discerne o que é comum em várias coisas distintas. Para Gadamer, contudo, apreender o que é comum em coisas diversas é também o que define aprender a falar. Eis sua razão fundamental para recorrer a Aristóteles. Em suma, aprender a falar consiste em organizar “impressões cambiantes”. Como a criança as organiza? Gadamer responderia assim, creio: mediante palavras.²² Por quê? Porque, para ele, as palavras determinam o que é comum às coisas e, dessa forma, *conferem coesão* a “impressões cambiantes”.

Apresento, então, duas críticas fundamentais. Primeiro, a percepção humana, não importa a idade de quem percebe, *não* consiste em “impressões cambiantes”, fugidias. É uma suposição totalmente acrítica à qual Aristóteles parece ter induzido Gadamer.²³ Neste ponto, parto da descrição fenomenológica de Heidegger (2003b, p. 357ss) sobre a percepção, exposta em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Resumidamente, a percepção não se reduz a impressões sensíveis apreendidas fisicamente por meio de certos

²² Como Gadamer não examina a aprendizagem da fala, a partir das perguntas feitas aqui, eu só posso conjecturar como ele responderia aos meus questionamentos. É perfeitamente compreensível, suponho, a necessidade retórica de estabelecer um diálogo hipotético com quem eu estou interpretando. Em nada tal recurso desabona a argumentação desenvolvida até aqui; sobretudo, aquela exposta na primeira seção deste ensaio, em que reviso os textos de Gadamer dedicados à linguagem. Não se trata de basear minha interpretação em uma conjectura desonesta, por assim dizer, em “achismo” ou qualquer outro rótulo que possa ser usado, para depreciar minha crítica a Gadamer.

²³ Não pretendo desenvolver uma interpretação da percepção humana. Se o fizesse, certamente partiria do esboço da interpretação fenomenológica de Heidegger. Cf. HEIDEGGER, 2003b, p. 363ss.

órgãos.²⁴ Antes, ela se funda na *unidade* em virtude da qual qualquer coisa percebida se mostra como *isto*, em vez daquilo. Esta luminária, por exemplo, só pode ser percebida como *esta* luminária, em vez desta mesa, desta cadeira ou daquela estante, pois se mostra em sua unidade própria. Só assim ela se distingue de tudo arredor, para se impor como tal coisa particular e assim interpelar quem a percebe.

Infelizmente, não é possível desenvolver exaustivamente a descrição de Heidegger, de sorte que me resta apenas recomendar sua leitura. Importa somente destacar quanto ela ultrapassa o que constata pesquisas empíricas feitas em psicologia cognitiva e ciências afins. Para os propósitos deste artigo, pretendo apenas evidenciar como é possível derivar uma segunda crítica a partir da primeira. Com base na descrição de Heidegger, a percepção de um bebê não deve diferir da percepção de outro ser humano mais velho. Afinal, a unidade fundamental de qualquer coisa percebida não depende de grau de maturidade biológica do órgão perceptivo ou da cognição de quem a percebe. Não importa se um bebê confunde, por exemplo, o seio de sua mãe com o bico de uma mamadeira. A interação de um bebê com qualquer coisa arredor precisa supor a apreensão da unidade perceptiva da coisa com a qual ele interage.

Das duas críticas, deduzo uma conclusão fundamental. – A unidade da coisa percebida não está sujeita às impressões supostamente fugidias de quem a percebe. Antes, o que confere consistência à percepção humana – seja um bebê, seja alguém adulto – é a solidez da identidade consigo própria da coisa percebida. Desde sempre, a coisa se mostra *por si mesma e a partir de si mesma* em sua identidade coesa, que não depende da maturidade cognitiva dos entes humanos. Trata-se de uma evidência fenomenológica.²⁵ Pesquisas feitas em psicologia cognitiva e ciências afins partem de uma posição radicalmente diferente. Para resumi-lo, são todas ciências *ônticas*, as quais interpretam um bebê como um ente dotado de propriedades “acidentais”. Do ponto de vista ontológico, as determinações existenciais do *Dasein* não são

²⁴ Apesar de óbvio, nunca é demais repetir: Heidegger não desconsidera a necessidade dos órgãos dos sentidos, como se o ser humano pudesse perceber as coisas sem nenhum deles. Tal afirmação seria obviamente um disparate. O que Heidegger questiona é a posição prévia desde a qual as ciências empíricas interpretam a percepção, como se ela pudesse ser reduzida à dinâmica estritamente psicobiológica entre luz e células fotossensíveis.

²⁵ A descrição de Heidegger da percepção humana, sem dúvida, é um desdobramento, um amadurecimento das descrições inigualáveis de seu mestre, Edmund Husserl. Ele já advertia para a necessidade de a consciência pressupor a unidade daquilo de que ela está ciente, não importa o que, em sua visada inevitavelmente intencional. Cf. HUSSERL, 2006, p. 290ss.

propriedades contingentes, mas “[...] estruturas essenciais” (HEIDEGGER, 2002, p. 44).²⁶

Enfim, como se realiza a aprendizagem da fala, enquanto experiência pré-predicativa? Primeiramente, o que se abre são aquelas remissões de uma coisa à outra chamadas significância, que, para Heidegger (2002b, p. 132), estruturam mundo. Até as propriedades sensíveis de cada coisa, como opacidade e transparência, interpretadas fenomenologicamente, só podem ser descobertas como relações. Uma coisa só pode se revelar opaca ou transparente *em relação a* outra em frente da qual ela se encontra; a dureza ou a maciez de algo só pode ser experimentada *em relação ao* toque de quem a apalpa; a cor de algo só pode se revelar *em relação às* cores contrastantes de outras coisas. Eis a intuição motivadora do costume de rodear uma criança com brinquedos, os quais, em geral, imitam instrumentos. Ora, bem o demonstra Heidegger, o mundo, enquanto sistema de referências, se revela justamente no manuseio de instrumentos.

Não por acaso, algo do mundo se abriu para meu sobrinho ao manusear um instrumento. Ele compreendeu a possibilidade de uma luz vermelha se acender, no controle remoto, quando apertasse certo botão. Não é necessário dominar palavras para compreender tais coisas. Já se trata, eis meu ponto, de uma familiarização com aquela estrutura essencial e, enfatizo, *pré-predicativa* da linguagem chamada significância. “A compreensão”, explicita Heidegger (2002b, p. 132, grifo meu), “[...] contém, *numa abertura prévia*, as remissões mencionadas.” – “Numa abertura prévia”, ele frisa. Se me permitem, me aproprio das palavras de Heidegger. Uma criança, eu digo, “se até a essas remissões como o contexto em que se movem suas referências.” Heidegger determina a essência remissória de tais remissões como “ação de significar”. Logo, uma criança já realiza algo essencial à linguagem: antes de falar, ela *significa*.

Eu afirmei: meu sobrinho *compreendeu*. Mas o que é compreensão? Não é fácil a exposição de Heidegger (2002, p. 198ss), em *Ser e tempo*, sobre a compreensão. Não sem razão, pois é algo arduamente sutil da existência humana. Em poucas palavras, compreensão é o modo de ser em virtude do qual o ente humano se projeta rumo às possibilidades de qualquer coisa, inclusive, de si próprio. Contudo, o que significa projetar-se? É o que, em *Sobre a essência*

²⁶ Sem dúvida, alguém poderia objetar: “Mas Gadamer estudou com Husserl e Heidegger!” Ora, trata-se de uma constatação biográfica. Logo, Gadamer se apropriou devidamente, em sua hermenêutica filosófica, de todas as lições recebidas? Não necessariamente. Aliás, é o que estou procurando mostrar, em meu artigo.

do fundamento, Heidegger (1999, p. 122) chamaria de transcendência, como já mostrei. Significa manter-se essencialmente *referido* a algo. A quê? Ao que *podem* as coisas, qualquer coisa; ao que posso ser eu próprio, ao que podem ser os instrumentos e as coisas arredor, ao que podem ser os outros com os quais eu preciso conviver. É o que genericamente significa a palavra “possibilidades”. Enfim, o ente humano compreende o que podem as coisas.

É importante notar como a compreensão antecede e prepara a aprendizagem e como esta aprimora a compreensão. Meu sobrinho precisou compreender o que pode o botão de um controle remoto. Ora, ele *pode* acender uma luz vermelha na parte frontal do instrumento. Ele repetiu algumas vezes a ação, exercício típico de quem está aprendendo algo. Logo, a coisa, em sua unidade própria, lhe confirmou: “De fato, eu, este botão”, se me permitem teatralizar a experiência, “acendo aquele botão vermelho”. – “Sim, você aprendeu”, disse o botão, “o que eu posso fazer”. Também assim aprende um ser humano adulto. Ele/a precisa primeiro descobrir o que pode uma coisa. Uma vez assimilado seu sentido, ele/a desenvolve, pela repetição, certas habilidades. Só então *aprende* o que antes compreendeu. Inversamente, ao aprendê-lo, ele/a se familiariza mais com a coisa e assim a compreende melhor.

Ele/a precisa de palavras para compreender e aprender? É difícil admitir uma resposta negativa, certo? Afinal, como fazê-los sem palavras? Pergunta justa. Porém, Heidegger subverte, eis o ponto, um senso comum secularmente enraizado sobre a compreensão humana. Compreender não implica elaborar algo em palavras. A compreensão já se realiza naquele nível pré-predicativo da abertura para a significância do mundo, atenta Heidegger (2002, p. 198). O ente humano, Heidegger (2002, p. 201, grifo meu) o declara sucintamente, “[...] apreende as possibilidades [das coisas, acrescento] *mesmo que não o faça tematicamente*.” Ora, o que significa fazer algo *tematicamente*? Significa aprender algo de tal modo que, se alguém perguntar o que estou fazendo, respondo imediatamente: “Contando cigarros”, para lembrar do exemplo de Sartre (2003, p. 24). Não é necessariamente assim, eis o que Heidegger pretende mostrar!²⁷

Sem dominar qualquer palavra, uma criança compreende as possibilidades, *o que pode*, por exemplo, o botão do controle remoto de uma televisão. Exatamente assim, em tal nível pré-predicativo, ela também *aprende*, justamente porque compreendeu as possibilidades das coisas com as quais

²⁷ Inclusive, Sartre (2003, p. 24) recorda uma experiência científica pela qual Piaget mostra como crianças sabem espontaneamente contar sem, todavia, saberem explicar como o fizeram.

se ocupa. Assim, ela pode *realizar por si mesma* certas atividades segundo a orientação das possibilidades gradativamente compreendidas das coisas arredor. Uma criança aprende, já que, na compreensão, ela está *previamente referida* a um nexos de relações chamado mundo, graças ao qual o que pode uma coisa mostra o que pode outra. Eis a condição para, posteriormente, se realizar a aprendizagem da fala, a articulação em palavras do que uma criança compreendeu e aprendeu. Não se trata de organizar “impressões cambiantes”, mas de apreender o que pode, uma em relação à outra, cada coisa em sua unidade perceptiva própria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, a linguagem é *fundamentalmente* pré-predicativa. Foi o que meu sobrinho me mostrou, ao apreender o nexos referencial entre o botão e a luz do controle remoto. Antes de falar, ele já estava apreendendo os nexos referenciais entre as coisas em torno de si. – Na verdade, é mais correto dizer: *para falar*, ele precisou apreender tais nexos referenciais. Sem eles, a palavra não pode realizar o que a define: mostrar as coisas. E não se trata, deve-se observar, de uma experiência exclusiva da infância, a qual se perderia depois da aprendizagem da palavra. Ao contrário, os entes humanos continuam a experimentar a linguagem em sua dimensão pré-predicativa. É o que demonstram expressões artísticas não verbais como, por exemplo, a música instrumental. Comparada à palavra, ela realiza muito melhor, creio, algo que, para Gadamer (2004, p. 174), é essencial à linguagem: reunir os seres humanos em torno de algo comum.

Mesmo se houvesse margem, não me aventuraria pela filosofia da música. Porém, é um exemplo importante de experiência pré-predicativa com a linguagem na vida adulta. De fato, a música, suponho, é linguagem. Por quê? Ela mostra algo. O quê? Imagens, cores, para me ater a exemplos mais óbvios. Não por acaso, ela é fundamental em teatro e cinema. Mas, além de mostrar algo, ela desperta ou, para ser mais exato, *modula* afetos. Obviamente, afetos não representam nada, adverte Deleuze (2019, p. 35). Mas eles podem ser *motivo* de representação, que, na verdade, não é bem a relação da música com os afetos. Em vez de representá-los, ela modula, provoca-lhes variações em diversas intensidades. Como? Pela combinação de inúmeras variáveis

das ondas sonoras (WISNIK, 2011, p. 25-26).²⁸ A teoria da harmonia, por exemplo, parte da pressuposição de que certas notas evocam *tensões* que outras precisam resolver.

Ora, tensão é um estado afetivo. Assim, a música reúne seres humanos em torno de afetos comuns. Pela palavra, mostra Gadamer (2004, p. 174), em sua interpretação de Aristóteles, os seres humanos podem informar uns aos outros “o que é justo ou injusto”. Pela música, compositores, a partir de uma gramática de sons, “informam” aos outros, por assim dizer, sobre afetos comuns a todos – amor, rancor, ternura, fraternidade, melancolia etc. Em uma entrevista, Amaro Freitas (2021) exalta a virtude da música para unir seres humanos. Ela torna possível a aproximação afetiva entre pessoas sem qualquer intimidade, o que, como ele frisa acertadamente, demandaria muito tempo para se consumir. – Muito tempo, eu acrescentaria, mediado entre incontáveis palavras. Algo semelhante poderia ser afirmado, em geral, sobre a dança e as artes plásticas. Mas aqui já me aventuro em outro território pantanoso, a filosofia da arte.

BACK, R. Understanding, learning and language: a critique of the hermeneutical approach. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 201-224, Jul./Set., 2023.

Abstract: This essay intends to criticize Hans-Georg Gadamer’s conception of language on the basis of which he justifies the proposition that learning is only possible through conversation. Although he understands as language non-verbal forms of communication such as gestures, physiognomic expressions, looks, Gadamer conceives language as word. However, I believe, and no one would deny it, language needs to be understood and, above all, learned. So here is the motivating problem of this essay: if language has to be understood as word, how is it possible to learn it before mastering the word during childhood? To answer this problem, first, I clarify what I understand as philosophical conception of education. Then I demonstrate, in a broad examination of Gadamer’s essays written over five decades, the absence of a pre-predicative conception of language. Finally, I outline a pre-predicative conception of language by which I intend to show how it is possible to learn language before mastering the word.

Keywords: Understanding. Learning. Experience. Pre-predication. Language.

²⁸ “Através de alturas e durações, timbres e intensidades, repetidos e/ou variados, o som se diferencia ilimitadamente. [...] É o diálogo dessas complexidades que engendra as músicas”, assevera Wisnik (2011, p. 26). Mais adiante (2011, p. 28), ele completa: “[...] a música não refere nem nomeia coisas visíveis, como a linguagem verbal faz, mas aponta com uma força toda sua para o não-realizável; atravessa certas redes defensivas que a consciência e a linguagem cristalizada opõem à sua ação e toca em pontos de ligação efetivos do mental e do corporal, do intelectual e do afetivo.”

REFERÊNCIAS

BACK, Rainri. Liberdade fenomenológica e liberdade hermenêutica. **Revista Ekstasis**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/ek.2013.8179>. Acesso em: 07 mar. 2023.

BACK, Rainri. Por uma concepção filosófica de educação. **Revista Educação e Pesquisa**. São Paulo, v. 45, nov. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1678-4634201945205293>. Acesso em: 07 mar. 2023.

BACK, Rainri. Compreensão e aprendizagem: uma abordagem hermenêutica. **Revista Educação e Pesquisa**. São Paulo, 2023a (no prelo).

BACK, Rainri. Compreensão, aprendizagem e linguagem: uma abordagem hermenêutica. **Revista Educação e Pesquisa**. São Paulo, 2023b (no prelo).

ARISTÓTELES. **Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção *Os pensadores*)

ARISTÓTELES. **Órganon: Categorias. Da interpretação. Analíticos anteriores. Analíticos posteriores. Tópicos. Refutações sofisticadas**. SP, Bauru: EDIPRO, 2005.

BLEICHER, J. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 2002.

DAVEY, N. **Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics**. New York: Suny, 2006.

DELEUZE, G. **Cursos sobre Spinoza: Vicennes, 1978-1981**. 3. ed. Fortaleza, CE: EdUECE, 2019.

FERRARI, F. D. O. **Começando pelo jogo: compreensão e linguagem em Gadamer**. 2010. 76f. (Dissertação, Mestrado em filosofia) – Centro de Teologia e de Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

FREITAS, A. Entrevistador: Nelson Faria. Rio de Janeiro, 97 min, setembro, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6DCMNtKqDGs>. Acesso em: 31 maio 2022. (Entrevista concedida ao programa *Um café lá em casa*).

GADAMER, H-G. **A razão na época da ciência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, H-G. **A atualidade do belo: a arte como jogo símbolo e festa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GADAMER, H-G. **Gesammelte Werke 1: Hermeneutik I**. 10 Bände. Unveränd. Taschenbuchausg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999a.

GADAMER, H-G. **Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II**. 10 Bände. Unveränd. Taschenbuchausg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999b.

GADAMER, H-G. **Gesammelte Werke 8: Ästhetik und poetik I**. 10 Bände. Unveränd. Taschenbuchausg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999c.

GADAMER, H-G. **La educación es educarse**. Barcelona: Paidós, 2000.

GADAMER, H-G. **Elogio da teoria**. Lisboa: Edições 70, 2001.

GADAMER, H-G. **O problema da consciência histórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: FVG, 2003a.

GADAMER, H-G. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 5. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2003b.

GADAMER, H-G. **Verdade e método II**: Complementos e índice. 2. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2004.

GADAMER, H-G. **La dialéctica de Hegel**: cinco ensayos hermenéuticos. 6. ed. Madrid: Cátedra, 2005.

GADAMER, H-G. **Hermenêutica em retrospectiva**: Heidegger em retrospectiva. v. I. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007a.

GADAMER, H-G. **Hermenêutica em retrospectiva**: a virada hermenêutica. v. II. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007b.

GADAMER, H-G. **Hermenêutica em retrospectiva**: hermenêutica e a filosofia prática. v. III. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007c.

GADAMER, H-G. **Hermenêutica em retrospectiva**: a posição da filosofia na sociedade. v. IV. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007d.

GRONDIN, J. **Sources of hermeneutics**. New York: Suny, 1995.

GRONDIN, J. **Ser e tempo**. Parte I. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2002.

GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. 2. reimpr. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003a.

GRONDIN, J. **A caminho da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2003b.

GRONDIN, J. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003c.

GRONDIN, J. **Lógica**: a pergunta pela essência da linguagem. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

GRONDIN, J. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola, 2012a.

GRONDIN, J. (org.). **O pensamento de Gadamer**. São Paulo: Paulus, 2012b.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. São Paulo, Nova Cultural: 1999 (Coleção *Os pensadores*).

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas**: investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Segundo volume, parte I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MAGALHÃES, V. Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica. **Cadernos de filosofia alemã**. São Paulo, v. 20, n. 2, p. 157-178, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/111021>. Acesso em: 09 ago. 2022.

MALPAS, J. ‘**Language is conversation**’: on Gadamer, language and philosophy. *Academia*, [2003?]. Disponível em: <https://utas.academia.edu/JeffMalpas>. Acesso em: 13 jul. 2022.

PALMER, R. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1996.

RAMOS, R. Compreensão e linguagem: o caminho para a reabilitação da tradição no pensamento de Hans-Georg Gadamer. **Synesis**. Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 205-225, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/469/297>. Acesso em: 16 ago. 2022.

ROHDEN, L. “Ser que pode ser compreendido é linguagem”: a ontologia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Lisboa, v. 56, n. 3/4, p. 543-557, jul./dez. 2000. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40337590>. Acesso em: 22 ago. 2022.

ROHDEN, L. **Hermenêutica filosófica**: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2005.

ROXO, L. **A linguagem especulativa**. 2010. 116f. (Dissertação, Mestrado em Filosofia) – Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2010.

SARTRE, J-P. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

SCHMIDT, L. K. **Hermenêutica**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

TOMULETIU, S. T. **Listening to language in Gadamer’s hermeneutics**. 2012. 183f. (Doctoral dissertation, Ph.D. in Rhetoric) – College and Graduate School of Liberal Arts, Duquesne University, Pittsburgh, 2012.

WISNIK, J. M. **O som e o sentido**: uma outra história das músicas. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Recebido: 20/09/2022

Accito: 07/03/2023

COMENTÁRIO A “COMPREENSÃO, APRENDIZAGEM E LINGUAGEM: UMA CRÍTICA À ABORDAGEM HERMENÊUTICA”

Gustavo Silvano Batista¹

Referência ao artigo comentado: BACK, Rainri. Compreensão, aprendizagem e linguagem: uma crítica à abordagem hermenêutica. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 201-224, 2023.

Desde a aparição das palestras reunidas sob o título *O Problema da Consciência Histórica*, realizadas em Louvain, em 1957, como também em *Verdade e Método*, sua principal obra, publicada em 1960, e em textos posteriores, Gadamer faz referência à linguagem como a esfera básica do acontecimento da compreensão. Tal referência é o desdobramento da investigação ontológica sobre o acontecer compreensivo como a questão-chave da hermenêutica filosófica; trata-se de uma questão insistente e devidamente aprofundada, em seus escritos, pois se encontra diretamente ligada à experiência humana do mundo e da práxis da vida. É nesse contexto que Gadamer nos lembra que não é possível pensarmos as condições de possibilidade do compreender, sem considerarmos a linguagem, tomada a partir das contribuições da fenomenologia e da tradição hermenêutica, tomada em seu caráter vivo e efetivo, do qual também, desde já, participamos.

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, PI – Brasil. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFPI e do PROF-Filo – Núcleo UFT.  <https://orcid.org/0000-0002-9399-2541>. Email: gustavosilvano@ufpi.edu.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p225>



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

Desse modo, Gadamer pensa a relação entre compreensão e linguagem, em função da premissa segundo a qual o compreender é essencialmente linguístico. Ou seja, o processo compreensivo, base de todo ou qualquer discurso, é, ao mesmo tempo, um processar linguístico-dialógico.

Atentos à terceira parte de *Verdade e Método*, “A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem”, podemos perceber que a pergunta pela compreensão se apresenta marcada por, pelo menos, duas exigências: 1) a garantia, a partir do “solo” linguístico, da universalidade da experiência hermenêutica, que tem como modelo nossa relação com os textos e, por conseguinte, com os outros, no âmbito prático da vida; e 2) a tarefa de esclarecimento das condições de possibilidade de reflexão dos pressupostos imanentes à vida mesma, tendo em vista uma outra postura representativa, a qual concebe a estrutura básica do compreender ainda no esquema sujeito e objeto, ainda que reivindique o protagonismo do objeto. Tais exigências têm seu sentido, à medida que tais questionamentos se situam no âmbito original da mediação linguística de sentido, âmbito no qual é possível tematizar a conexão entre vida e reflexão em novas bases. Podemos dizer que é nesse âmbito que se situa a célebre afirmação gadameriana “O ser que se pode compreender é linguagem” (GADAMER, 2003, p. 23).

Talvez possamos discutir o argumento gadameriano, no qual toda compreensão é essencialmente linguística, afirmar que *é da natureza da linguagem a estrutura da compreensão e por outro lado, é da natureza da compreensão a estrutura da linguagem*. Para analisarmos tal afirmação, é necessário esclarecer o que se entende tanto por compreensão quanto por linguagem, como também a sua relação.

Para tal esclarecimento, citarei a seguir duas passagens de Gadamer, as quais poderão contribuir para nossa reflexão. Cito a primeira passagem:

Quando compreendemos um texto, não nos colocamos no lugar do outro, nem é o caso de pensar que se trata de penetrar a atividade espiritual do autor; trata-se, isto sim, de apreender simplesmente o sentido, o significado, a perspectiva daquilo que nos é transmitido. Trata-se, em outros termos, de apreender o valor intrínseco dos argumentos apresentados, e isto da maneira mais completa possível. Encontramo-nos, de súbito, na esfera de uma perspectiva já compreensível em si mesma, sem que isso implique debruçarmo-nos sobre a subjetividade do outro. O sentido da investigação hermenêutica é revelar o milagre da compreensão, e não a misteriosa comunicação entre as almas. Compreender é o participar de uma perspectiva comum. (GADAMER, 1998, p. 59).

Essa primeira citação aponta para o entendimento de o evento compreensivo necessitar estar vinculado à linguagem, para além do processo comunicativo. Quando Gadamer argumenta que a compreensão é um “milagre” a ser revelado, ele traz uma nova perspectiva para o processo. A compreensão, portanto, não é mais um estágio metodológico através do qual lemos ou deciframos corretamente algum texto; considerando a herança de Heidegger, Gadamer explica o compreender como um evento básico da condição histórico-ontológica humana.

Ou seja, porque há originalmente compreensão, há também filosofia, ciência artes, religião, educação etc. A compreensão, antes entendida como um momento fundamental para a leitura e a interpretação de textos, passa a ser considerada como um momento básico de ser-no-mundo-com-os-outros, não podendo ser ignorada por uma filosofia de cunho eminentemente interpretativo.

Cito agora a segunda passagem:

A linguagem é o *medium* universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é interpretação. [...] Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no *medium* de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do intérprete. (GADAMER, 2003, p. 503).

A estreita relação entre compreensão e linguagem realiza-se através do diálogo, aspecto fundamental de nosso ser compreensivo, especialmente em relação aos outros. Toda compreensão pressupõe um diálogo entre o intérprete-sujeito e o objeto a ser interpretado. Contudo, não é simplesmente uma relação entre um sujeito exegeta ou técnico e um objeto a ser decifrado ou dominado; é, antes, uma relação recíproca entre o sujeito e o objeto, na qual os próprios participantes da conversação têm algo a revelar, assim como algo a modificar. Ou seja, há, na situação compreensiva, um encontro entre intérprete e objeto, no qual os dois se manifestam. Podemos perceber tal conversação quando, por exemplo, estudamos um texto filosófico: temos uma expectativa de sentido que se encontra com aquilo que o texto quer dizer.

É na interação linguístico-dialógica onde ocorre o que Gadamer aponta como “fusão dos horizontes”, tendo como modelo a relação entre intérprete e obra, que a compreensão se realiza. Isto é, só há interação linguístico-dialógica entre intérprete e texto porque também, anteriormente, há algo em comum:

a linguagem. Dessa forma, compreender é pôr-se em diálogo na linguagem, a qual, essencialmente nos constitui. O que não significa simplesmente uma transferência de conteúdo ao outro, porém, o compartilhamento de experiências a partir de algo em comum. É no diálogo – fundamentalmente compreensivo – que a linguagem desvela e torna possível o novo.

Assim, não é possível pensarmos a compreensão, sem levarmos em conta esse solo comum, a linguagem; ela pressupõe uma condição comunitária, na qual a compreensão se revela em função do caráter dialógico, no modelo de pergunta e resposta.

É nesse horizonte que Gadamer vai apontar dois aspectos fundamentais da relação entre linguagem e compreensão: *a relação com a tradição*, na qual o compreender se insere, primordialmente, através do diálogo entre intérprete e texto, ou melhor, entre presente e passado; e a *linguisticidade (Sprachlichkeit)* da estrutura universal da compreensão. Esses dois aspectos contribuem para a discussão acerca da linguagem e suas implicações no horizonte de acontecimento compreensivo, que se dá na vida prática, onde a compreensão e a linguagem estão mutuamente relacionadas. Este é o nosso comentário ao texto de Back (2023).

REFERÊNCIAS

BACK, Rainri. Compreensão, aprendizagem e linguagem: uma crítica à abordagem hermenêutica. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 3, p. 201-224, 2023.

GADAMER, Hans-Georg. **O Problema da Consciência Histórica**. Trad. de Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. 5. ed. rev. Trad. de Flávio Paulo Meurer, nova revisão de Enio Paulo Giachini e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

Recebido: 10/04/2023

Aprovado: 17/04/2023

EXAMINING TANG AND SONG YINGTANG IMAGE HALLS FROM A CLAN SACRIFICIAL PERSPECTIVE¹

Wanli Cheng²

Abstract: During the Tang and Song Dynasties, the ordinary officials' patriarchal clan gradually dominated the clan community. This phenomenon has destroyed the strict hierarchical sacrificial system. Therefore, as a new form of private sacrifice, the *yingtang* image hall appears in the ordinary officials' residence or at ordinary people's homes. At present, when a statue is replaced by an image, this new cultural symbol will lead every worshiper to reach social recognition psychologically and emotionally. Through the images or portraits hanging in the hall, the worshippers can confirm whether they can create a spiritual realm visually, so that they can communicate with their ancestors or tell their prayers.

Keywords: Tang and Song Dynasties. Sacrificial Philosophy. *Yingtang* Image Hall(s). Form.

INTRODUCTION

“Every visual pattern - be it that of a painting, a building, an ornament, a chair - can be considered a proposition which, more or less successfully, makes a declaration about the nature of human existence (ARNHEIM, 1969, p. 296).” In the Song dynasty, gentry-officials, such as Zhang Zai and Cheng Yi, initiated reconstruction of the clan's organization to reshape the social ethos and order.

¹ This project was supported by the National Social Science Fund of China under the Title “Historical Restructuring of the Chinese Sacrificial Image” and Grant No. 20AF008.

² School of Art, Southeast University, Nanjing 210096 – China.  <https://orcid.org/0009-0003-5692-6136>. Email: wanli_cheng0@163.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p229>



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

The clan is the oldest and most prevalent social group of China. (FENG, 2009, p. 1). But what does it mean really? As for anyone, his father's relatives are called *zong*, and his mother's or wife's relatives are *zu*. What does *zong* mean? It means a well-venerated noble clan. The clan is connected through blood, and all members of this clan worship a common ancestor. The ritual claims that, when something happens to any member, all the others would come to help him. Why did a *zong* clan exist in ancient times? It was established to maintain long-term harmony in patrilineal blood families. What does *zu* family mean? This implies that everyone in the family, from great-grandparents to great-grandchildren, gathers for a shared passion and interest. When something happy happens to a family, all the families involved get together to celebrate. Such families enjoy pleasant ties while they are living and grieve when a family member dies. They are called ancestral families because they come together for some special purpose.

A clan head managed sacrificial affairs and all the clan's members. A man has been regarded a descendant of his male ancestors throughout the history of Chinese clans. A scholar argues that the patriarchal bloodline forms part and parcel of any clan. To put it another way, the Chinese clan's core body is a patriarchal group.

Patriarchal communes expanded through time into enormous clans of political and economic significance, as well as private religious groups, spanning from the imperial palace to aristocrats and, lastly, ordinary households. During the long-time span, the clan's places of ancestral sacrifice kept changing so that the image became a crucial medium between the ritualist and his ancestor.

When the Song dynasty supplanted the Tang dynasty, the style of power operation changed dramatically (YOU, 2006, p. 327). The emergence of a new bureaucracy greatly facilitated some regional personages' further expansion of their interests and social circles. In the Northern Song dynasty, Sima Guang initiated the image hall system. Later in the Southern Song dynasty, Zhu Xi not only created a clan organization model that was both relevant to and distinct from the well-established clan framework (LIU, WANG, 2007, p. 107), but also transformed the *citang* clan's shrine into the central site of ancestor worship and a symbol of cohesion among clan members. As there is little research in this regard, the author can delve into relevant documents and come up with new ideas despite all difficulties.

1 EMERGENCE OF THE IMAGE HALL

During the Yin and Shang dynasties, rituals were closely related to religious divinity and the patriarchal lineage system. The ruler was *Tianzi*, means the Son of Heaven, who derived his authority to govern the secular world from the gods. The ruler maintained his authority under the doctrine of kings' divine right. The Son of Heaven was both the leader of human society and the gods' secular leader. The sacrifice was a religious ritual for the ruler to communicate with the gods and the heavens. The sacrifice was a prayer to the heavens for seasonable weather with gentle breeze and timely rain. The sacrifice was also a manifestation of the ruler's political power, for only the Son of Heaven had the right to make sacrifices. Other tiny clans or nobility under the Son of Heaven, let alone common people, are not entitled to do so. *Tianzi* is the largest *zongzhu* under the *zongzu* system, and the clan of *Tianzi* is the major clan, while the other clans are the minor ones. The ceremonies and requirements for sacrifices differed from the *Tianzi* to the general people due to the hierarchy in this clan structure. There are the *Son of Heaven's* seven temples, the vassals' five temples, the great officials' three temples and the soldiers' one temple. The common people are not eligible to build temples.

In Tang and Song dynasties, the Chinese society underwent a significant transformation. To put it more clearly, influences of forces and prestige on clans were weakening and such clans were having fewer and more indirect relations with the regime. The clan was cut off from official appointments, particularly after the Song dynasty, when the *keju* imperial examination system and the *zhiguan huibi* official avoidance system both advanced. Although gentry-families still produced a majority of gentry-officials, this advantage was already jeopardized to a great extent. Meanwhile, the clan sacrifice lost its political implications so that the clan and the regime were no longer connected directly.

The Tang society saw significant developments, including as a sharper concentration of power that stripped the earlier clannish cliques of their control over politics and the armed forces. At first, Emperor Taizong compiled the *Clan Gazetteer*. Later on, Emperor Gaozong renamed the *Clan Gazetteer* as a *Record of Clan Names*, listing all the officials and officers up from the fifth rank. At last, Emperor Zhongzong also composed the *Record of Tang Clans*. The stereotypical shizu gentry-clan structure was given a last and deadly blow, particularly in the second attempt. Of actuality, certain powerful clans in the Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties were not just founded on internal

blood links, but also renowned for their political and military prowess. As the political and military authority were deregulated, these clans unleashed their potential for self-organizing creativity. Later when the imperial examination system and resulting official bloc developed in the Tang dynasty, the court politics became increasingly less noble and more bureaucratic.

No wonder that only the royalty, nobility or senior officials built their *jiamiao* family temples because there were strict regulations on temple size and ancestral lineage. In the Song dynasty, Zhang Zai advocated for the construction of private family temples and advised that no one should live in any ordinary official family's main sacrifice hall since it was a temple. This thinker argued, "The main hall of any common family can be called a temple, like the main hall of the imperial palace for the lord. This hall should not serve as a residence because sacrificial ceremonies, weddings or funerals may be held there (ZHANG, 1978, p. 315)." That is to say, nobles or top officials should be no longer distinguished from common officials or ordinary people in this regard.

A new kind of private sacrifice, the image house, was generally accepted by both ordinary officials and commoners when the rigorous, class-based sacrificial system fell out of favor.

In the Tang and Song Dynasties, the official temple system had the defect of difficult construction of official temples. In addition, a few influential ministers' temples were built without authorization. These phenomena have seriously hindered the construction of the image museum. Later in Northern Song Dynasty, Sima Guang put forward a simple image hall in line with the ceremony, which made up for the defects of the official family temple system. Meanwhile, this measure has been recognized by the government and widely used in many areas.

Zheng Binglin believes that the *zhentang* true hall is another name of the *yingtang* image hall. Qi Ji wrote the following poem, "Before the pure white lotus pool stands the image hall of the 18 worthies. Oh, the portraits of Liu Chengzhi and Lei Cizong still look so solemn. They each had no interest to serve the lord, but vowed to spread Buddhism. Recluse Tao Qian didn't want to live there since no wine was available; Xie Lingyun wanted to join them, but was rejected because of his secular mixed thoughts. Who comes here to miss their glorious feat? The hall wall is dotted with verdant mosses and grey patches. (QI, 2008, p. 9536)." The poem demonstrates that both

words relate to the same location. According to Zheng Binglin, both were constructed to house an ancestor or master and were often seen in regular people's homes or common officials' palaces.

Zheng Yi admits that they have much in common, but still points out their subtle differences. First, the true hall houses monk and layperson portraits as well as Buddhist statues, but the image hall usually enshrines a master of the sect or temple. Second, whereas the image hall has one topic, the true hall contains several subjects. Third, the true hall may be erected temporarily by a gathering gen as those monk or layperson portraits on silk could be put aside, but the image hall usually is a deceased man's former residence or a high monk's nirvana place. However, there is little or no difference between them if they are located at a mausoleum.

“In the Song Dynasty, the clan's sacrificial ancestral hall was also known as the statue hall.” The image hall is a venue for enshrining its ancestor image or portrait. The *Annotations to Ancient and Present Works* says, “The character miao here points to mao appearance or features. So, the image or portrait is created to reflect one's ancestor's appearance. Various common official clans build their image halls while Buddhist followers use this term to name the place where the Buddha's statue is located (ZHENG, 2006, p. 70).”

At first, the statue hall was not used to sacrifice ancestors, but to commemorate the dead eminent monks. When Chan Master Yuangui passed away, people erected a stupa on the east side of the mountain and built a hall of images in the temple. The image hall could also be found in the following poem, “The Master has reached the other shore, this path [to his hall] well beyond the din and dust. Now his form is not mortal and his body is no longer like before. At the Gate of Emptiness, his nature is far from dead; around the lane where he lived, his enlightenment can still be felt. Don't point to the image in the hall - how can it be compared with the Master himself (PENG et al., 1960d, p. 5819)?” The poet exhaled in relief that, while the master was no longer among them, his character and wisdom would endure. Anyway, the image paled greatly in comparison with the eminent monk. To sum up, there are 20 or so Tang and Song verses about missing Chan masters or offering sacrifices at image halls (QU, 2012, p. 116). Besides, the *Complete Tang Poetry* includes more than 30 poems involving the image hall (LIU, 2010, p. 127). Many related images may be found in ancient literature, such as Chan Master Fakong's image hall at Anguo Temple, Chang'an quoted from Duan Chengshi's *Record of Temple Pagodas* (DUAN, 1964, p. 6) and Chan

Master Jianxuan's image hall at Shiquan Temple, Huishan ,quoted from the *Miscellaneous Records of Youyang*. Such halls were built for Buddhist purposes, such as paying condolences to late high monks or commemorating them.

2 SACRIFICIAL IMAGES

Spontaneous statue hall worship was designed in the Tang Dynasty, as state regulations did not allow any private temple building. Gentry officials of the succeeding Song dynasty modified the meaning of clan shrines while still using the term and referred to any newly constructed places of worship as family temples. In this way, they could still adapt their practices to the state policy on family temple construction. In the ritual regulations of the Han Dynasty, it was the wooden plaque that should be enshrined instead of the portrait, such as the ritual regulations stipulate that those who enter the ancestral temple should chop the two-cun-long wood, which is called the plaque, and sacrifice the plaque instead of the portrait in the mind. The code of the Tang dynasty still continued the practice of the preceding dynasty. “The character *zong* means a well-respected clan and *miao* here means one's appearance or features. Such an ancestor is engraved on wood and placed at a hall for enjoying sacrificial offerings regularly. For this reason, the hall is referred to as a *zongmiao* ancestral temple (ZHANGSUN et al., 1983, p. 7).” “The *Etymological Dictionary of Characters* says, the wooden tablet at the ancestral temple is called a *shi*. *The Analects* argues that the Xia royalty used pine, the Yin Shang royalty used cypress and the Zhou royalty used chestnut wood. *The Essential Meanings of Five Classics* claims that a wooden tablet has four corners and there is a hole in the center, through which you can reach any corner. The lord's tablet is two chi and two cun long and a marquis' tablet is one chi long, but a *shi* posthumous title is engraved on the rear side of each tablet (Xu, 1962b, p. 322).” But in reality, images had become a widespread subject of sacrifice. In the third month of the fourth year (745) of Tianbao period, “Yang Songgui of Fengqiu, Chenliu Commandery lost his mother and made a tomb by carrying earth on his back. Besides, he erected a sacrificial table with his parents' portraits and offered sacrifices for more than a decade (WANG et al., 1960b, p. 1680).” “In the fourth month, Yan Yiqian of Jizhou lost his parents and engraved their images in wood, worshipping these engravings at the hall day and night. For this reason, his townsmen spoke highly of him (WANG et al., 1960b, p. 1681).” Actually, the customs of the Han dynasty are what gave rise to these behaviors. “The *Biographies of*

the Worthies of the World says, Chen Ji, styled Yuanfang, was famous for his astonishing talent and virtue and acted as Chamberlain for Dependencies. Later on, he quit his post and served his father Chen Shi closely. Governor of Yuzhou praised his conduct and submitted a memorial to the Chief Steward for Writing to paint his image and spread it across various cities for the change of devastating customs.” Sun Sheng wrote in his *Stories of the Recluses*, “Ding Lan of Henei lost his parents in his young days. As he didn’t have the chance to support them, he engraved two wooden images as if they had been with him. Moreover, he treated them as his parents and paid respects to them day and night. Later neighbor Uncle Zhang’s wife wanted to borrow some article from his wife. This woman reported it to the wooden parents and they felt upset. For this reason, the article was not borrowed finally. When the uncle got drunken, he came cursing the wooden parents and hit their heads with his stick. As Ding Lan returned home, he saw the wooden parents were upset and asked his wife, who told him the whole thing. Instantly, Ding Lan wielded his sword at the uncle and killed him, being caught by the police. When he left the wooden parents, they shed tears. The county and commandery governments admired him for his amazing filial obedience and painted his image on the cloud terrace (XU, 1962a, p. 422).” “When Governor of Dunhuang Cang Ci passed away, the local officials and people felt extremely sad as if they had lost a close relative. They even found some artist to portray him and commemorate his merits (CHEN, 1962, pp. 512-513).” As offerings were provided to the ancestor’s portrait and virtuous officials were praised in front of an image, the image and the sacrifice had become increasingly correlated. Especially, improving expertise in human portrayal provided a strong support for this practice. Some emperors were even portrayed or enshrined when they were still alive, such as Lu Tanwei’s portrait of Song Emperor Mingdi (Ji, 1986a, p. 15) and Zhang Sengyao’s portrait of Liang Emperor Wudi (Ji, 1986b, p. 659) of Southern Dynasties. Moreover, some temples enshrined the portraits of Emperor Wendi in the Sui dynasty, judging from the quote “The inscription is handwritten in clerical script anonymously. A pagoda was erected at Hengyue Temple in the first year of Renshou (601) and officials and commoners were mandated to perform a seven-day burial ritual with a gift of ten coins apiece. Additionally, the current emperor was painted in portraits. Stone monuments were built by Zhang Guo and others.

Because of their particularity, such portraits would definitely be created by court painters so that many famous artists emerged in this aspect. However, only those who fulfilled “moist brushwork and amazing depiction (Ji, 1987b,

p. 369)” would be regarded as masters. To symbolize the distinct lineage of the monarchy, emperor portraits or pictures used on sacrifice occasions were often constructed and displayed in the imperial ancestral temple after death. Then how was any common people’s ancestor painted for a private image hall?

Wang Jian also wrote a poem about the image hall, “The brick stupa is closed in the mountain while a new image hall is erected below pines. Alas, I didn’t have the chance to recognize you! Now I come to worship your portrait (PENG et al., 1960a, p. 3420).” As the image hall was completed after the master’s death, this poet went to the hall and expressed his regret not knowing him previously in that poem. In the Tang dynasty, rituals like *shishi* corpse acceptance by the deity, *sushi* corpse cautions and *yushi chouzuo* corpse feasting by living people and vice versa in the *Rituals and Ceremonies* disappeared in the *Rituals of the Kaiyuan Period*. Back then, sacrifice was usually received by late emperors’ tablets or portraits, which marked a giant leap forward (WANG, 2010, p. 50). There were portraits at image halls really (QU, 2012, p. 118) and such portraits were likely painted on the wall, judging the poems or notes from Tang and Song dynasties. Li Bai, for instance, made reference to this in an ode to his ancestor, “A pure man’s mind is like an image reflected in the mirror. It may vary greatly, but there is something unchanged. The artist created this vivid image, which presently reminds me of the artisan who had chopped off a bit of white clay from a man’s nose in Ying, the capital of Chu. Oh, this is a portrait of my clan’s worthy ancestor. His appearance is painted on the wall, but dust has accumulated thereon. The ancestor has left me and ascended into heaven. Now he keeps silent, but his image will live on (Dong, 1983, p. 3543).” The ancestor’s appearance has been eaten away by dust. Mid-Tang poet Bao Rong put it more clearly in a poem, “The west wall of the old house features a portrait of Monk Zhen, whose complexion varies from last night to this morning. As a guest from afar, I feel relaxed, adding some incense to the altar and gazing at the void (Peng et al., 1960c, p. 5529).” In the prologue of a poem from the Song dynasty, monk Huihong wrote: “Reading the old stele, I know that it is the previous site where the Chan Master taught Buddhism. At present, the wall features a vivid portrait of him, who looks as solemn as previously. Is that because he preached the grand Dharma to care about all sentient beings born through four ways (JI et al., 1987a, p. 867)?”

3 EXTANT ARTWORKS

Because ancient Chinese structures were often composed of wood and exposed to the weather or combat, the majority of picture halls have now disappeared. You may locate a Haihui Hall in Huayan Temple in Datong, Shanxi province. It is the master monk's image hall to the left of the Hall of Bhagavat Sutra Repository. It is confirmed that this hall is the oldest image hall in China (QU, 2012, p. 116), let alone any clan's ancestor portrait on the wall. But in many memorial grottoes of Dunhuang, and especially Mogao, numerous family members, whether alive or dead, were painted as per their seniority like a genealogy (HU, 1993, p. 33). Those sites give us a glimpse into the structure of Tang and Song image halls. Clan images of Dunhuang can be broken down into two types: first, portraits on silk, flax or paper; second, statues or frescoes inside the grotto. Taoist Wang Yuanlu's discovery of the Mogao Grottoes on the 25th day of the sixth month of the 26th year (1900) of the Guangxu dynasty gave rise to a new field known as Dunhuang studies and propelled it to popularity. Research shows (MA, 1978, p. 21-33) that Grotto No. 17 was Hongbian's *yingku* image grotto or *yingtang* image hall. He was a high monk of Dunhuang and a monk supervisor of Hexi in late Tang period. Fan Jinshi stated that the image grotto or image hall is one kind of grotto, namely a commemorative venue where a monk is portrayed (JI, 1998, p. 23). This grotto was built no later than the third year (862) of Xiantong period and those sutras were likely placed inside the grotto later. Today national treasures such as several thousand paintings on silk, flax and paper (academically known as the *Remaining Paintings of Dunhuang*) are scattered around museums, libraries and private collections in the UK, France, Russia, the USA and Japan among other countries, including 134 paintings with the benefactor's portraits or images.

What is a benefactor? It refers to the donor who provides money for excavating one or more grottoes³(Ma, 1996, pp. 160-168) as well as his or her clan kin (Duan, 1995, p. 113; Zheng, 2014, p. 111). As the name implies, each giver's image is created based on real-life people. From the Han Dynasty to the early Song Dynasty, there were many clans in Dunhuang, such as Zhang, Li, Suo, Zhai, Yin, Yan, Si, Linghu, Murong, Song, Du, Wu, Luo, Kan, Kang and Ma. They spent money in the construction of several grottoes, particularly those major ones, and were none other than the grotto owners or primary

³ Ma De mainly defined this term as one entity sponsoring or participating in grotto construction. It may be a person, family, group or organization or several people or families.

contractors over the different eras of the Mogao Grottoes. Grotto owners and their clans [including their ancestors or posterity (HE, 1986, p. 194)] were painted, with names and posts indicated. These benefactors, along with their wives, daughters, grandchildren, servants and other clan members, formed the bulk of the clan imagery of Dunhuang from the ninth year of the Sui Dynasty (613) to the early years of Wu De of the Tang Dynasty (618-626). In reality, even when clans have declined or local or national governments have changed, their image in ancestor or family temples may still be harmed or destroyed. The Buddhist grottoes, on the other hand, were preserved and handed down from generation to generation. The certain clans' grottos will be maintained by regional Buddhist groups even if they have no offspring. The management will not be damaged by humans, therefore it will always stay intact.

By far the best preserved early clan portrait on the floor of Mogao Cave No. 285 was built by Wang Yuanrong or Yin, the king of Dongyang during the Northern Dynasties. As the only cave with a definite date, 124 or 125 portraits of the patron are preserved intact under the transmission paintings on the east and north walls of the cave, along with 50 patron inscriptions. The four benefactor's vows⁴ on the north wall of that grotto (no similar vows discovered anywhere else in any early Mogao grotto) (ZHANG, 2014, p. 36) and inscriptions indicate that Wang Yuanrong's and his family were the one female philanthropist in the opposite way and the three male benefactors below the first Dharma-preaching artwork on the north wall. Those people below other six frescoes came from Yin, Shi, Hua, Ding, He and other clans. In the Eastern Jin dynasty, Northern or Southern Dynasties, Buddhist monks and laypersons founded *yiyi* religious societies (HAO, 1992, pp. 90-105) to conduct various activities, such as statue-making.

Many benefactor's figures from the Five Dynasties or Song period had grown to be as huge as or greater than the Buddha or bodhisattva of the same grotto (DUAN, 1995, p. 101). Mogao Grotto No. 231 indicates that it was built to "repay the kindness of the lord and that of the grotto owner's parents (ZHENG, 1992, p. 238)."⁵ This is also the first grotto where a painting of a secular couple (late parents) seated across from the donor could be seen above the eastern entrance. Instead, during the Eastern Han dynasty, this kind of image regularly appeared in tomb murals to convey the owners' intense love

⁴ Actually, there are five vows of the Northern Dynasties, one about the Cao Tianhu Pagoda of Northern Wei and four engraved on the north wall of Grotto No. 285.

⁵ The inscription on construction of the grotto says why the grotto owner built it.

for their deceased parents. The *Record of Auspicious Gratitude-Showing Grotto* P. 2991 says, “Alas, alack! My parents have gone through many hardships producing me and bringing me up. I want to repay their kindness, but now I have to rely on the great blessing of my offspring. ... The eldest son of mine is so filial. Though unable to see my parents personally, he has painted their portraits. May these portraits keep intact for endless epochs and my clan will continue for one thousand years (Zheng, 1992, p. 331).” The grotto mentioned above was undoubtedly dug to express thanks on the owner’s part to his parents. Grotto No. 144 built during the governance of Zhang’s Army Back on Duty shows that the owner not merely wrote characters “Mr Suo Vowed to Cut a Niche to Commemorate His Parents” between their portraits, but also had himself painted as a servant (WANG, 2012, p. 101) in front of them. The *Record of Suoyi Bian’s Grotto-Making Feat* also includes many passages about filial duty (LI, 2013, p. 207), such as “Suo Yibian not only fulfilled well his loyalty and filial duty, but also showed a great talent for civil and military affairs;” “his eldest son Monk Changzhen is of refined mien and treats him with utmost obedience. Moreover, he assists his uncle, also a monk, in grotto construction from the beginning to the end;” “spread the last vow and gained great fame as a filial son;” “the grotto painting and sculpture not only embody the benefactor’s wishes to repay the four types of kindness to his parents, the king, three jewels and all sentient beings, but also praise the orthodoxy of the unique vehicle that leads all sentient beings to Buddhahood.” Image halls honoring the owner’s deceased parents or grandparents were merged into religious grottoes under the influence of the filial responsibility that permeates Confucianism. Zheng Yi argues that compared with the traditional grotto benefactor images, the images of those late parents or grandparents did arise from hybridization of Han Chinese’s ancestor image-making and Buddhist grotto construction. The design of family grotto altered along with the layout of the grotto wall as a result of the new photos. It was no longer a mere Buddhist hall, but brought together a Buddhist hall and a shrine worshipping the owner’s late parents as well as others. According to the actual location of the ancestor offering, there was not only no discernible distinction between the family temple, shrine and image hall, but also a mixed usage of these titles along with growing sacrifice ritual. Overall, the image hall became popular in the Tang dynasty. More precisely, it served as a site of ancestor worship for non-monks after serving as a sacrifice for high monks who had passed away. In the Song dynasty, the image hall served more strongly as a venue of such worship and even gained new functions through Sima Guang’s commendation in the *Book of Rituals*. In this way, it supplemented the inadequacy of the official

family-temple system and thus gained governmental recognition. For quite a long period, the image hall had been a mainstream option for those who wanted to worship their ancestors and even become closely bound up with a clan's daily life (LIU, 2010, p. 126-130; Zhao, 2008, p. 43). However, the *yingtang* image hall is still different from the *yingku* image grotto.

4 IMPLICATIONS OF THE IMAGE HALL

Since the belief in spirits emerged, sacrifice-oriented religious activities had become an important element of people's daily lives. After a long period of turmoil in the late Tang and Five Dynasties, a new Song Dynasty was established. At that time, the nobles mainly chose small tombs, which were characterized by ritual, secular and family ties. This change was caused by a change in the tomb owners' class. Previously, a person's clan reflected that person's status and position, as those influential clans controlled society. Beginning in the Song Dynasty, ordinary officials and commoners gained higher and higher status and formed their own clans, ending the long-standing influential clan governance. As mentioned above, the presence of patriarchy had been oriented to nobility since the Western Zhou dynasty so that major clans and minor ones were established and granted different degrees of power in terms of ancestor sacrifice. However, from the Eastern Han dynasty, gentryclans got a predominating status. During each period of turmoil, the patriarchal and sacrificial systems disintegrated. In the period that followed, each social upheaval further dismantled the patriarchal and ritual systems of the nobility. The Tang Dynasty carried on the *jiamiao* family's temple system of the Western Zhou period, but the government also highlighted the significance of *simiao* private temples. Senior officials gave sacrifices in a family temple, while lower-ranking officials and common people did so at the *qin* main hall. Later, Five Dynasties emerged and brought about a long period of disturbance, greatly damaging the well-established ritual and culture. No one inherited the title, thus no temple was erected; instead, sacrifices were performed in the main hall of peoples' homes. It is evident that the change in the structure of socio-political power, i.e. the shift in the political system from aristocratic to bureaucratic, led to a shift in people's rituals from aristocratic clan temples to civil shrines.

Since the Song dynasty, common clans have dominated the clannish society and enhanced everyone's sense of family via shrine and tomb sacrifice.

Ordinary people placed offerings at the *qin*, which is known as the *zhengting* main hall in present terms. Any ritual should be conducted as per *yi* ceremonies. For a wealthy or gentry family, just one image hall is sufficient. During the Ming Dynasty, as ordinary people have no ancestral temple, they could build an image hall to the left of the main hall to place their ancestor's tablet. The specific rituals and objects of worship differ for both ordinary and wealthy families, but all hold rituals to pay tribute to common blood ancestors within the clan. This situation has become the mainstream of society.

Ancestral tablets were the main form of worship before the late Tang Dynasty, after which image worship became mainstream. Clans' sacrificial portraits were widely used at tomb chambers, image halls, temples and other places. In the sixth year of King Renzong Tiansheng's reign (1028), Ren Zhongzhi, Minister of Rites Ren Zhongzheng's brother, "built a new hall with three rooms" in his hometown of Caozhou, Shandong Province, and "worshiped the portraits of his ancestors all year round. Some Taoist or Buddhist temples built an image hall for laypersons. For example, when Luo Congyan (1072-1135) of Sha County, Fujian Province, died between the Northern and Southern Song dynasties, his portrait was added to his ancestral tablet because his eighth ancestor had built the Yi'en Temple for Tiandi. Obviously, without this temple, this family's ancestor worship would not have been possible. This connection linked ancestors' commemorative venues on the ground and their tombs under the ground. Actually, each commemorative venue and tomb were depicted using symbolic horizontal and longitudinal axes of the sacrificial space. Each executor of the sacrifice was able to establish psychological and emotional affiliation with the community thanks to the clan's shrine or image hall: a new cultural marker. To be frank, a clan's history is meticulously constructed through a set of sacrificial procedures.

Ancestor worship has been bolstering up a clan's sustenance. When it comes to governing the people, ritual or etiquette matters more than anything else. Though there are five classics in this regard, the one about sacrifice is of greatest importance. When it comes to governing the people, propriety or etiquette is more important than anything else. Among them, the one on sacrifice is the most important. In the beginning, ancestor sacrifice primarily aimed to ask for protection and blessings. It is obvious that ancient Chinese had formed the mentality that any ancestor, living or dead, may bless his posterity or clan. In fact, a clan worshipped ancestors because the ancestors could bring them blessings and support their survival. Rituals involved in

ancestor sacrifice became the most crucial means of boosting their relations with spirits like ancestors. At first, the ancestral temple served as a major venue of ancestor worship and back then the sacrificial ceremony was highly hierarchical. To put it more clearly, the various ancestors' status and divinity were placed in decreasing order according to their seniority. While royal members or aristocratic people were allowed to construct ancestral temples to give sacrifices to their earliest ancestors, ordinary people were only allowed to worship their fathers, ancestors or close relatives at home. However, only the king or lord was entitled to directly offer sacrifices to the *Tiandi* Heavenly Sovereign, Mythical or Royal Ancestor. Ancestral temple activity added a large amount of political implications to people's thoughts about their dead forefathers. In other words, the ancestral temple was a religious venue as well as a vital political venue. It embodies the clan's survival, eligibility to receive offerings, power and blood politics. Ancestor-oriented ritual systems are designed to allow people to remember their ancestors and ancient things by going back to their roots. Sacrificial activity helped intensify clannish blood relations and order. From the beginning of the Zhou Dynasty, a feudal patriarchal system based on the full-blooded son succession was introduced, so that not only were clans divided into major and minor ones, but also the nobles' descendants were bound by a strict legal hierarchy. Lords had seven temples, dukes or marquises had five temples, and dons had three ones, but commoners had to worship their ancestors at home in the main hall of the gin house. In the feudal patriarchal hierarchy described above, each level of clan was a minor clan compared to the superior and a major one compared to the inferior, which implied a patriarchal and political relationship between them. The clans' heads at each level were also administrative officials of the same level; for each duke or marquis, their clan and the regime were directly united.

To be sure, before writing began, hieroglyphs were the best means of transmitting information, and also a magical tool or "some kind of ceremony" (LEVEY, 1987, p. 1).

In Gombrich's opinion, the primitive pictograph-making in the remote past was originated from sorcery instead of art (WANG, 2016, p. 14). In other words' images and statues have mystical significance. Since pictographs had specific purposes at the time, ancient people tended to highlight the most important aspects of their subjects in the most straightforward way possible in order to achieve magical effects. To this end, they always conveyed their wishes with the greatest degree of clarity. So, they didn't pursue likeness, but

focused on the integrity and religion of image-making. The picture hall was constructed with this purpose in mind to see whether they could create the spiritual world through which they could speak with their ancestors. In a sense, the well-defined image hall had been evolving under the influence of such hidden order. The process of creating and utilizing images has evolved from the simple scribbling of prehistoric humans into the pinnacle of elite life while being impacted by social, religious and cultural traditions, even if there is some common order or law. Images provide a kind of order, which is essential to the size of human social life. The image hall not only fulfills aesthetics and ornamentation, but more essentially reflects the social requirement for ritual.

CHENG, W. Examen de los salones de imágenes de Tang y Song Yingtang desde una perspectiva de sacrificio de clan. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 229-248, Jul./Set., 2023.

Resumen: En las dinastías Tang y Song, los clanes zongzu oficiales comunes dominaron gradualmente la comunidad de clanes, lo que interrumpió el riguroso sistema de sacrificios orientado a los estratos. Por lo tanto, como una forma emergente de sacrificio ancestral privado, la sala de imágenes yingtang apareció en las mansiones de los funcionarios comunes o en las casas de la gente común. Cuando la estatua anterior dio paso a una imagen, este nuevo signo cultural llevó a cada ejecutor del sacrificio a lograr una identificación psicológica y emocional con la comunidad. A través de imágenes o retratos colgados en los salones, los albaceas pudieron comprobar si se podía crear visualmente un reino espiritual para comunicarse con sus antepasados o contarles sus oraciones.

Palabras clave: Dinastías Tang y Song. Filosofía del Sacrificio. Sala(s) de imágenes de Yingtang. Forma.

REFERENCES

ARNHEIM, R. **Visual Thinking**. Los Angeles/London: University of California Press, 1969.

BAI, T. Y.; SHA, W. Study of the Donor Portraits of Yin Bolun and His Wife in Cave 231 at Mogao Grottoes of Dunhuang. **Dunhuang Research**, v. 26, n. 2, p. 6, 2006.

BAN, G. **Expositions of the White Tiger Hall**. Qianlong Jiachen Baojingtang edition, 3, 13, 14, 1784.

CHANG, J. H. **The Emergence of Zongzu from the Song and Comparison of Clans in Difference Areas**. Beijing: People's, 41, 43, 2013.

- CHEN, G. C. **The Dressing Embodiment of Cao's Family in Dunhuang Frescoes under Marriage Alliance**. 2006. (Master's Thesis) – Donghua University, Shanghai, 26-27, 29, 2006.
- CHEN, S. **Record of Three Kingdoms**. Beijing: Zhonghua Book, 16, 512-513, 1962.
- CHENG, H.; CHENG, Y. **Collected Works of Two Chengs**. Beijing: Zhonghua Book, 1, 285, 1981.
- DNOG, G. *et al.* **Complete Tang Prose**. Beijing: Zhonghua Book, 350, 3543, 1983.
- DONG, G. *et al.* **Complete Tang Prose**. Shanghai: Shanghai Ancient Books, 14, 66, 1990a.
- DONG, G. *et al.* **Complete Tang Prose**. Shanghai: Shanghai Ancient Books, 22, 106, 1990b.
- DONG, G. *et al.* **Complete Tang Prose**. Shanghai: Shanghai Ancient Books, 38, 175, 1990c.
- DUAN, C. S. **Record of Temple Pagodas**. Beijing: People's Fine Arts, 6, 1964.
- DUAN, C. S. **Miscellaneous Records of Youyang**. Jinan: Qilu, 3, 104, 2007.
- DUAN, W. J. Benefactor Portraits and Grottoes. **Dunhuang Research**, v. 15, n. 3, p. 101, 113-115, 1995.
- DUNHUANG, Y. **A General Catalogue of the Dunhuang Grottoes**. Beijing: Cultural Relics, 11, 1996a.
- DUNHUANG, Y. **A General Catalogue of the Dunhuang Grottoes**. Beijing: Cultural Relics, 288, 1996b.
- DUNHUANG, Y. **Complete Works of Dunhuang Grottoes**. Hong Kong: Commercial, 2003. p. 9, 97-98.
- FENG, E. **A History of Chinese Clans**. Shanghai: Shanghai People's, 1, 2009.
- HAN, C. P. Determining Sutra-Collecting Grotto No. 17 as the Image Hall or Grotto of Monk Hongbian. **Journal of Dunhuang Studies**, v. 26, n. 4, p. 271, 2007.
- HAO, C. W. Buddhist Societies in Eastern Jin and Northern and Southern Dynasties. **Historical Research**, v. 39, n. 1, p. 90-105, 1992.
- HAO, C. W. **The Social Life of Dunhuang Monks and Nuns From Late Tang Period to Early Song Period.**, Beijing: China Social Sciences, 1998. p. 76-96,
- HE, S. Z. **Dating the Construction of Some Mogao Grottoes according to Benefactor Inscriptions, Benefactors' Inscriptions at Dunhuang Mogao Grottoes**. Beijing: Cultural Relics, 194, 1986.
- HU, T.Q. An Introduction to Dunhuan Grotto Art. **Dunhuang Research**, v. 13, n. 3, p. 29, 33, 1993.
- JI, Q. Y. **A Study of Tang Dynasty's Filial Culture**. 2011. (Doctoral Dissertation) – Shaanxi Normal University, Xi'an, 2011.

- Ji, X. L. **A Grand Dictionary of Dunhuang Studies**. Shanghai: Shanghai Dictionary, 23, 1998.
- Ji, Y. *et al.* Ready Guide. **General Catalogue of the Four Branches of Classical Literature**, v. 4, Taipei: Commercial, 1986.
- Ji, Y. *et al.* **Imperial Catalogue of Calligraphies and Paintings from the Peiwen Studio, Four Branches of Classical Literature**. Taipei: Commercial, 1986a. Fasc. 45, 821, 15.
- Ji, Y. *et al.* **Imperial Catalogue of Calligraphies and Paintings from the Peiwen Studio, Four Branches of Classical Literature**. Taipei: Commercial, 1986b. Fasc. 16, 964, 659.
- Ji, Y. *et al.* **Imperial Catalogue of Calligraphies and Paintings from the Peiwen Studio, Four Branches of Classical Literature**. Taipei: Commercial, 1986c. Fasc. 95, 823, 237.
- Ji, Y. *et al.* **Record of Famous Paintings in Yizhou, Four Branches of Classical Literature**. Taipei: Commercial, 1986d. Fasc.1, 812, 488.
- Ji, Y. *et al.* **Record of Famous Tang Paintings, Four Branches of Classical Literature**. Taipei: Commercial, 812, 365, 1986e.
- Ji, Y. *et al.* **The Primary Divination Turtle of the Records Office, Four Branches of Classical Literature**. Taipei: Commercial, 1986f. Fasc. 37, 902, 593.
- Ji, Y. *et al.* **Painting Collection in the Xuanhe Period, Four Branches of Classical Literature**. Taipei: Commercial 1986g. Fasc. 5, 813, 99.
- Ji, Y. *et al.* **Record of Buddhist Anecdotes, Four Branches of Classical Literature**. Taipei: Commercial, 1987a. Fasc. 2, 1052, 867.
- Ji, Y. *et al.* **Record of Famous Tang Paintings, Four Branches of Classical Literature**. Shanghai: Shanghai Ancient Books, 812, 369, 1987b.
- KANG, P. **A Grand Collection of Tang and Five Dynasties' Notes and Stories**. Shanghai: Shanghai Ancient Books, 2, 1488, 2000.
- LEI, W. The Imperial Icon and the Sacrifice in the Tang Dynasty. **Journal of Tang Studies**. Beijing: Peking University Press, 9, 265-266, 2003a.
- LEI, W. The Imperial Icon and the Sacrifice in the Tang Dynasty. **Journal of Tang Studies**. Beijing: Peking University Press, 9, 270-273, 2003b.
- LEVEY, M. **A History of Western Art**. Trans. Sun, J. *et al.* Nanjing: Jiangsu Fine Arts, 1, 1987.
- LI, J. J. **Research on Yibian Su's Cave of Dunhuang Mogao Grottoes**. 2013 (Doctoral Dissertation) – Lanzhou University, Lanzhou, 2013.

LI, Q. Q. New Image of the Entire Hall Celebration - Song and Jin Dynasties' Tomb-Owner Portraits and Tang-Song Tomb Customs' Changes. **Art Journal**, v.77, n. 2, p. 20, 2013.

LI, W. Z.; JIANG, T. X. **Relations between the Patriarchal Clan System of China and Clannish Fields and Coffin Storehouses**. Beijing: Social Sciences Academic Press, 21, 2000.

LI, Y. N. Sutra on Repaying the Grace of Parents and Relevant Sutra Paintings in Mogao Grottoes. **Chinese Grottoes: Dunhuang Mogao Grottoes**, Beijing: Cultural Relics Publishing'4, 190, 1987.

LI, Y. P. Northern Song Painting of the Sutra of Reciprocating Parents' Affection on Silk. **Cultural Relics World**, v.29, n. 4, p. 48, 2015.

LIU, G. Y. **A Research Study on the 'Cao Painting Academy' in Dunhuang**. 2016. (Master's Thesis) – Jiangnan University, Wuxi, 2016.

LIU, J. W. The Historical Change of Chinese Ancient Clan Clustering and Clan Form. **The Northern Forum**, v.49, n.1, p. 107, 2007.

LIU, X. *et al.* **Old Book of Tang**. Beijing: Zhonghua Book, 10, 249, 1975.

LIU, Y. P. Studies on Tang and Song Image Halls and Ancestor Sacrifice. **Social Sciences in Yunnan**, v.30, n.4, p. 126-130, 2010.

LU, M. Z. A Treatise on Song Scholar-Officials' Thoughts of Family Temples and Clan Shrines. **Zhejiang Academic Journal**, v.55, n. 3, p. 183, 2017.

LUO, C. Y. **Collected Writings of Master Yuzhang**. Four Branches of Classical Literature, 1792. Fasc. 16, 1135, 772.

MA, D. Monk Supervisors' Family Grottoes and Grotto Construction. **Dunhuang Research**, v.9, n.4, p. 54-58, 1989.

MA, D. **Historical Research on Dunhuang Mogao Grottoes**. Lanzhou: Gansu Education, p. 68-69, 1996a.

MA, D. **Historical Research on Dunhuang Mogao Grottoes**. Lanzhou: Gansu Education, p. 160-168, 1996b.

MA, S. C. Several Issues on Dunhuang Sutra Grottoes. **Cultural Relics**, v.29, n.12, p. 21-33, 1978.

OUYANG, X.; SONG, Q. **New Book of Tang**. Beijing: Zhonghua Book, 146, 4736, 1975.

PENG, D. Q. *et al.* **Complete Tang Poetry**. Beijing: Zhonghua Book, 1960a. Fasc. 301, v. 9, 3420.

PENG, D. Q. *et al.* **Complete Tang Poetry**. Beijing: Zhonghua Book, 1960b. Fasc. 436, v. 13, 4829.

PENG, D. Q. *et al.* **Complete Tang Poetry**. Beijing: Zhonghua Book, 1960c. Fasc. 486, v. 15, 5529.

PENG, D. Q. *et al.* **Complete Tang Poetry**. Beijing: Zhonghua Book, 1960d. Fasc. 510, v. 15, 5819.

PENG, D. Q. *et al.* **Complete Tang Poetry**. Beijing: Zhonghua Book, 1960e. Fasc. 534, v. 16, 6095.

QI, J. **On the True Hall of 18 Donglin Worthies, Complete Tang Poetry**. Beijing: Zhonghua Book, 2008. Fasc. 844, v. 24, 9536.

QU, T. A Study on the Yingtang. **Chinese Culture**, v.24, n.2, p. 116-118, 2012.

QU, T. **Construction of Maiji Grottoes from the 10th to the 13th Century, Liangqian Nian Dunhuangxue Guoji 2000 International Symposium on Dunhuang Studies**. Lanzhou: Gansu People's, 3, 411-414, 2003.

SHA, W. T. Examining Benefactor Portraits of Dunhuang Grottoes during the Rule by Tibet. **China Tibetology**, v. 16, n. 2, p. 82-83, 2003.

SHI, W. X. **Great Clans and Dunhuang**. Collected Papers on Dunhuang. Lanzhou: Gansu People's, 163, 1982.

TAKAKUSU, J.; WATANABE, K. **Taisho Tripitaka**. Taipei: Shin Wen Feng Print, 3, 128, 1983.

WANG, H. M. Study of Jiamiao in Tang Dynasty. **Historical Review**, v. 25, n. 6, p. 50, 2010.

WANG, P. **Collected Regulations of the Tang**. Beijing: Zhonghua Book, 47, 836, 1955.

WANG, Q. **An Aesthetic Study of Gombrich's Visual Art Theory of Cognition**. 2016 (Master's Thesis) – Heilongjiang University, Harbin, 2016.

WANG, Q. R. *et al.* **The Primary Divination Turtle of the Records Office**. Beijing: Zhonghua Book, 946, 11143, 1960a.

WANG, Q.R. *et al.* **The Primary Divination Turtle of the Records Office**. Beijing: Zhonghua Book, 139, 1680-1681, 1960b.

WANG, Y. C. **Xiaoxu Collection of Wang Huangzhou**. Sibuconggan Chubian edition. Beijing: Commercial, 14, 9b-10a, 1919.

WANG, Z. M. *et al.* **Collected Transformation Texts of Dunhuang**. Beijing: People's Literature, 1, 124, 1957.

WANG, Z. X. Yin Jiazheng's Parents as Devotees: Dunhuang Mural Painting from Tubo Period. **Journal of National Museum of China**, v. 34, n.3, p. 101, 2012.

WU, H. **What is Bianxiang?** On the Relationship between Dunhuang Art and Dunhuang Literature. Beijing: Sanlian Bookstore, 52, 1, 119, 1992.

WU, J. **Political Essentials of Zhenguan Period**. Beijing: Zhonghua Book, 7, 498, 2011.

- XIANG, Y. F. A Study of Buddhist Grottoes' Benefactors. **Dunhuang Research**, v.17, n.1, p. 99-100, 1997.
- XU, J. **Writings for Elementary Instruction**. Beijing: Zhonghua Book, 17, 422, 1962a.
- XU, J. **Writings for Elementary Instruction**. Beijing: Zhonghua Book, 322, 1962b.
- XUE, J. Z. **Old Book of Tang**. Beijing: Zhonghua Book, 117, 4369, 1976.
- YOU, B. C. Ancestral Hall, Sacrifices and Others in the Song Dynasty. **Journal of Anhui Normal University** (Hum. & Soc. Sci.), v. 3, p. 327, 2006.
- ZHANG, J. F. **Research on Family Yin at Dunhuang and the Mogao Grottoes**. 2014. (Doctoral Dissertation) – Lanzhou University, Lanzhou, 36, 2014.
- ZHANG, P. J. Probing Into Benefactor Images of Paintings Unearthed at Dunhuang Sutra Grottoes. **Dunhuang Research**, v. 27, n.4, p. 93, 95, 2007.
- ZHANG, X. T. Statue-Making of Ancient Benefactors in Dunhuang. **Dunhuang Research**, v. 27, n.4, p. 67, 69, 2007.
- ZHANG, X. T. Investigating the Development of Mogao Grottoes' Benefactor Portraits from a Buddhist Historical Perspective. **Journal of Dunhuang Studies**, v.26, n.4, p. 96, 102, 2008.
- ZHANG, Z. **Thesaurus of Principles for the Study of the Classics**. Beijing: Zhonghua Book, 315, 1978.
- ZHANGSNU, W. J. *et al.* **Commentaries and Explanations of the Tang Law**. Beijing: Zhonghua Book, 7, 1983.
- ZHAO, X. Discussing the Sacrificial Ritual System of Tang and Song Dynasties' Private Ancestor Worship. **Journal of Chinese Historical Studies**, v.30, n.3, p. 3, 28, 30, 43, 2008.
- ZHENG, B. L. **Collected Interpretations of Dunhuang Stele Inscriptions**. Lanzhou: Gansu Education, 238, 1992.
- ZHENG, B. L. True Halls in Dunhuang Manuscripts and Relevant Issues Project 1 of Mogao Grotto Benefactor Portraits. **Dunhuang Research**, v. 26, n. 6, p. 70, 73, 2006.
- ZHENG, B. L. **Collected Interpretations of Dunhuang Stele Inscriptions**. Lanzhou: Gansu Education, 331, 1992.
- ZHENG, Y. From Sacrifice to Merits: The Space and Ritual of Tang and Five Dynasties' Lifelike Portraits. **Art Magazine**, v.65, n. 7, p. 111, 113-114, 2014.

Received: 17/11/2022

Approved: 16/01/2023

COMMENT ON “EXAMINING TANG AND SONG YINGTANG IMAGE HALLS FROM A CLAN SACRIFICIAL PERSPECTIVE”

Yang Zhao¹

Qingfeng Shi²

Boyu Liang³

Wei Sun⁴

Commented Article: CHENG, Wanli. Examining Tang and Song Yingtang image halls from a clan sacrificial perspective. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 3, p. 229-248, 2023.

According to Cheng (2023), Chinese people have always attached great importance to ancestor sacrificial activities. Among those activities, *Yingtang*, image halls for worshipping gods and Buddhas or displaying images of ancestors, played an indispensable role in ancient China. There are rare

¹ School of Fine Arts and Design, Yangzhou University, Yangzhou 225009 – China.  <https://orcid.org/0009-0005-2702-1017>. E-mail: 007488@yzu.edu.cn.

² Taizhou University College of Art and Design, Taizhou, Zhejiang 318000 – China.  <https://orcid.org/0009-0009-9334-1413>. Corresponding author: shiqfengdr@126.com.

³ College of Art, Hebei University of Economics and Business (HUEB), Xinhua 050051 – China.  <https://orcid.org/0009-0005-1058-8738>. E-mail: liangboyu@hueb.edu.cn.

⁴ Academy of Fine Arts, Jinzhong University, Jinzhong 030619 – China.  <https://orcid.org/0009-0007-8434-9603>. E-mail: sunwei@jzxy.edu.cn.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p249>



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

research results about *Yingtang* up to now, and the four authors' research can be regarded as an extension.

“*Ying*” in *Yingtang* generally refers to the ancestor's portrait. The practice of drawing portraits originated in the Warring States Period (475 BC-221 BC), formed in the Han Dynasty (202 BC-220 AD), and was widely popular due to Buddhist customs in the Southern and Northern Dynasties (420-589 AD). Drawing portraits of a loved one is similar to imitating relatives by casting gold, carving wood, carving stone and sculpting clay, which aims to cherish the memory of ancestors. *Mr. Lingyang's Collection* by Han Ju-chu in the Song Dynasty concluded that it was customary for later generations to paint for an ancestor when he was alive, and the portrait was called “vivid graphics”; he would be worshipped when he died, and the portrait would be placed in the “*Yingtang*”.

Generally speaking, *Yingtang* formed in the Tang and Song dynasties (618-1279 AD), one of the transitional periods in ancient Chinese society. The aristocratic families' decline and the reintegration of social classes brought about major changes in ancestor worship activities. Under such circumstances, *Yingtang* was gradually accepted by the masses, becoming a place to worship ancestors and undertaking such functions as family sacrifices and education. The background of *Yingtang* in the Tang and Song Dynasties is involved in the article, but some confusing points still need to be clarified. The author tends to make brief supplements to the aristocratic family's decline and explains why the Tang and Song Dynasties were the major transition in ancient China.

Imperial power politics began to be practiced in the territory of ancient China since the Qin state unified the six states and established the autocratic monarchy system (221 BC). Political corruption was a common phenomenon during the middle and late Eastern Han Dynasty (25-220 AD). Bureaucrats, their students and former subordinates first formed political groups, and then, aristocratic bureaucratic families. These families not only cultivated high-ranking officials from generation to generation but also numerous literati, occupying leading positions in politics and culture. They expanded their power, and some became actual rulers of states and counties by the end of the Eastern Han Dynasty (25-220 AD). After the wars at the end of the Han Dynasty, the imperial power withered and its control over the aristocratic families weakened. The imperial family of the Eastern Jin Dynasty (317-420 AD) even entirely relied on the aristocratic bureaucratic families' support. The emperor lost his authority to rule the country. He could only be at the mercy of the aristocratic

family. So he became a puppet in most cases. However, the concept of the supremacy of imperial power was deeply rooted in the people's hearts. Although the clan and aristocratic families coveted the imperial power and attempted to govern the country, they dared not directly use the emperor's banner, and only acted in the emperor's name in the actual society. The famous aristocracy politics in Chinese history was thus formed. China experienced a long period of division and separatism after the demise of the Eastern Jin Dynasty, and the unification of the Tang Dynasty was not completed until 618 AD. Rulers of the Tang Dynasty (618-907 AD) were themselves the clan and aristocratic families, and the establishment of the Tang regime was inseparable from the aristocratic families' support. These rulers knew the dangers of the clan and aristocratic families controlling the government after the era of aristocracy politics. Therefore, they started to support the poor family and suppress the clan and aristocratic families to stabilize the imperial power. Emperor Taizong (626-649 AD) of the Tang Dynasty issued a decree to Prime Minister Gao Shilian and others: "if the clans and aristocratic families are not listed in the book separately, there will be no basis for them." From then on, the Clan Gazetteer mentioned by the author was compiled. According to Emperor Taizong's instructions, the Clan Gazetteer did not need to mention the decades-ago family background, but only the current family level. In this way, those aristocratic bureaucratic families with a long history and strong strength were placed on the same level as the upstarts from the poor families. The contradictions between the imperial power and the clan turned into contradictions between the old and the new aristocracy to a certain extent, thus weakening the clan's power and strengthening the imperial power. The compilation of Clan Gazetteer was strongly opposed by the clan and aristocratic family, and it did not achieve the desired effect in the early days. It was not until Tang Gaozong (649-683 AD) that Clan Gazetteer was re-edited and renamed Record of Clan Names, which completed a final and fatal blow to the stereotyped Shizu gentry-clan system described by the author.

During the Tang and Song dynasties, the political system of China underwent tremendous changes. The imperial examination system was formed and increasingly improved, which used examinations to select officials and opened up a channel for ordinary people from poor families to rise in class. Putting forward the "Tang-Song transformation" viewpoint, Japanese scholar Naito Konan believed that Tang and Song Dynasties belonged to different historical stages. In his opinion, "the Tang Dynasty is the end of the Middle Ages, while the Song Dynasty is the beginning of the Modern Age", so there are significant differences in culture, art and other aspects. The period from the Six

Dynasties (222-589 AD) to the mid-Tang Dynasty was the most prosperous era of aristocracy politics. The political power only belonged to the aristocrats, and only those born into aristocratic families could hold high-ranking official positions. Aristocracy politics declined during the transitional period from the end of the Tang Dynasty (618-907 AD) to the Five Dynasties (907-979 AD), which provided more opportunities for the common people to move upwards. Holding higher official positions no longer depended on family background, but they were selected and appointed by the emperor. Economically, after the mid-Tang Dynasty, the Tripartite Tax System (the tax system consisted of three components, namely the field tax, household tax and labor *corvée*) collapsed and was replaced by the Twice-Taxation System. The common people got rid of their status as tenant farmers and were no longer bound to the land. In the Song Dynasty, the government no longer intervened in land distribution, the common people had the freedom to dispose of land harvests, and their private property rights were strengthened. Correspondingly, culture and art have gradually shifted from serving the aristocrats to catering to the common people's interests, and the art forms are freer. In the aristocratic era from the Six Dynasties (222-589 AD) to the middle of the Tang Dynasty, the people were regarded as slaves by the nobles as a whole. In the Tang and Song Dynasties, the people were finally liberated from the nobles. Naito Konan's specific views may be biased, and there is great controversy in academic circles. However, the great changes between the Tang and Song Dynasties are recognized, and the rise of the *Yingtang* for family sacrifice is also directly related to it.

The name *Yingtang* first appeared in the Tang Dynasty, which may have benefited from the long peace of the Tang Dynasty. People did not need to avoid wars and had relatively stable living conditions, so they could establish fixed commemorative or sacrificial places. Most *Yingtang* in the Tang Dynasty were used for religion. The relationship between the royal family and Taoism in the Tang Dynasty was very close. The development of Taoism received great support from the royal family, and even numerous *Yingtang* were set in Buddhist temples, receiving extraordinary courtesies. There was also a raft of *Yingtang* buildings in Buddhist temples. Many examples are cited in the article to illustrate this point, for example: "When Chan Master Yuanguai passed away [...]", "[...] a stupa was erected on the eastern side of the mountain and an image hall was built at the temple." and "Chan Master Fakong's image hall at Anguo Temple and Chan Master Jianxuan's image hall at Shiquan Temple."

Another important function of *Yingtang* in the Tang Dynasty is to commemorate a certain person, who may be a famous one in the previous generation or maybe the object of admiration or sympathy for the builder. Some commemorative *Yingtang* were built during the lifetime of the commemorative object, and some were built after the commemorative object died. Since the Han Dynasty in China (202 BC - 220 AD), there has been a practice of erecting shrines for living people who are often officials with benevolent wisdom. However, the Tang Dynasty had relatively strict restrictions on the establishment of ancestral halls or monuments for officials with benevolent wisdom. According to the *Tanglü Shuyi*, the penal law code of the Tang dynasty (618-907 AD), those who presumptuously let others erect shrines or steles for officials with benevolent wisdom will be punished with hard labor. The establishment of *Yingtang*, instead of shrines or monuments, may be to circumvent this decree. Finally, the *Yingtang* in the Tang Dynasty was also occasionally used to worship ancestors. It is recorded in the *old book of the Tang* that some officials moved to new houses, and the ancestral tombs or family temples could not be moved, so the *Yingtang* was built in the new house to facilitate ancestor worship. However, this function of the *Yingtang* was criticized by the people at that time, and it was not widely popular in the Tang Dynasty (WU, 2020, p. 150).

After the Five Dynasties (907-979 AD), the Zhao and Song Dynasties once again completed the unification. At that time, social politics, economy and culture have undergone great changes. The aristocracy was gradually declining, various systems that symbolized their status also declined, and the bureaucratic class newly born from the imperial examination system gradually took over the dominant position. From the perspective of the origin, the family temple system of the aristocratic class is a kind of aristocratic system that has been passed down from ancient times, which is also closely related to the knighthood system. Ordinary people, other than nobles, are not allowed to set up family temples. These regulations undoubtedly hinder the emerging classes from offering sacrifices to their ancestors. Therefore, the bureaucrats of the Song Dynasty came up with a compromise method that “ordinary people have no rights to set up temples but *Yingtang*”. The method allowed ordinary people without official ranks to build *Yingtang* to worship their ancestors, and *Yingtang* also became popularized in folk sacrifices in the Song Dynasty.

The transformation of the Tang and Song dynasties led to the rise of the civilian class, and the so-called “downshifting of the etiquette system” occurred

in terms of sacrificial etiquette. *Yingtang* lacked the support of traditional etiquette texts, so it also severely criticized and arouse a lot of controversies. For example, Cheng Yi, a great Confucian in the Northern Song Dynasty, pointed out that “*Ying* cannot be used during sacrifices... If *Ying*, the portrait used in worship, is used for sacrifices, the portrait must be completely similar to the worshipped person, not even an extra beard. If there is an extra beard, it will be someone else”. In addition, the family *Yingtang* is supposed to be specially used to worship ancestors, and people having no blood relationship with the family cannot be worshipped objects. The family *Yingtang* is inevitable to be influenced by the religion *Yingtang* and the memorial *Yingtang* due to the inexplicable relationship among them. Therefore, the worshipped objects in the family *Yingtang* sometimes go beyond the scope of the family blood relationship. Further, many *Yingtang* were located in residences. Problems of ownership and use often arose in the propagation of the family branch, setting a rather high threshold for the further popularization of the etiquette system to ordinary people. The contradictions induced by these “transitional” phenomena in the use of portraits to worship in the Song Dynasty also paved the way for further changes.

ACKNOWLEDGMENT

Fund projects: The general project of philosophy and social science research in Jiangsu colleges and universities in 2022, “The evolution and collation of art images with plague theme and the study of contemporary value” (2022SJB0035); Primary Ecological Wood Print-Neiqiu Paper Horse Design Art Heritage Research (Item Number:18YJC760070).

REFERENCES

CHENG, Wanli. Examining Tang and Song *Yingtang* image halls from a clan sacrificial perspective. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 3, p. 229-248, 2023.

WU, H. J. Research on the origin and development of shadow halls. **Literature, History and Philosophy**, v. 04, p. 150-164,168, 2020.

Received: 12/03/2023

Approved: 16/03/2023

THE MARXIST PHILOSOPHICAL BASIS OF SOCIALIST LITERATURE AND ART

Zijie Liu¹

Abstract: Socialist literature and art are constructed on the basis of Marxist philosophy. The “people character” of socialist literature and art is based on the fact that Marxist philosophy abandons individualism and focuses on a wider population’s freedom and happiness. Therefore, socialist literature and art take people rather than individuals as the subject of expression. Realism, the basic principle of socialist literary and artistic creation, is based on the materialism of Marxist philosophy. The “typical environment and typical characters” proposed by Marxist classic writers for socialist literary and artistic creation are the method and principle formed by applying the philosophical concepts of the organic combination of the objective world and human subjectivity, and the organic combination of nature and social history to the concrete literary and artistic creation in Marxist theory. Marxist philosophy regards sensibility and aesthetics as important elements for literature and art to play a practical role. It believes that sensibility and aesthetics are not limited to the subjective world of people, but have the possibility of connecting with the external objective world. Therefore, socialist literature and art must pay attention to aesthetics.

Keywords: Socialist literature and art. Marxist philosophy. People character. Realism. Aesthetics.

INTRODUCTION

Socialist literature and art are a kind of literature and art form constructed by socialist ideology with Marxist theory as the guiding principle. To some extent, socialist literature and art are also a kind of practice that Marxist theory uses literature and art to participate in the construction of socialism. Any practice is built on a certain philosophical basis, and the philosophical

¹ School of Marxism, Shanghai University, Shanghai 200444 – China.  <https://orcid.org/0000-0001-6349-0463>. Email: Zijie0Liu@yandex.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p255>



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

basis of socialist literature and art is naturally Marxist philosophy. Essentially, the characteristics, creative principles and aesthetics of socialist literature and art are determined by its Marxist philosophical basis. Analyzing the Marxist philosophical basis of socialist literature and art can not only better understand the characteristics of socialist literature and art, the principles of creation and the internal decisive factors of their realization path, but also present the manifestation form of Marxist philosophy in literature and art in a clearer way, so as to have a new angle of understanding Marxist philosophy. In addition, socialist literature and art are a concept that is constantly being constructed. It should reject some sort of essentialist fixed explanation. However, no matter how it is constructed, its most basic principle content should always be fixed. For example, what is the goal of socialist literature and art and how to achieve the goal should be the core content that has always been adhered to in the process of dynamic construction. The analysis of the Marxist philosophical foundation of socialist literature and art may clarify these contents.

1 THE PRINCIPAL POSITION OF MAN AND THE TOTAL LIBERATION OF MANKIND: THE MARXIST PHILOSOPHICAL FOUNDATION OF THE “PEOPLE CHARACTER” OF SOCIALIST LITERATURE AND ART

Marxist philosophy has been criticized for “seeing history but not humanity” (Peng, 2015, p. 148-152), which actually has some misunderstandings. It is not that Marxism does not pay attention to “people”, but the “people” that Marxism pays attention to are not abstract people, but people in specific historical situations. Marxism does not only focus on the concept of “people” constructed on the basis of the self, but on a wider group of people (TAN, 2016, p. 30-37), that is, in Marxism, people are not the self, but the world. In the Marxist philosophical system, the common people in the world, in the specific historical reality, are always in the most central principal position. All the theoretical systems of Marxist philosophy are to find a path for comprehensive liberation of this specific group of “people”. Marxist philosophy pays more attention to the unity of human liberation and the individuals’ overall freedom, rather than pursuing the freedom and liberation of oneself and the groups in the same class (XU, 2012, p. 25-28).

Marx believed that theoretical deductions confined to words cannot make “people” free and liberated. Only through practice can we enter the real world and change the production relations that oppress most people.

Only then can human liberation and personal freedom be realized (MARX; ENGELS, 1960, p. 22-23). But this does not mean that Marx denies the important role that theory and art can play in the realization of human liberation and individual freedom.

As pointed out by some researchers, what Marx opposed was just the empty talk of self-closing in the cage of language instead of entering the real world and putting it into practice (LU, 2014, p. 125-134). That is why he criticizes the Young Hegelians: “They just use words against words (MARX; ENGELS, 1960, p. 40).” He hoped that theories and literature and art could influence people’s thinking and understanding, thereby promoting people to enter the real world and realize social change. In this process, literature and art can play the role of “weapon of criticism (MARX; ENGELS, 1960, p. 9)”. This forms the ideological motivation of socialist literature and art. This ideological motivation can unfold on two levels. One is in the field of spiritual production. Marx once regarded literary and artistic creation as a kind of spiritual production, and the products produced are to meet people’s spiritual needs. In this field, how to realize the principal position of man in the sense of Marxist philosophy? If it is only to express the literary and artistic creators’ subjective feelings, regardless of the life feelings of more people in the real world, only a few people can obtain spiritual pleasure and enjoyment in appreciating literary and artistic works. Most of them cannot have spiritual resonance, that is not the principal position of man in the sense of Marxist philosophy. Socialist literature and art are not created for a small number of people, instead, its benefits should benefit a wider group of people. The other is the role of socialist literature and art at the level of “weapon of criticism”, that is, to promote changes in the real world. In order to achieve this goal, socialist literature and art must also leave the abstract “human” and “human” in a small range, and then pay attention to the larger group of “human” in historical reality. In socialist literature and art, this large-scale group of “human” in history is called “people” by some socialist literature and art theorists. “People character” has become an important or even fundamental feature of socialist literature and art (WEN, 2022, p. 10-12).

The “people character” of socialist literature and art has undergone a process of dynamic development, and its meaning has changed in different historical periods. In the 1940s, “people character” was more developed at the level of who is literature and art for, that is, it emphasized that literature and art serve workers, peasants and soldiers, rather than serving the bourgeoisie

and landlord class. In his *Speech at the Forum of Art and Literature in Yan'an*, Chairman Mao once criticized some works “from the standpoint of the petty bourgeoisie, and they created their works as the self-expression of the petty bourgeoisie”, while literary and artistic works should “gradually move to the side of the workers, peasants and soldiers, and to the side of the proletariat in the process of going deep into the masses of workers, peasants and soldiers and their actual struggles and in the process of studying Marxism and studying society (MAO, 1991, p. 865-867)”. After the founding of New China in 1949, “people character” has continued to have such a political meaning. During the 17-year period from 1949 to 1966, a large number of literary and artistic works were created with workers, peasants and soldiers as the main body of expression, while a few works expressing petty bourgeois sentiments were criticized politically. After the reform and opening up, the national ideology began to change its attitude towards literature and art, and the meaning of “people character” also changed to a certain extent. It is no longer a concept filled with polar opposites. There is no clear division of which part of the people is not the “people”, and the expression of personal life experience by writers and artists in their works is no longer considered to be the opposite of people’s literature and art. Therefore, the performance themes of literary and artistic works in this period have diversified characteristics.

It was in 2014 that China once again emphasized the “people character” on the ideological level. President Xi pointed out in his speech, at the symposium on literature and art work, “Socialist literature and art, in essence, are the literature and art of the people”; “Literature and art cannot deviate from the question of who they serve (XI, 2015, p. 22)”. This seems to be re-emphasizing the people’s literature and art tradition of the 1940s, but it is not simply copying the people’s literature and art of the 1940s. What should attract people’s attention most is that the people’s nature of literature and art proposed in 2014 is no longer a bipolar concept, that is, it no longer implies the confrontation and struggle between people’s groups and non-people’s groups. The ideological department of China once required satellite TV stations to broadcast main-theme TV dramas only during the prime time period, so the TV dramas broadcast during these time periods can be regarded as works that meet the socialist literary and artistic requirements advocated by the state ideology. In recent years, TV dramas, such as the *Ode to Joy Series*, which reflect the theme of urban life, have been broadcast in prime time (LIU, 2019, p. 46-51). The main characters highlighted in these TV dramas include both the ordinary working class in the city and the very wealthy capitalist class.

These characters of different classes live and struggle together in the works, and there is no confrontation and struggle among different classes at all. There are also TV dramas, such as *Feather Flies To The Sky*, that have won the Best Works Award (an award set by the national ideology department to enhance the influence of mainstream ideology), which also takes entrepreneurs as the object of expression (LIU, 2018, p. 58-66). Entrepreneurs are capitalists who are the former workers, peasants and soldiers' opposite. We can see from this that the concept of "people" in contemporary China no longer causes confrontation among the masses of workers, peasants, soldiers, the petty bourgeoisie and capitalists, but instead integrates different social strata groups, showing inclusiveness and harmony.

Although "people character" has been endowed with different meanings in different periods, it is essentially determined by the political and ideological motives of socialist literature and art, that is, it is also for the purpose of realizing the comprehensive liberation of mankind (GU, 2022, p. 25-33). Therefore, socialist literature and art refuse to sing and whisper in the small circle of creators, but focus on the broader "people" outside the self. Generally speaking, the "people character" of socialist literature and art contains three levels of content. First of all, it means that "people" are the subject of literary and artistic expression. It describes the people's life world, especially the majority of ordinary people in the people, expressing the people's joys and sorrows, rather than just showing the creator's personal feelings and life experience. Xi Jinping put forward a series of requirements and expectations for socialist literature and art workers, such as "making the people the central focus of development", "going deep into the masses and life", "loving the people", and "All aspiring and pursuing literary and art workers should follow the footsteps of the people, go out of the world, read the world, and let their hearts always beat with the hearts of the people (XI, 2016)" and so on.

In addition, "people character" also includes a correct attitude towards the people. First, socialist literature and art should praise the people and truly reflect the truth that the people are the creators of history and the decisive force in promoting social development. Wanton attacking, slandering and vilifying the people are not allowed by socialist literature and art. This does not mean that the people cannot be criticized for their shortcomings. Criticisms made for the purpose of exposing the problems and attracting the attention of healing, and sincerely hoping to awaken the people to become better people, are also in line with the purpose of serving the people. Lu Xun, for example,

a famous modern Chinese writer, criticized the national character, but his essence was to criticize the feudal ideology and culture that caused the bad root of the national character, hoping that, after changing the ideology and culture, the people could get rid of their shortcomings and become better people. Therefore, instead of being criticized by socialist ideology, Lu Xun was identified as “the standard bearer of culture”, “the soul of the nation” and “the backbone of the nation”. In addition, socialist literature and art should help the people improve their art appreciation. Lu Xun’s literary works are definitely not popular literature and art, and the admiration of his works also shows that socialist literature and art do not exclude high-level minority literature and art and blindly advocate popular literature and art that meet the public’s taste.

In fact, the constructors of socialist literature and art have always paid attention to the dialectical relationship between the popularization and improvement of literature and art, emphasizing that literature and art should be understandable to the people, and also emphasize the need to help the people improve their appreciation of literature and art. In Chairman Mao’s *Speech at the Forum of Art and Literature in Yan’an*, “how to serve the masses” is one of the key issues discussed, and the relationship between “popularization and improvement” is the foothold for his discussion of this issue (QIN, 2020, p. 21-28). President Xi pointed out in his *Speech at the Forum of Art and Literature* that socialist literature and art must have a sense of high-quality works, and that producing more high-quality works is the key to the prosperity of socialist literature and art. This further shows that socialist literature and art do not blindly pursue popularization and reject high-quality literature and art, and do not blindly cater to the people, but emphasize the dialectical unity of satisfying the people’s spiritual needs and helping the people improve their appreciation of literature and art (ZHAO, 2015, p. 20-26).

Moreover, “people character” is also reflected in the people’s position of literary and artistic creators. In the process of creation, literary and artistic creators must not forget that they are also a member of the people. They must not think that their cultural level, vision and knowledge are higher than the ordinary people’s ones. So they criticize the people from a high position in their works, and criticize the people’s shortcomings. Criticizing the people’s shortcomings and, at the same time, elevating oneself, this invisibly forms the creators and the masses’ separation, and creates a confrontation between intellectuals and ordinary people. It’s not that you can’t criticize the people, but don’t forget that you are also a member of the people while criticizing.

For example, Lu Xun, whom Chairman Mao highly admired, often does not view, criticize and educate ordinary people in his works from the intellectuals' perspective. Instead, he regards himself (expressed as the narrator of the novel in his works) as a member of the common people, and always shares the same fate with the people. Even when criticizing the people's shortcomings, it is still as a member of the people, criticizing and reflecting together.

2 REALISM ON THE BASIS OF MATERIALISM: THE MARXIST PHILOSOPHICAL BASIS OF THE PRINCIPLES OF SOCIALIST LITERATURE AND ART CREATION

Marx's materialism was established on the basis of criticizing Hegel's idea of absolute spirituality. Marx was dissatisfied with the unrestrained ideas and language of the Hegelian school in the field, but was incapable of doing anything in the real world or even paid no attention to the transformation of the real world. So he parted ways with the Hegelians he believed in in his early years, and established a materialism that focuses on the objective world. From this point of view, Marx's materialism is to get rid of the tendency to attach only importance to people's subjective spiritual imagination while ignoring the objective real world. This seems to be the same as Husserl's phenomenology that, removing the cover of subjective ideas on the real world, the objective world will naturally appear (REN, 2015, p. 20-26). And Heidegger's "ontology", that "existence" is an objective world that is not covered and invaded by the subject concept, has the same meaning direction (WANG, 2022, p. 81-86).

However, under the common intention of focusing on understanding the "objective world" or "objective existence", there are important differences between Marx's materialism and Heidegger's "existence". The difference is that Heidegger's "existence" is a pure free space that completely removes the obscuring and interference of various subjective concepts, and in the process of removing the obscuring, human's subjective initiative to change the world also disappears, while the former is full of strong will and practical efforts to transform objective existence with human subjective initiative (CHEN, 2022, p. 140-143). The practice theory of Marxist philosophy maintains that people can understand the objective world through practice, and the process of practice is the process of giving full play to human subjectivity. That is to say, the objective world will not be known automatically by people, but can only be discovered and known by people through the people's subjective care. People

must start from certain subjective concepts to come to the understanding of the objective world. Therefore, “existence” in Marx’s materialist vision is the objective world under the care of human subjectivity, rather than a pure objective “image”.

The Marxist view of literature and art established on the basis of Marxist materialism naturally does not insist that literature and art depict the face of the natural world in a completely objective and calm way, and cannot require literary and art creators to restore the reality of the world with zero emotion, but pursues a “typical reality” under the care of the Marxist world view. Perhaps this is why when Engels commented on literary and artistic works, such as *Jijingen* and *City Girl*, that truly described the life of ordinary people, he pointed out that these works should strengthen the working people’s tragic situation at the bottom to portray more truly and deeply (MARX; ENGELS, 1960, p. 589-592). This is the expectation of these works: by describing the people’s suffering at the bottom, the work becomes a weapon to criticize capitalist exploitation and the people’s oppression. In fact, the Marxist theory of literature and art believes that literature and art should not only reflect the real life world, but also become an ideological weapon to change the objective world. Socialist literary and artistic works should express the laws of social and historical development through “typical environments” and “typical characters”, which not only deeply reveal historical truth, and allow people to accept socialist ideology, thereby generating material forces that change the world and promote social development.

It is on this basis that socialist realism has been established as the basic principle of socialist literary and artistic creation. Realism is an important part of the Marxist literary thought system. Engels once advocated the creative method of realism and pointed out that “typical environments and typical characters” should be used to expose and criticize the workers’ exploitation and oppression by capitalism, and to show the real life conditions of the working class (MARX; ENGELS, 1960, p. 578-579). Therefore, the Chinese socialist literature and art constructed with Marxist theory, as the philosophical basis, will naturally take realism as the basic creative principle. However, in different periods, the understanding and implementation of “realism” in socialist literature and art are not the same.

From the 1930s to before the founding of New China, socialist literature and art were largely used as part of the political propaganda work of the Communist Party of China, so realism, in this period, emphasized

that literature and art should reflect the political themes of the time. Since its founding, New China has taken the Soviet Union as a learning object for its socialist construction. Not only did it learn from the Soviet Union in terms of politics and economy, but it also imitated the Soviet Union a lot in terms of cultural construction. The realist writers promoted by the ideology of the Soviet Union, such as Gogol, Turgenev, Tolstoy, Chekhov and Gorky, and Soviet realist works, such as *Iron Flow*, *Destruction*, *How Steel Was Made*, *Young Guards*, etc., are widely known in China. In 1951, three Chinese works won the Stalin Prize in literature and art in the Soviet Union: Ding Ling's novel *The Sun Shines on the Sanggan River* (second prize); He Jingzhi and Ding Yi's opera *White Haired Girl* (second prize); Zhou Libo's novel *Storm* (third prize). These winning entries are all "realistic" works. Zhou Yang, Vice Chairman of the Chinese Writers Association (then called the National Writers' Association), wrote the article *Socialist Realism - The Way Forward for Chinese Literature* for the Soviet literary magazine "Banner". This happened after his Chinese works won awards, pointing out that the socialist literature and art that China is building must be "Learning from the Socialist Realism of Soviet Literature (Wu; Ma, 2016, p. 167)". Subsequently, the Writers Association organized leaders, writers and critics of literary and art work to study the theory of socialist realism, and designated Marx's, Engels', Stalin's, Mao Zedong's, etc. 22 works on literary and artistic issues as required reading. Since then, "socialist realism" has basically become the basic method of socialist literary and artistic creation. In 1956, the literary and art circles launched another discussion on socialist realism, and published Zhou Bo's on *Realism and Its Development in the Socialist Era* and Zhang Guangnian's *Socialist Realism Exists and Develops* in newspapers and periodicals, such as *Changjiang Literature and Art*, *Literary and Art Newspaper*. Since then, socialist realism has been established as the basic creative principle of Chinese socialist literature and art (HONG, 1996, p. 60-75).

However, once socialist realism is established as a principle and has a decisive impact on literary and artistic creation, many of its negative effects will follow. The most prominent problem is that the artistry of literary and artistic creation is suppressed by ideology. Literary and artistic creators must reflect real life according to political themes. However, the real life that political themes require them to reflect is often the other people's they are not familiar with. Therefore, many writers and artists are forced to give up their familiar life experience to write about the others' life world that they are not familiar with, so some works are written very bluntly. Some writers

and artists have spent a lot of energy collecting folk songs, that is, going to the countryside or other grassroots to understand and be familiar with the people's lives, and then reflect the people's lives in their works, so as to meet the requirements of socialist realism. There are also some famous writers and artists in the 1930s who chose not to engage in literary creation because they could not write about other people's real life. Obviously, this has stifled some writers and artists' creativity to a certain extent (DING, 1999, p. 58-64).

After entering the 1980s, the national ideology no longer required "socialist realism" for literary and artistic creation, but encouraged writers and artists to use the methods they are good at to carry out creations that meet the requirements of the "main theme" of the country, that is, "promote the main theme and advocate diversification". Over the next thirty years, Chinese literature and art developed simultaneously in two directions. One is the rise of individualistic creations, modernist creations and postmodernist ones that have been suppressed before. The other is that realistic creations that focus on social and people's livelihood have also continued to develop. The latter not only received strong support from national ideology. For example, most of the winning works of various government-sponsored literary awards were the latter, but also received strong praise from academic critics, who believed that these works assumed the social responsibility of intellectuals (LIU, 2014, p. 171-172).

At a time when marketization is increasingly affecting literary creation and the logic of capital is controlling literature and art more and more, the realism advocated by socialist literature and art begins to show its positive significance. Some researchers pointed out, "From the perspective of creation, socialist realism literature suppresses individuality, but the writer's enthusiasm for deeply intervening in reality in an attempt to construct an era in the text and influence the people of an era has practical significance. Perhaps in the state of lack of artistry, this kind of enthusiasm is not important to some people, and it is just the result of politics over art. However, if we put aside our prejudices and return some issues to the level of the writer's professional attitude and creative resources, we may get new inspiration from socialist realism literature. From the perspective of production and dissemination, the realism creation mode for the public has formed a wonderful echo relationship with the production mode of film and television dramas, comics, and games that we are familiar with in a non-market state. They are by no means the same thing, but they also remind us that in this era of increasingly niche literature,

the reason why “popularization” and “creation for the people” is difficult to achieve lies in the barriers of concepts and the limitations of abilities, not the insoluble problems themselves” (ZHANG, 2022, p. 68-73).

This seems to indicate that, in today’s cultural context, people’s views on realism have undergone fundamental changes. In their view, realism once suppressed the individuality of literary and artistic creation. However, with some reframing of realism, it is entirely possible to make the word glow in a positive sense. This kind of positive meaning can enable literature and art to maintain its independence under the impact of capital logic. Therefore, it can be said that the inner meaning and form of expression of “realism” have undergone major changes compared with those in the 1940s and 1970s. This change makes realism closer to the true face of Marxism and more in line with the spirit of Marxist philosophy. When Marx and Engels advocated literature and art to reflect social history and the people’s life world at the bottom, most people interpreted it as literature and art should serve political purposes. In fact, maybe we should notice that Marx and Engels hoped to liberate most of the oppressed people from the oppression of capital. Realism is a means for literature and art to achieve this goal, but for a long time during the development and construction of socialist literature and art, we regarded this means as an absolute principle and dogma, which instead formed a constraint on the realization of the goal of human liberation. Fortunately, in recent years, more and more people have realized this point. Literary and art creators and critics are reconstructing “realism”, integrating modern consciousness and the spirit of realism in the new era into the new “realism”. It is expected that this reconstruction effort will enable “realism” to lead socialist literature and art to find the channel of human liberation in the siege of capital.

This new understanding of “realism” is also reflected in the supervision of socialist literature and art by national ideology in recent years. The approval process for the 2017 TV drama *In the Name of People*, which attracted wide attention, illustrates this point. Zhou Meisen, a writer who created the TV drama *In the Name of People*, sent it to state authorities for approval. He expected to delete at least five episodes and revise it 1,000 times, but the review was approved in just 10 days, with few major changes or cuts required (Liu, 2019, p. 46-51). The fact that the TV series became popular later proved that it was correct not to make a large number of cuts and changes. Socialist literature and art on the main theme should fully consider the people’s

concerns and reflect the real situation in the real world, rather than be written according to political intentions.

The realistic creation principle of socialist literature and art is a special way of dealing with realistic situation constructed on the basis of Marxist materialism. The Marxist view of literature and art hopes that realism can make literature and art reflect the true state of the objective world. It is just that the purpose of reflecting reality at that time became a political intention, so that later socialist literature and art mistakenly turned realism into reflecting political intentions, thus deviating from objective reality. This actually runs counter to the original intention of Marxist materialism. When materialism becomes politicalism, and objectiveness becomes subjective, literature and art therefore embark on a narrow path. When realism returns to Marx's original expectations, subjective political intentions no longer interfere with it too much. When it truly reflects the realities of life of the people's broad masses, socialist literature and art may be able to regain vigor and vitality.

3 THE POWER OF SENSIBILITY: THE MARXIST PHILOSOPHICAL BASIS OF THE AESTHETICS OF SOCIALIST LITERATURE AND ART

In German classical philosophy, sensibility and the feeling of beauty are suppressed to a certain extent, because classical philosophy respects ideas and thinking, and despises the power of sensibility. Hegel recognized the revolutionary power of aesthetics, which can awaken people's awareness of resistance and has an emancipatory nature, but he believed that beauty is the product of people's rational thinking, rather than being directly triggered by sensibility. A literary image is a reflection of an idea existing in the form of an idea. Some people break through the cover of reason and discover and point out that sensibility is an important way to realize aesthetics. For example, Schiller believes that people's perceptual impulses play a more fundamental role in the aesthetic process than rational thinking (SCHILLER, 1984, p. 106); Marxist philosophy is obviously influenced by these theories. However, the materialism stance of Marxist philosophy makes the position of subjectivity "idea" in aesthetics drop significantly, and the importance of objectivity "sensibility" in aesthetics becomes more prominent.

Philosophers who respect and value sensibility are often prone to belittle rationality and lose the rational connection with the external objective reality world, thus maintaining a tense relationship with the external world

and indulging in the perceptual aesthetic world constructed by themselves, making their philosophical propositions lose the possibility of changing the real world. For example, Freud was indulged in the “daydreams” constructed by himself (SCHILLER, 2009, p. 113), and his criticality to reality was greatly reduced; Heidegger lived poetically in the illusory world of language, but he could not generate the power of reality in the cage of language. Unlike some philosophers who admire sensibility and regard sensibility and aesthetics as a beautiful paradise, Marxist philosophy regards sensibility and aesthetics as an important shaking force that can break through the old order. The introduction of the concept of “practice” in Marxist philosophy breaks the traditional “subject-object” thinking mode, and puts forward the statement that practice is the objectification of human nature, thus communicating the subject and the object with practice (ZHU, 2014, p. 26-33). This makes sensibility and aesthetics no longer limited to people’s subjective world, but has the possibility to connect with the external objective world, so that sensibility and aesthetics can become a driving force for social change.

When Marx and Engels criticized the ideological constraints of ideology on people, they keenly pointed out that it is impossible to win a complete victory by opposing words with words, and that the real elimination of the influence of erroneous ideas on people must be done by changing conditions rather than by theoretical deduction. Sensibility and aesthetics are another way of affecting people that is different from rational logic. The rich diversity of human feeling determines that it cannot be completely bound by a simplistic idea, so sensibility and aesthetics are always easy. Discovering the flaws in false ideas makes people spontaneously reflect and doubt the interpretation of the world provided by false ideas. Therefore, socialist literature and art are also placed on such high hopes. Through literature and art, people’s rich feelings are aroused to question false ideologies, and then subversive forces are generated.

Therefore, on the one hand, Marxism emphasizes the “historical standard” of literature and art, that is, it advocates that literature and art should reflect social history and real life, express the law of social and historical development through “typical environments” and “typical characters”, and profoundly reveal historical truth, rather than just expressing personal encounters. This is the inevitable requirement of Marxism for the realization of the revolutionary nature of literature and art. But at the same time, we should also note that Marxism also emphasizes the “aesthetic standard” of literature

and art. Marxist philosophy has fully noticed that literature and art are not words and phrases of theoretical speculation, but to activate people's sensibility through literature and art images and produce aesthetic pleasure. This process subtly affects or even changes people's ideas. Therefore, Marx and Engels paid great attention to the irrational aesthetics in literary and artistic works. Marx believed that the art of the ancient Greek period was the peak of human art, just like a child's innocence can make artistic achievement reach a very high level. However, once adults have mature reason, they lose their innocence, so that they can never surpass the artistic achievements of childhood. This fully shows that Marx believes that the aesthetics of literature and art is not within rational logic, but within another set of perceptual logic. When evaluating literary and artistic works, Engels also pointed out that literary and artistic works should express the writers and artists' ideas and concepts. But the more subtle the expression, the better the effect. This shows that both Marx and Engels paid full attention to the influence of sensibility and aesthetic power on people. Literature and art are different from theoretical speculation, but arouse people's sensibility through literary and artistic images, so as to form subtly certain concepts in the process of aesthetic production. There is a huge revolutionary force in this, which can cause a shaking force to false ideas.

In the practice of socialist literature and art construction in China, there have been cases where political goals overwhelmed the aesthetics of literature and art. For example, in the 1930s, Chinese revolutionary literature paid special attention to the political purpose of literature and art, and used literature and art as a means of propaganda. There was nothing wrong with this in itself, but when the pursuit of political propaganda suppresses the aesthetics of literature and art, and the theoretical dogma suffocates the readers' perceptual perception of literature and art, the revolutionary power of perceptual aesthetics contained in literature and art is actually weakened. For example, in the 1930s, when Mao Dun, a famous modern Chinese writer, was writing his novel *Midnight*, he followed the advice of the Communist Qu Qiubai, an early leader of the Communist Party of China and an outstanding literary theorist, and revised the novel according to political standards.

However, many literary critics believed that the revised part was the same as the rest of the novel. The narration based on the real feeling of life is too blunt. When readers see such novels, they are not able to activate their perceptual perceptions, and then have a real psychological identification with political ideas. They will only feel estranged, thus losing the emotional power

of literature and art, and unable to accomplish the task of revolution effectively. During the ‘Seventeen Years’ literature period after the founding of the People’s Republic of China, many literary and artistic works overemphasized the political nature, resulting in the weakening of sensibility and aesthetics. A similar situation also occurred in the creation of model dramas during the Cultural Revolution after the founding of New China. The attempt to publicize and interpret political ideas overwhelmed the sensibility and aesthetics of literature and art, which makes the model play, although illustrating political concepts, lose the aesthetic power of sensibility contained in literature and art. Actually, the loss outweighs the gain. Because propaganda and interpretation of political ideas can be carried out in theoretical logic through propaganda, education and other forms. It is a unique advantage of literature and art to profoundly affect people’s cognition in the logic of literature and art through sensibility and aesthetics. The loss of this advantage is a great loss of socialist literature and art.

In fact, Marxist philosophy particularly emphasizes and values the aesthetics of literature and art. Not only did Marx, Engels and others emphasize repeatedly in their comments on literary and artistic works that they should pay attention to the aesthetic nature of literature and art when revealing reality, but also realized the use of aesthetics to reflect reality in some socialist literary and artistic creators’ works. For example, Qu Qiubai, who emphasizes the political nature of literature and art, not only put forward many theoretical principles about socialist literature and art in literature and art theory to guide the creation of literature and art, but also engaged in the creation of prose. In his two collections of essays, *The Chronicles of Hungry Township* and *The Heart of Chidu*, not only achieved the realm of “typical truth” expected by Engels by depicting the ordinary people’s living conditions, but also used real insights to explain Marxist theory specifically, and, at the same time, integrated real and simple emotions into the meticulous description, which can resonate with the reader at the perceptual level, so that the reader perceives and identifies with Marxist theory at the aesthetic level during the reading process. Another example is Chairman Mao’s poetry, which is also a model of a high degree of unity between politics and aesthetics. All these examples can prove that it is completely possible to achieve political goals through sensibility and aesthetics advocated by Marxist philosophy, and this is also the correct path that socialist literature and art should take.

In a country like China, where socialist ideology has already dominated, does it still need to develop the aesthetics of socialist literature and art? The answer is yes. Today's China is facing the problem of capital controlling people at the cultural level pointed out by the Frankfurt School. The logic of capital has penetrated into literature and art, making literary and artistic creation completely swayed by commercial logic. "Searching for novelties, blindly kitsch, and vulgar tastes, treating works as a 'cash cow' for chasing interests, and as an 'ecstasy' for sensory stimulation." In order to obtain commercial benefits quickly, some creators "make things up, rough and far-fetched," and create a pile of rubbish, and some "pursued luxury, over-packaged, and ostentatiously ostentatious; there are also some literary and artistic works that, while taking the initiative to stay away from commercial logic, are also divorced from the current real life", and "make a big fuss over a minor issue" (LU, 2006, p. 50-54). In such an environment, socialist literature and art have been entrusted with a major mission, that is, to guide people out of the shackles of capital logic and onto the road of liberation. Therefore, the struggle of socialist literature and art still needs to be emphasized, but this struggle and aesthetics are unified rather than opposed. That kind of opportunistic literary and artistic creation, which grasps a political theme and then conceptualizes it bluntly, is incapable of fulfilling the mission undertaken by socialist literature and art. It must be the creator's high-level creation through the accumulation of true emotions, so that it is possible to resonate with readers in the aesthetic and emotional dimensions, and this can make it possible for people to embark on the road to liberation. Perhaps this is what Engels said, the more subtle the subjective intention expressed in literary and artistic works, the better the inner meaning. That is to say, the more implicit the concept, the less the power of sensibility and aesthetics will be suppressed, and the stronger the power of sensibility and aesthetics will explode, the easier it will be for people to accept the concepts contained in it.

CONCLUSION

Marxist philosophy regards the existing society as a reality that should be transformed. Socialism means that human beings can enjoy more freedom and greater happiness in it.¹⁸ Socialist literature and art are also an important part of the socialist system. As a fundamental decisive force, Marxist philosophy fundamentally determines some of the most basic characteristics and norms of socialist literature and art. The philosophical foundation of

Marxism guarantees from the inside that socialist literature and art always pay attention to the people's freedom and happiness. It plays a unique role in realizing the ideal of human liberation in Marxist philosophy.

LIU, Z. La base filosófica marxista de la literatura y el arte socialistas. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 255-274, Jul./Set., 2023.

Resumen: El arte y la literatura socialistas se construyen sobre la base de la filosofía marxista. El "carácter popular" de la literatura y el arte socialistas se basa en el hecho de que la filosofía marxista abandona el individualismo y se centra en la libertad y la felicidad de una población más amplia. Por lo tanto, el arte y la literatura socialistas toman como sujeto de expresión a las personas y no a los individuos. El realismo, principio fundamental de la creación literaria y artística socialista, se basa en el materialismo de la filosofía marxista. El "ambiente típico y los caracteres típicos" propuesto por los escritores clásicos marxistas para la creación literaria y artística socialista es el método y el principio formado por la aplicación de los conceptos filosóficos de la combinación orgánica del mundo objetivo y la subjetividad humana, y la combinación orgánica de la naturaleza y la historia social a la creación literaria y artística concreta en la teoría marxista. La filosofía marxista considera la sensibilidad y la estética como elementos importantes para que la literatura y el arte jueguen un papel práctico. Cree que la sensibilidad y la estética no se limitan al mundo subjetivo de las personas, sino que tienen la posibilidad de conectarse con el mundo objetivo externo. Por lo tanto, el arte y la literatura socialistas deben prestar atención a la estética.

Palabras clave: Literatura y arte socialistas. filosofía marxista. carácter de la gente. Realismo. Estética.

REFERENCES

CHEN, Q. **A Comparative Study of Hegel, Marx, and Heidegger's Practical Theories.** *Western Academic Journal*, p. 140-143, 2022.

DING, F. WANG, S. **"Seventeen Years" Literature: The Loss of "Man" and "Self".** *Reality Only*, No. 01 p. 58-64, 1999.

GU, P.F. **"People" and the Construction of Socialist Literary Interpretation Community.** *Literary Review*, No. 03, p. 25-33, 2022.

HONG, Z. **On Chinese Literature from the 1950s to the 1970s.** *Literary Review*, No. 02, p. 60-75, 1996.

LIU, Z. J. **Construction, Development and Prosperity of Socialist Literature and Art in New China.** *Research on Mao Zedong and Deng Xiaoping Theory*, Shanghai: Editorial Department of Mao Zedong and Deng Xiaoping Theory Research. No.11, p. 46-51, 2019.

LIU, Z. J. **Reflections on the Ecology of Chinese Literature and Art in the New Era-Based on the Perspective of Main Theme Literature**, Research on Mao Zedong and Deng Xiaoping Theory, Shanghai: Editorial Department of Mao Zedong and Deng Xiaoping Theory Research. No.10, p. 58-66, 2018.

LIU, Z.S. **Review of the History of Chinese Literature Development in the 20th Century**. Jilin University Journal Social Sciences Edition, p. 28-40+171-172, 2014.

LU, G. S. **Dialogue and Reconstruction-An Important Way to Construct Contemporary Marxist Literary Theory**. Journal of Renmin University of China 28, p. 125-134, 2014.

LU, X. **Awkwardness of Pursuing Aesthetics and New Explanation of Commercial Culture-The Reflections on the Aesthetic Theory of Frankfurt School of Thought**. Journal of Northwest Normal University (Social Sciences), 2006(02): p. 50-54.

MAO, Z.D. MAO ZEDONG (Volume 3). Beijing: People's Publishing House, 1991. p. 865-867.

MARX, K.; ENGELS, F. **The Complete Works of Marx and Engels** (Volume 3), Beijing: People's Publishing House. 1960.

PENG, S. Y. **Interpretation of the Scientific Connotation of Humanistic Care in Marxist Philosophy**. Dongyue Luncong, p. 148-152, 2015.

QIN, L. F. **The Issue of "Popularization and Improvement" in the Liberated Areas' Early Literature-Centered on the Discussion of "Small Forms", "Old Forms" and "National Forms"**. Chinese Literary Criticism, p. 21-28, 2020.

REN, J., Ding X. F. **Husserl, Heidegger and Marion's Reflection and Explanation on the Problem of "Cogito"**. Journal of Yunnan University (Social Science Edition), p. 40-48, 2022.

SCHILLER. **Aesthetic Education Booklet**. Translated by Xu Hengchun. Beijing: China Federation of Literary and Art Circles Publishing Company, p. 106, 1984.

SCHILLER. **Notes on Aesthetic Education**. Translated by Zhang Yuneng. Beijing: Yilin Publishing House, p. 113, 2009.

Tan, H. Z. **The Three Characteristics of Marxist Theory of Humanities and Culture-Taking Art and Culture as the Center of Theoretical Investigation**. Shandong Social Sciences, p. 30-37, 2016.

WANG, A. N., Chen G. H. **Mysterious (Geheimnis) Thinking-Heidegger's Theory of the Origin of Concealment**. Hubei Social Sciences, p. 81-86, 2022.

WEN, H. **The Constantly Developing and Enriching "People Character of Literature and Art"**. Commentaries On Literature and Art, No. 297(01), p. 10-12, 2022.

WU, X, MA, X. **Chinese Contemporary Literature Historical Materials Series**, Public Literature Historical Materials Volume. Hangzhou: Zhejiang University Press, p. 167, 2016.

XI, J. P. **Speech at the Opening Ceremony of the Tenth National Congress of the China Federation of Literary and Art Circles and the Nine Congress of the Chinese Writers Association**. People's Daily, 2016-12-01.

XI, J.P. **Speech at the Symposium on Literature and Art**. People's Daily, 2015-10-15(02).

XU, N. Y. **Does Marxism Not Emphasize Humanistic Care?** Red Flag Manuscripts, p. 25-28, 2012.

ZHANG, Y. N. **“Artistic Typical Theory” of Socialist Aesthetics with Chinese Characteristics in the New Era**. Literary Controversy, p. 68-73, 2022.

ZHAO, Y. Q. **Emphasis on Popularization and Calling for High-quality Goods-Reading Mao Zedong’s “Speech at the Yan’an Forum on Literature and Art” and Xi Jinping’s “Speech at the Forum on Literature and Art Work”**. Chinese Literary Criticism, p. 20-26, 2015.

ZHU, L. Y. **On the Philosophical Basis of Practical Ontological Aesthetics**. Journal of Hubei University (Philosophy and Social Sciences), p. 25-33, 2014.

Received: 10/10/2022

Approved: 19/12/2022

COMMENT ON “THE MARXIST PHILOSOPHICAL BASIS OF SOCIALIST LITERATURE AND ART”

*YanLing Mei*¹

*Pengcheng Li*²

Commented Article: LIU, Zijie. The Marxist philosophical basis of socialist literature and art. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 3, p. 255-274, 2023.

In 2017, the report of the Nineteenth National Congress of the Communist Party of China pointed out that socialist literature and art are the people's literature and art, and we must adhere to the people-centered creative orientation, and carry out literary and artistic creation worthy of the times while going deep into the life and taking root in the people. It is necessary to prosper literary and artistic creation, adhere to the unity of profound thinking, exquisite art and excellent production, strengthen the creation of realistic themes, and continuously produce high-quality masterpieces that praise the Party, the motherland, the people and the heroes. As the author mentioned in the paper, socialist literature and art are a concept that is constantly being constructed. The 2017 report can be regarded as the result of the construction of socialist literature and art theory at the moment, and its development is a complex tortuous and dynamic process.

¹ School of Marxism, Lishui University, Lishui 323000 – China.  <https://orcid.org/0009-0001-1779-8595>. E-mail: 109514719@qq.com.

² Teacher Education College, Lishui University, Lishui 323000 – China.  <https://orcid.org/0009-0007-5302-9105>. Corresponding author: lip4718@126.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p275>



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

Before the founding of the People's Republic of China (1949), Marxist literature and art theory began to spread widely. This theory holds that literature and art are ideological forms determined and restricted by social existence in human social life. However, as a kind of spiritual production, it is often out of balance with the development of material production. Therefore, literature and art are relatively independent. Marx hopes that literature and art can subtly influence people's thinking and understanding, thereby promoting people to enter the real world to realize social changes. In this process, literature and art play the role of "critical weapons". Liu (2023) cites the example of the 1940s in the paper. Chairman Mao's speech at the Yan'an Literature and Art Symposium emphasized that literature and art should serve the workers, peasants and soldiers, not the bourgeoisie and the landlord class. The standpoint of literary and artistic works should be gradually shifted to the workers, peasants and soldiers' side, to the side of the proletariat in the process of going deep into the masses of workers, peasants, soldiers, and their actual struggles, and in the process of studying Marxism and society. All in all, literature and art at that time were regarded more as a tool of struggle, no different from the "critical weapon" advocated by Marx.

After the founding of the People's Republic of China, due to political needs, the meaning order of literature and art was stipulated within the scope of political ideology. It was required to explain the "new" of new China, while the secular scenes of daily life were often abandoned to the mainstream cultural environment due to its lack of novelty and mediocrity. "Seventeen-Year Literature" is a high-level summary of the cultural environment at that stage. From the founding of the People's Republic of China (1949) to the beginning of the "Great Proletarian Cultural Revolution" (1966), in the past 17 years, the political aspect was above the literary one. Works are forced to fit within situational-sanctioned political thought and prevailing political orientation. When high revolutionary enthusiasm replaces the realistic creation of literature, literary norms that meet these requirements will naturally emerge. We can see that the alienation of literature from everyday life is pushed to extremes. Themes unrelated to "serving the workers, peasants, and soldiers" such as love pursuit, thought depression, sentimentality, loneliness, compassion and sympathy, were regarded as "petty bourgeois sentiment" and were rejected. Love and kinship are the motifs of literary creation of all nations in the world, but for a long time after 1949, they were forbidden areas for Chinese writers to create (DING; WANG, 1999, p. 59). Seventeen years later, the ensuing "Great Proletarian Cultural Revolution" caused the literary and

artistic work of China to suffer the most serious setback and loss since the founding of the People's Republic of China.

In 1979, the Fourth Congress of Chinese Literary and Artistic Workers opened. Deng Xiaoping, on behalf of the Central Committee of the Communist Party of China and the State Council, addressed the Fourth Congress of Chinese Literary and Artistic Workers. The speech fully affirmed the important status and role of literary and artistic work. The author also pointed out in the paper that after entering the 1980s, the national ideology no longer required "socialist realism" for literary and artistic creation, but encouraged artists to use their good ways to create in line with the requirements of the national "main melody", that is, "promote the main theme and advocate diversity". In the following three decades, realistic creations concerned with social and people's livelihood have continued to develop. And the creation of individualism, modernism and postmodernism, which were suppressed before, also rose in large numbers. This grand blooming scene everywhere is echoing the connotation of socialist literature and the emphasis of art on the people's character: the people must be regarded as connoisseurs and judges of literary and artistic aesthetics. Since the masses of the people are the consumers of literary and artistic works, the quality of works should be judged by the masses of the people. So far, after the literary and artistic career of China has experienced major setbacks and the haze has been cleared away, it finally ushered in the spring of development.

Today, socialist literature and art itself are once again facing new challenges and difficulties. From the ideological level, the concept of "Sinology" and "Sinologism" has gradually spread, and there are tendencies of "de-valuation", "de-ideologization", "de-historicization", "de-Sinicization" and "de-mainstreaming". Judging from the phenomenal level, these trends of thought promote the popularity of vulgar works, causing bad money to drive out good money. Such literary and artistic workers have violated the professional ethics and civic virtues of literary and artistic creation. The so-called literary and artistic works they create are full of negative factors such as "vulgarity", "desire" and "pure sensory entertainment", which will lead to the destruction and dissolution of people's social spirit and moral virtues. As far as the external environment is concerned, since the socialist market economy is still developing and improving, and the Chinese market is widely connected to the international one, negative factors such as the supremacy of profit, money supremacy, intrigue and profit-seeking are widely present in the market

economy. As a part of it, the cultural market has also widely encountered the problem of absolute market indicators, being led by the nose by the market, and even directly reduced to a slave to the market. When market factors are included in the evaluation criteria of “people” and “culture”, we must maintain a high degree of soberness and accurate judgment. We must never replace artistic standards with simple commercial standards and equate literary and artistic works with ordinary commodities. This is a wake-up call to today’s literary and artistic undertakings. In terms of the direction of the times, the application of digital technology has brought new changes to literature and art. Themes, characters, stories and events with artistic value have been widely disseminated by the news media before they have been reflected in literature and art. A dizzying number of versions have been derived, and the eccentricity and beauty of life itself dwarf the most imaginative literature and art. In the fast-paced torrent of information, if literature and art want to surpass the chaotic news and information and closely connect with the people, they need to further break through themselves and make adaptive changes in concepts, forms and connotations. This requires literature and art workers to grasp the pulse of the times, go deep into people’s lives, discover, excavate, refine, sublimate, rebuild, reshape, and innovate life, and create unique and shocking works of art.

The basic philosophical standpoint of socialist ideology adhering to historical materialism determines the consistent “people” theme of socialist literature and art. The people are not only the creators and writers of the history of a socialist country but also the creators and interpreters of socialist literature and art. As the main body of society, “people” is the political ideology of socialism; as the main body of literature and art, it is the aesthetic ideology of socialist literature and art. However, no matter whether it is the political ideology or aesthetic ideology, it naturally carries the belief factor and has a direct impact on the concept identification of secular life. As a result, the belief system jointly constructed by the secular political system and the literary and artistic style, together with the long-standing cultural memory of ancient China, has become an imaginative enclave of socialist literature and art. Of course, since the beginning of the new century, the complexity of the internal elements of “the people” and the internal transformation and morphological transformation of literature and art led by the “people” have also led to the ups and downs of the value of socialist literature and art. The narrative of social modernization in the tide of the market economy requires that socialist literature and art go beyond the instrumental mission of peace

and prosperity and align themselves with aesthetic modernity. In this way, it has become an inevitable requirement of the modernity of socialist literature and art that literature and art dig deep into the people's hearts and express the people's throbbing thoughts, inner confusion and true ideals in the process of social modernization. The corresponding interpretation of literature and art must also turn to the pursuit of aesthetics and self-discipline of meaning in literature and art. Even so, we still cannot arbitrarily define socialist literature and art. As the author said in the paper, socialist literature and art are a concept that is constantly being constructed, and a fixed interpretation of essentialism should be rejected. But no matter how it is constructed, its most basic principled content remains the same.

REFERENCES

DING, F.; WANG, S. C. Seventeen Years Literature: The loss of "People" and "Self". **Reality**, v. 01, p. 58-64, 1999.

LIU, Z. The Marxist philosophical basis of socialist literature and art. **Trans/Form/Ação: Unesp Journal of Philosophy**, v. 46, n. 3, p. 255-274, 2023.

Received: 15/03/2023

Approved: 21/03/2023

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 *online* 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 requisi-

tos 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-SAP93NB3T8QH1D3S-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>

. *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.

CONTATO

. *E-mail* da revista:

transformacao.marilia@unesp.br



Revista financiada com recursos
CNPq: Chamada CNPq 12/2022 -
Programa Editorial - Processo:
407079/2022-0.



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

REVISTAS FORW&C3