

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 15/2023 – 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. 4	p. 1-344	Out./Dez..	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-Gich-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 9

ARTIGOS / ARTICLES

The actualization of loneliness in modern philosophy..... 25

A atualização da solidão na filosofia moderna

Beken Balapashev; Aigul Tursynbayeva; Ainur Zhangaliyeva

Comment on “The actualization of loneliness in modern philosophy”
Lydia Sobol 43

El infierno de Frantz Fanon..... 49

Frantz Fanon's hell

Carlos Aguirre Aguirre

Comentário a “El infierno de Frantz Fanon”: apuntes para una crítica epidérmica
Cristina Pósleman 71

Francis bacon e a imagem do livro da natureza 75

Francis Bacon and the book of nature: interpretation of nature and relationship between science and religion

Celi Hirata

Comentário a “Francis bacon e a imagem do livro da natureza”: as viravoltas baconianas
Homero Silveira Santiago 99

Comentário a “Francis bacon e a imagem do livro da natureza”: interpretação da natureza e relação entre ciência e religião”

Luís César Guimarães Oliva 103

Entre erros férteis e verdades anódinas: sobre “Foucault, a arqueologia e as palavras e as coisas: cinquenta anos depois”, de Ivan Domingues..... 109

Through fertile errors and anodyne truths: about the book by ivan domingues entitled “foucault, a arqueologia e as palavras e as coisas: cinquenta anos depois”

Cesar Candiotto

Comentário a “Entre erros férteis e verdades anódinas: sobre “Foucault, a arqueologia e as palavras e as coisas: cinquenta anos depois”, de Ivan Domingues”
Celso Kraemer 127

Comentário a “Entre erros férteis e verdades anódinas: sobre “Foucault, a arqueologia e as palavras e as coisas: cinquenta anos depois”, de Ivan Domingues”
Sergio Fernando Maciel Corrêa..... 131

Naturaleza y ficción en la imitación artística: consideraciones desde aristóteles	135
<i>Nature and fiction in artistic imitation: considerations from Aristotle</i>	
Hugo Costarelli Brandi; Mariano Fagés	
Comentário al artículo “Naturaleza y ficción en la imitación artística: consideraciones desde aristóteles”	
Sebastián Buzeta Undurraga.....	159
Symbiotic nurture between literature, culture and nature in Gary Snyder’s	
Meta-Picto-Poetry of landscape	163
<i>Crianza simbiótica entre literatura, cultura y naturaleza en la Meta-Picto-Poesía del paisaje de Gary Snyder</i>	
Jiancheng Bi	
Comment on “Symbiotic nurture between literature, culture and nature in gary snyder’s meta-picto-poetry of landscape”	
Ludan He	183
Comment on “Symbiotic nurture between literature, culture, and nature in gary snyder’s meta-picto-poetry of landscape”	
Monong Tian.....	189
O princípio do comum como apófase ao princípio da propriedade nas democracias contemporâneas	193
<i>The principle of the common as an apophysis to the principle of property in contemporary democracies</i>	
Joel Decothé Jr.	
Comentário a “O princípio do comum como apófase ao princípio da propriedade nas democracias contemporâneas”	
Odaír Camati	215
Comentário a “O princípio do comum como apófase ao princípio da propriedade nas democracias contemporâneas”	
William Costa.....	221
Os monstros humanos em Foucault e existências transgêneros.....	229
<i>Foucault’s human monsters and transgender existences</i>	
Regiane Lorenzetti Collares; Giovana Carmo Temple	
Comentário a “Os monstros humanos em foucault e existências transgêneros”: da banalização do monstro à monstruosidade da banalização	
Marcos Nalli	257
Comentário a “Os monstros humanos em foucault e existências transgêneros”: (não!) precisamos de um verdadeiro sexo: limiares entre à monstruosidade e à anormalidade	
Rodrigo Díaz de Vivar y Soler.....	265
Entre a utopia e a realidade: as possibilidades do mundo, segundo Ernst Bloch	269
<i>Between utopia and reality: the possibilities of the world, according to Ernst Bloch</i>	
Thiago Reis	


Teaching with filial piety: a study of the filial piety thought of confucianism.....	287
<i>Piedad filial: un estudio del pensamiento Confuciano de piedad filial</i>	
Xueyin Wang; Xiaolei Tian	
Comment on “Teaching with filial piety: a study of filial piety thought of confucianism”	
Jin Wang.....	303
Comment on “Teaching with filial piety: a study of filial piety thought of confucianism”	
Yuejia Wang.....	309
Cultural thought and philosophical elements of singing and dancing in indian films	315
<i>Pensamiento cultural y elementos filosóficos del canto y la danza en las películas indias</i>	
Yue Yang; Ensi Zhang	
Comment on “Cultural thought and philosophical elements of singing and dancing in indian films”	
Ce Gao; Xinyun Liang.....	329
Comment on “Cultural thought and philosophical elements of singing and dancing in indian films”	
Changping Hu; Ruiying Kuang.....	335
Normas de Submissão e Avaliação	341

APRESENTAÇÃO

Marcos Antonio Alves¹

Este é o último fascículo da publicação seriada da revista. A partir de 2024, quando comemoramos nosso jubileu de ouro, em outra decisão histórica, adotaremos a publicação em fluxo contínuo. Assim, uma vez aprovados e cumpridos todos os trâmites de correção, os artigos podem ser publicados isoladamente, independentemente de estarem inseridos em um número dentro de um volume. Com essa decisão, esperamos agilizar a publicação dos textos aprovados. Aproveitamos este espaço para, além de apresentar este significativo último número do ano, também para divulgar algumas ações concretizadas nos últimos dois biênios da revista, prestando contas ao nosso leitor e demais parceiros da revista.

Trans/Form/Ação (ISSN 0101-3173; e-ISSN: 1980-539X) é a revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Criada em 1974, busca integrar o Departamento de Filosofia e o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP a outros departamentos e programas congêneres do país e do exterior. Em 2011, a *Trans/Form/Ação* passou oficialmente a ser um periódico de publicação quadrimestral (contando com

² Docente no Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília, SP – Brasil. 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.v46n4.p9>



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

três edições regulares e um número especial). Desde 2016, a periodicidade passou a ser trimestral, publicando-se, portanto, quatro fascículos anuais regulares e um ou mais fascículos especiais. A partir de 2024, adotaremos a publicação em fluxo contínuo.

A revista é um meio de divulgação de resultados de pesquisas de interesse filosófico realizadas por pesquisadores com doutorado. Os textos são publicados em forma de artigos, resenhas, traduções, comentários, entrevistas de profissionais cujos papéis concernem à relevância da produção e dedicação à pesquisa filosófica. Todas as formas de publicação obedecem à variedade temática, metodológica e de períodos históricos, mantendo-se, com isso, o respeito às diversas tendências do conhecimento, em todas as áreas de Filosofia.

A abrangência científica da *Trans/Form/Ação* envolve as áreas da filosofia, humanidades em geral, além de temas e problemas interdisciplinares com viés filosófico, de autores do país e do exterior. O público-alvo é formado por docentes, pesquisadores e estudantes da área de Filosofia e áreas congêneres, bem como demais interessados, regulares ou não, nos temas abordados. A revista se dirige prioritariamente à pesquisa universitária em Filosofia, embora reconheça que o leitor leigo, porém culto e interessado em Filosofia, também pode constituir seu público-alvo.

A *Trans/Form/Ação* vem assentando-se como uma das mais tradicionais e prestigiosas revistas na área. Foi a primeira revista da área de Filosofia a ser integrada ao SciELO, entrando nessa base de dados em 2005. Desde 2010, está ainda indexada pelo *ISI Web of Science* e em bases como Scopus, REDIB, LatinREV e Redalyc. No triênio 2004-2006, a revista obteve pela primeira vez o Qualis Nacional A e, no quadriênio 2017-2020, fomos classificados como A2. Em 2023, a revista voltou a figurar no Estrato Qualis/CAPES A1, retornando ao seletor grupo das melhores revistas do País, segundo esse índice avaliativo. Também vem crescendo em outros indicadores internacionais, em *rankings* como do Scopus, JCI, SJR, conforme mostraremos mais abaixo.

PROCESSO DE SELEÇÃO DO MATERIAL

Os manuscritos submetidos são encaminhados pela plataforma do SEER, no formato de “avaliação cega” (sem dados que identifiquem o autor), via *homepage* da revista, em versão do Word (.doc,.docx) ou Rich Text Format (.rtf). São aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano, francês

e inglês. Nessa primeira fase, os manuscritos passam ainda por processo de análise de similaridade, no sistema Turnitin.

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores, os quais podem se basear no “modelo-padrão” da revista, arquivo que pode ser baixado a partir do seu *site*. Toda identificação e dados dos/as autores/as são obtidos via cadastro no sistema. O preenchimento incorreto de dados, sua ausência e eventuais problemas em seu cadastro podem levar à recusa de sua submissão. A revista não tem a tradição de aceitar trabalhos de estudantes, geralmente negando textos enviados por não doutores, reservando-se o direito de exceção, se assim julgar razoável.

Uma vez aceitos na primeira fase, os trabalhos são 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, bem como a adequação de seu formato, para posteriormente ser encaminhado aos pareceristas.

Uma vez na fase de avaliação, o manuscrito é submetido ao exame por pares “duplo- cego”, de modo a possuir avaliação por pelo menos dois pesquisadores. Eles são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-Graduação em Filosofia ou Humanidades, nacionais ou estrangeiros. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto ao conteúdo e/ou à redação (clareza do texto, estrutura argumentativa, gramática ou novas normas ortográficas) das contribuições são repassadas aos respectivos autores, os quais terão um prazo delimitado para efetuar as alterações requeridas. No caso da necessidade de alterações substanciais, sem ter sido recusado, o manuscrito, depois de modificado pelo autor, pode passar por nova rodada de avaliação, podendo ser reavaliado pelos mesmos avaliadores ou por novos, dependendo da disponibilidade destes.

Uma vez aprovado, o artigo passa por revisão gramatical e normalização por profissionais contratados pela revista. Os autores deverão novamente observar as sugestões e realizar as correções necessárias, permitindo-lhes, assim como no processo avaliativo, o direito de discordar justificadamente de pontos das avaliações. Feito isso, o artigo é enviado para edição, diagramação, atribuição de DOI e publicação no portal de revistas da FFC/Unesp. Depois é realizada a conversão XML por empresa contratada para inserção na SciELO, Redalyc e demais portais e bases de dados.

Continuaremos seguindo parecer por pares duplo-cego por entendermos que essa modalidade ainda garante maior autonomia dos avaliadores, confiabilidade e isenção no processo avaliativo, evitando, por exemplo, avaliações subjetivas de textos, baseadas no prestígio do autor.

Considerando que, no caso de pareceres negativos, solicitamos pelo menos três avaliações, o processo avaliativo é sempre didático. Mesmo no caso de artigos recusados, a proposta é que os autores possam aprimorar seus textos, favorecendo a possibilidade de eles serem novamente submetidos, seja na própria revista, seja em outras, como temos visto acontecer com frequência.

ALGUMAS AÇÕES DA REVISTA NOS ÚLTIMOS ANOS

Nos últimos cinco anos, foram publicados artigos de autores oriundos de 227 instituições nacionais e estrangeiras. Essa ampliação de submissões se deve a muitos fatores, alguns dos quais são elencados abaixo.

Diminuímos sobremaneira o tempo de avaliação das submissões e decisão editorial. Fizemos um esforço para reduzir esse período, que já foi superior a um ano. Já diminuímos esse prazo para três meses (no caso de artigos estrangeiros, a média é de dois meses). Entendemos ser importante uma avaliação rápida, principalmente em respeito aos autores dos manuscritos. Entretanto, isso nem sempre é possível, dada a dificuldade, muitas vezes, de encontrar pareceristas e de receber os pareceres no tempo solicitado ou mesmo da necessidade de novas avaliações, quando da existência de número igual de pareceres favoráveis e contrários à aprovação da submissão.

Também reduzimos o tempo entre a aprovação final do artigo e sua publicação. Esse período, porém, não tem como ser muito menor do que seis meses, dado o processo de correções gramaticais e suas revisões, normalizações, edição, diagramação, publicação no *site* da FFC, conversão XML e publicação no SciELO e Redalyc, cada um demandando seu próprio tempo, além do limite de publicação em cada fascículo, por conta dos custos com a publicação. Apesar de estarmos buscando maximizar elementos referentes à agilidade no serviço, a revista prioriza a qualidade da publicação, quer do conteúdo propriamente dito, quer da apresentação do material publicado. Com a adoção da publicação em fluxo contínuo, esperamos diminuir esse prazo para três meses.

Conseguimos passar a publicar os fascículos sempre no primeiro mês do trimestre da publicação. Neste ano, foi possível, inclusive, publicá-los antes do início dos trimestres correspondentes.

No tocante à Comissão Editorial, considerando que a revista está associada ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp, procuramos fazer uma divisão dos seus membros de acordo com as áreas dos seus integrantes. Nas últimas gestões, todos os membros eram homens e da área da História da Filosofia. Para ficar equilibrado, tanto na questão do gênero quanto na das áreas de pesquisa, alteramos os critérios e inserimos pesquisadores de fora da Unesp, oriundos de instituições do Brasil e do exterior.

Quanto ao Conselho Consultivo, fizemos alterações significativas. Ampliamos o conselho com mais integrantes, filósofos e filósofas, da América Latina e demais regiões do Hemisfério Sul, com parcerias institucionais.

Também favorecemos a participação do Editor e de membros da equipe editorial em cursos e eventos sobre a qualidade de revistas. O editor já vem participando dessas atividades, em cursos promovidos pela ABEC, referentes ao trabalho de editoração, gerenciamento de revistas, compartilhamento e gestão de dados, além de cursos e eventos promovidos pelo SciELO, geralmente relacionados ao projeto Ciência Aberta. O editor da revista apresentou trabalho como convidado, em evento organizado pela LatinRev e Redalyc, sobre criatividade e inovação nas revistas acadêmicas. Também participamos anualmente dos eventos das revistas acadêmicas da Unesp, promovida pela Prope/Unesp, onde são discutidas questões referentes ao aprimoramento das revistas da instituição.

Reformulamos igualmente as regras para publicação, montando um modelo-padrão de publicação da revista, o qual pode ser acessado em seu *site*, tanto nas instruções aos autores quanto no *link* para novas submissões.

Intensificamos a comunicação com a comunidade, por meio de redes sociais, principalmente Facebook: <https://www.facebook.com/RevistaTransformacao>, Instagram <https://www.instagram.com/revista.transformacao/> e outras redes, como ANPOF, além de fazê-lo através de notícias publicadas pela revista, em sua própria página. Com isso, aumentamos significativamente o número de seguidores nas redes sociais e a consequente busca por artigos publicados.

Renovamos e atualizamos a página da revista, inserindo informações, deixando a página mais leve, clara e informativa. Efetuamos a tradução ou revisão do conteúdo da página da revista para as outras quatro línguas: inglês, espanhol, francês e italiano, almejando sua internacionalização. O *link* para acesso é: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/index>.

Em 2021, a revista publicou, através de convênio com o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp, livros de egressos e integrantes do PPGFil. Os livros foram avaliados em parceria com a revista *Trans/Form/Ação*. Depois de aprovados, passaram por revisão gramatical e normalização, para posterior diagramação via Laboratório Editorial da FFC. Foram publicados pela Editora Cultura Acadêmica e Oficina Universitária e possuem acesso livre e aberto, no portal desta Editora.

Desde 2020, também começamos uma série de parcerias para publicação de Dossiês. Em parceria com o Centro de Filosofia, Política e Cultura, sediado na Universidade de Évora, Portugal, publicamos o “Dossier Filosofia da Técnica e da Tecnologia”. Em parceria com a UFBA, publicamos o “Dossier Ernest Sosa”, uma homenagem ao pensador em questão, com um artigo do próprio homenageado. Em parceria com a UFPE, via Instituto de Estudos de África da Universidade Federal de Pernambuco, publicamos um Dossiê sobre o pensamento do Hemisfério Sul, denominado “Filosofias do Sul: entre a África e a América Latina”. Em parceria com editores chineses, publicamos duas edições sobre Filosofia Oriental. Neste ano de 2023, publicamos o dossiê “Filosofia autoral brasileira”, dividido em dois tomos.

A revista vem crescendo na internacionalização, quer no quesito de autoria de pesquisadores de Instituições estrangeiras, quer na publicação de textos em outras línguas além do português. O aumento significativo de textos do Oriente, por exemplo, deve-se à publicação dos Dossiês sobre Filosofia Oriental. Trata-se de uma conquista importante, no sentido da visibilidade internacional da revista. Entretanto, não desconsideramos a participação de brasileiros nas publicações e de textos escritos na língua portuguesa ou mesmo espanhola, buscando fortalecer a presença de publicações de autores do Hemisfério Sul em suas línguas nativas. Entendemos ser este um fator essencial, se desejamos que os textos publicados tenham também impacto regional para o desenvolvimento social, acadêmico. Como mostra Alves (2023), foi com esse intuito que publicamos o último fascículo especial, voltado à Filosofia nacional.

Buscamos levar em conta todas as metodologias, bem como as diferentes áreas de pesquisa da Filosofia. Para ilustrar essa questão, observe-se que, em 2019, já havíamos publicado uma edição especial da revista exclusivamente sobre o pensamento de autores do Hemisfério Norte. Ressalte-se, no entanto, que trabalhos desse Hemisfério são comuns e predominantes na Filosofia. Tentamos inovar, ao dar oportunidade também à publicação de pesquisas que não possuem tanto acesso e facilidade para publicação, democratizando o acesso, a produção e a socialização do conhecimento. Nos dossiês, seguimos todos os critérios e trâmites normais de avaliação da revista. Ademais, solicitamos aos nossos parceiros uma contrapartida financeira para custear os serviços de normalização, correção gramatical e conversão XML para inserção no SciELO e Redalyc.

Por fim, destacamos o que talvez tenha sido uma das maiores inovações da revista, a nova modalidade de textos denominada “comentários”. Conforme descrito em sua página, a revista adota como objetivo a socialização do conhecimento, procurando promover o debate e a interlocução de ideias. Em vista disso, desde 2020, inauguramos uma nova modalidade de textos, a qual consiste em comentários de artigos aprovados no processo avaliativo, consentidos previamente pelos autores da apreciação. Eles são produzidos pelos pareceristas do manuscrito submetido e anexados ao artigo original. Trata-se de uma crítica construtiva, não mais da qualidade do artigo, uma vez que o processo avaliativo já foi ultrapassado.

O comentador pode expor possíveis discordâncias de ideias, comparação de conceitos entre autores, perspectivas ou sistemas filosóficos, diferenças hermenêuticas, metodológicas, epistemológicas. É possível ainda construir uma ampliação, explicitação ou mesmo a inserção de algum conceito importante para a compreensão da linha argumentativa do artigo comentado, notas explicativas relevantes ou a posição do comentador a respeito da tese exposta. Nesse sentido, procuramos promover um diálogo entre ambos os textos, almejando o aprimoramento e a ampliação do conhecimento. Os comentários são igualmente uma forma de valorizar formalmente o trabalho dos avaliadores do periódico, oferecendo-lhes a oportunidade de publicação de suas ideias e reflexões, as quais podem, inclusive, ter tido origem a partir da análise do manuscrito avaliado.

ALGUNS RESULTADOS DAS AÇÕES REALIZADAS

As ações da revista, nos últimos anos, podem ser avaliadas por meio da considerável melhora nos *rankings* conceituados, tais como nos índices Scopus e REDIB. No REDIB, passamos a ocupar a 17ª posição entre as revistas de Filosofia de todo o mundo cadastradas no indexador, figurando no quartil Q2. A tendência é de crescimento.

Já no “CiteScore do Scopus”, em 2023, ascendemos 143 posições. O JCR, em 2020, era de 0,1. Em 2021, passou para 0,4 (107 citações); em 2022, foi de 0,5 (com 136 citações) e, em 2023, até julho, mantivemos 0,5, com 159 citações. Ocupamos, no *ranking*, em 2022, a 326ª posição, de 762 revistas indexadas. Em 2020, ocupávamos a 469ª posição, entre 644 revistas. Em 2022, passamos a ocupar o 57º grupo percentil e, em 2020, ocupávamos apenas o 27º percentil. O SJR, em 2022, era de 0,116 e, em 2020, 0,102. O JCI, em 2020, era de 0,17, em 2021, de 0,34, e, em 2022, passamos para 0,54. Tais dados comprovam que, além do aumento significativo de citações, a revista também está sendo citada por outros periódicos bem avaliados, aumentando seu fator de impacto.

Outro resultado das ações acima descritas está na quantidade de busca dos artigos da revista e de suas citações. O elevado índice de citações pode ser conferido, por exemplo, pelo Google Scholar, <https://scholar.google.com.br/citations?user=QpIv0kAAAAJ&hl=pt-BR&authuser=1>. Conforme essa referência, em todos os tempos, foram 7.893 citações. Desde 2016, foram 3.797 citações. O índice h da revista é 34, enquanto o valor desse índice, desde 2018, é de 21. Já o índice i10 de todos os tempos é 202, e, desde 2018, é de 81. Conforme pode ser verificado no site acima, há um crescimento linear das citações dos artigos da revista.

De acordo com o SciELO, <https://www.scielo.br/j/trans/>, são 101 fascículos, com 1419 documentos, com 24.923 referências. O acesso às publicações via página SciELO, em 2018, foi de 545.020 acessos, em 2019, de 698.952, em 2020, de 1.271.033 acessos; em 2021, foram 990.943, e, em 2022, foram 893.438. Com a inserção de diferentes formatos de leitura (PDF, HTML, MOBI e EPUB), na página da revista, algo inédito nas revistas brasileiras e até estrangeiras, o número de acessos e *downloads* na página da revista também cresceu exponencialmente.

AÇÕES PARA OS PRÓXIMOS ANOS

Para manter a qualidade da revista e continuar aprimorando cada vez mais, planejamos continuar com as ações adotadas e iniciar algumas outras. Desejamos, por exemplo, conservar a inserção dos artigos nos formatos PDF, HTML, MOBI, EPUB na página da revista, no portal da FFC. Isso facilitará ainda mais o acesso às publicações, propiciando a socialização do conhecimento, além de favorecer o crescimento da revista, seja na leitura, seja na citação dos artigos.

Continuaremos ampliando o Conselho Editorial, aumentando o número de participação feminina e de integrantes do Hemisfério Sul do planeta. Incentivaremos a ampliação das regiões de abrangência da revista, no Brasil e no exterior, tanto no sentido da origem dos/as autores/as das publicações quanto à divulgação e consequentes citações dos artigos publicados. Providenciaremos a inserção de todo o acervo da revista em páginas como Academia.edu. e ANPOF, bem como ampliaremos a divulgação da revista nas redes sociais. Já houve aumento considerável do número de seguidores e consequente visita e *downloads* dos arquivos. Trabalharemos pela ampliação da internacionalização da revista. Em 2021, já houve um considerável número de artigos publicados oriundos do exterior, o que se intensificou em 2022 e 2023. Planejamos continuar aumentando a proporção de artigos estrangeiros, nos próximos anos. Desejamos inserir uma seção específica para comentários livres, na página da revista, aos artigos publicados, sem uma avaliação formal prévia do conteúdo.

Procuraremos sempre encontrar meios de minimizar os gastos com as publicações, almejando o bom uso do dinheiro público. Manteremos a política de não cobrar de nossos colaboradores, nem no momento da submissão, nem da publicação. Entendemos, principalmente no campo da Filosofia, em que os recursos são escassos também aos seus profissionais, que a prática de cobrança de qualquer taxa dificultaria o acesso à socialização democrática, universal, de qualidade, do conhecimento na área.

Estamos discutindo sobre a questão, também relacionada às boas práticas legisladadas pelo Ciência Aberta, de tornar os pareceres abertos. Ainda entendemos que essa prática pode dificultar uma avaliação mais livre, dada a interferência da “autoridade”, o que não acontece no parecer por pares duplo cego. Ao saber a autoria do artigo avaliado, o avaliador pode se sentir pressionado em emitir um parecer com base no currículo do avaliado.

Isso, ao contrário de tornar a avaliação transparente, como é a proposta do Ciência Aberta, pode dificultar uma avaliação incondicional, isenta e livre de influências externas ao conteúdo do texto propriamente dito.

Ainda estamos na discussão se adotamos a prática de *preprints* de artigos. Na Filosofia, não é costume publicar textos ainda não finalizados. Em geral, seus autores enviam para avaliação textos já finalizados, entendendo que o processo argumentativo deve estar encerrado para ser avaliado. Obviamente, como prática filosófica, há sempre a possibilidade de contra-argumentação. No ano de 2021, nós iniciamos um piloto com inserção de *preprints* no SciELO, no Academia.edu e na ANPOF, mas ainda não temos dados suficientes para tomar tal decisão.

Ainda que não tenhamos adotado já formalmente a prática de *preprints*, a atividade inaugurada de comentários, de alguma forma, possibilita esse diálogo entre especialistas que avaliaram o artigo e o autor. Pretendemos intensificar essa modalidade de publicação dos comentários, na revista, nos próximos anos.

Com essas práticas, esperamos continuar contribuindo para o desenvolvimento da Unesp, da Filosofia e de áreas afins, da socialização do conhecimento, com vistas à inserção social. Nossa meta é manter a qualidade do periódico, sustentando seu caráter aberto, sem qualquer cobrança ou taxa de publicação, buscando a difusão, democratização e socialização do conhecimento filosófico, por meio desta IES de reconhecida qualidade e prestígio nacional e internacional.

O ÚLTIMO FASCÍCULO EM PUBLICAÇÃO SERIADA

O número quatro do volume 46 é composto de 11 artigos originais e 17 comentários, um recorde para um fascículo desde o início desta modalidade de textos. Os autores nacionais são oriundos de instituições da Bahia, Ceará, Minas Gerais, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo. Já os estrangeiros vêm da Argentina, Chile, China, Coreia do Sul, Cazaquistão e Ucrânia.

O primeiro texto é “The actualization of loneliness in modern philosophy”, assinado por Beken Balapashev, Aigul Tursynbayeva e Ainur Zhangaliyeva, comentado por Lydia Sobol. A solidão é uma das questões-chave na Filosofia contemporânea, afirmam Beken e colegas. A sua pesquisa

visa a determinar o papel da solidão na Filosofia moderna e diferentes questões sobre o fenômeno. O texto apresenta algumas conclusões a esse respeito. Em particular, ilustra o papel desempenhado pelo tema da solidão em diferentes períodos, como na Antiguidade, na Idade Média, no Renascimento e na Modernidade. Foi feita ainda uma classificação moderna da solidão, determinando quais de seus tipos são positivos e quais são negativos, bem como as relações entre eles. O artigo identifica igualmente alguns fatores objetivos de prevalência da solidão, no mundo atual. Beken e colegas sugerem uma nova perspectiva sobre a solidão na Filosofia moderna e mostram a inter-relação entre diferentes tipos de solidão e o estado espiritual de uma pessoa.

“El infierno de Frantz Fanon”, de autoria de Carlos Aguirre Aguirre, comentado por Cristina Pósleman, é o segundo texto publicado. Aguirre produz um estudo exegético sobre a figura do “Inferno”, contida na obra de Frantz Fanon. Tal alegoria é tomada como elemento central da narrativa de *Piel negra, máscaras blancas*, a qual se vincula a reflexões sobre a alienação racista, a epiderme, o olhar e a zona do não-ser. Explorando as diferentes modulações do “Inferno”, o artigo faz um deslocamento que busca argumentar como o infernal da história de Fanon, mais do que uma metáfora, dá conta do “real vivido” do mundo colonial. Consequentemente, o corpo analisado sob a ótica racial e sua experiência vivida oferecem uma leitura sobre o “Inferno” em uma chave anafórica e existencial que tensiona as gramáticas hegemônico-modernas sobre identidades. Com base nesse ponto de partida, o autor discute o problema da temporalidade associado ao teor crítico que, em vários momentos, em *Piel negra, máscaras blancas*, assume a arquitetura infernal do colonialismo narrado por Fanon.

Em seguida, publicamos “Francis Bacon e o livro da natureza: interpretação da natureza e relação entre ciência e religião”, de Celi Hirata, com comentários de Homero Silveira Santiago e de Luís César Guimarães Oliva. A autora explora a concepção da natureza como livro, em Francis Bacon. Procura mostrar que, por um lado, utilizando essa imagem e confrontando a leitura do livro da natureza e a leitura dos livros dos autores consagrados, Bacon contrapõe duas vias completamente distintas da Filosofia natural: a interpretação da natureza em contraste com a via da antecipação da mente. Por outro lado, ao se referir ao livro revelado e ao livro das criaturas como dois volumes distintos da mesma autoria, Bacon pleiteia a especificidade da investigação científica da natureza e sua relativa autonomia em relação ao

âmbito da religião, ao mesmo tempo que evidencia o caráter de continuidade e complementação dos dois livros.

O quarto texto é de autoria de Cesar Candiotto. Intitulado “Entre erros férteis e verdades anódinas: sobre ‘Foucault, a arqueologia e *As palavras e as coisas*: cinquenta anos depois’, de Ivan Domingues”, foi comentado por Celso Kraemer e por Sergio Fernando Maciel Corrêa. Candiotto busca tecer uma apreciação da recepção de *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault, em função do último livro de Ivan Domingues, intitulado “Foucault, a arqueologia e *As palavras e as coisas*: cinquenta anos depois”. Conforme o autor do artigo, um dos escopos do livro consiste em examinar o alcance de *As palavras e as coisas* e sua estratégia arqueológica, para dar conta da apresentação do nascimento das ciências humanas.

Ademais, revela sua fragilidade e instabilidade, diante de uma possível mudança na disposição do saber, cujos sinais podem ser observados por ocasião do advento, no século XX, da psicanálise lacaniana, da etnologia e da linguística estrutural. Ao privilegiar suas repercussões, expansões e retificações, cinquenta anos depois, a pretensão do autor do artigo e do livro comentado não é “corrigir” Foucault, a partir de um olhar de epistemólogo, todavia, é apontar a fertilidade e a potência de seu pensamento para a posteridade. Trata-se de trafegar entre erros férteis e verdades anódinas, segundo Ivan Domingues. Na visão de Candiotto, possíveis hiatos, erros ou confusões identificáveis pelo próprio Foucault e por seus críticos, à época, jamais invalidam a fertilidade de uma discussão acerca das ciências humanas, as quais nunca mais foram as mesmas, depois dele.

Vem a seguir “Naturaleza y ficción en la imitación artística: consideraciones desde Aristóteles”, de Hugo Costarelli Brandi e Mariano Fagés, comentado por Sebastián Buzeta Undurraga. Os autores tratam da questão da mimesis artística, buscando iluminar a discussão contemporânea entre duas posições aparentemente inconciliáveis. A primeira, enquadrada numa interpretação tradicional dos textos aristotélicos, concebe a obra de arte como uma imitação da natureza, encontrando nela a sua única regra. A segunda, amparada em outra interpretação, afirma que, segundo o próprio Aristóteles, a criatividade artística é ficcional, ou seja, independente da realidade natural e, portanto, devedora apenas à subjetividade do artista. Entretanto, ao se ter em vista a analogia entre *téchnē* e *phýsis*, dentro da cosmovisão teleológica de Aristóteles, é possível perceber uma espécie de “trabalho comum” que as harmoniza. Nesse quadro – e avançando na consideração da *poiesis* mimética,

segundo os autores do artigo procuram mostrar –, os textos do filósofo grego permitem uma interpretação que, sem se desvincular da naturalidade original da arte e tomando-a como guia, abre o horizonte à criatividade do artista.

O sexto artigo é de Jiancheng Bi, nomeado “Symbiotic nurture between literature, culture and nature in Gary Snyder’s meta-picto-poetry of landscape”, comentado por Ludan He e por Monong Tian. O autor defende que algumas meta-picto-poesias de paisagem, compostas pelo poeta americano Gary Snyder, tomam como tema a pintura de paisagem chinesa com as características da sua antiga poesia, brilhando com incomparável charme artístico e substância cultural. Conforme Bi, poesia desse tipo é uma combinação perfeita de elementos orientais e ocidentais, integrando as culturas, pensamentos e artes de ambos os lados. A apreciação dessa poesia cria uma experiência complexa, com um híbrido de formas artísticas e espaços estéticos. Gary Snyder não é apenas um eco-poeta, mas também um estilista e um homem de prática. Suas obras poéticas revelam a relação fomentadora entre literatura, cultura e natureza. A partir dessas observações, Bi almeja constituir uma abordagem transcultural, interdisciplinar e multidisciplinar da obra de Snyder, com base em métodos analíticos que incluem culturas orientais e ocidentais, visões antigas e atuais, além de experiências dinâmicas e estáticas.

“O princípio do comum como apófase ao princípio da propriedade nas democracias contemporâneas”, de Joel Decothé Jr., possui dois comentários, escritos por Odair Camati e por William Costa. A implicação filosófica que guia o problema abordado pelo autor é a seguinte: como o princípio do comum se constitui em apófase frontal ao princípio da propriedade, nas democracias contemporâneas? Decothé Jr. não pretende oferecer uma resposta exaustiva para esse problema. Ele divide o texto em três seções. Na primeira, investiga especulativamente a tensão dialética entre o princípio do comum e o princípio da propriedade. Na segunda, observa analiticamente a premissa posta como contribuição às práticas comportamentais de individualismo exacerbado como ato de aversão ao princípio do comum. Por fim, na terceira seção, detém-se na articulação da noção de princípio do comum como fator presente no limiar entre o vulgar filosófico e o universal filosófico. O autor fecha o texto com algumas considerações que problematizam a noção naturalizada de princípio da propriedade, nas democracias atuais, tendo em vista o poder constituinte do princípio do comum, na perspectiva de realização do bem-estar dos agentes humanos, na vida comunitária contemporânea.

O oitavo texto publicado é “Os monstros humanos em Foucault e existências transgêneros”, de Regiane Lorenzetti Collares e Giovana Carmo Temple, comentado por Marcos Nalli e Rodrigo Diaz de Vivar y Soler. As autoras escrevem o artigo a partir das formulações de Michel Foucault, no curso *Os anormais* (1975), a respeito da dimensão da monstrosidade humana. Em suas linhas gerais, salientam elas, Foucault não apenas nos fornece um panorama da lenta formação da “família indefinida e confusa” dos anormais, como também trata da importante participação da figura do *monstro humano* na sua composição. Tomando, assim, a tematização do monstro humano como fio condutor de seu artigo, Collares e Temple debruçam-se sobre questionamentos a propósito das tecnologias de saber e estratégias de poder que tornaram possível a sua existência, quais sejam: como a dimensão da monstrosidade veio a se atrelar ao quadro da sexualidade? De que modo o dispositivo da sexualidade se implicou à proliferação dos vultos pálidos dos monstros humanos? Elas refletem também sobre as possibilidades de resistência política, do ponto de vista de corpos dissidentes, na medida em que eles fazem frente ao universalismo violento das determinações pautadas pelo verdadeiro sexo.

Em seguida, aparece “Entre a utopia e a realidade: as possibilidades do mundo, segundo Ernst Bloch”, de Thiago Reis. Segundo Reis, o aspecto mais importante da filosofia de Ernst Bloch se baseia na afirmação de que “S ainda não é P” – premissa ontológica que sustenta todos os desdobramentos do seu pensamento. Nesse sentido, articula Bloch: “O proletário ainda não se sublevou, a natureza ainda não é nossa casa, a realidade ainda não foi desdobrada em sua totalidade” – tudo isso permanece em processo e a tarefa da Filosofia é a de considerar as reais possibilidades do *ainda-não-realizado* e transformar o mundo, de acordo com o que ele pode ser. O autor almeja contribuir com a investigação acerca das premissas fundamentais do pensamento blochiano, sobretudo de sua ontologia do ainda-não, baseada em uma teoria das possibilidades que pretende reinterpretar a noção aristotélica de matéria.

O penúltimo texto publicado é “Teaching with filial piety: a study of the filial piety thought of Confucianism”, de Xueyin Wang e Xiaolei Tian, comentado por Jin Wang e por Yuejia Wang. A piedade filial é um valor moral fundamental na cultura chinesa e desempenhou um papel significativo, na sua história. Suas origens remontam ao período pré-Qin, onde se desenvolveu, durante as dinastias Xia e Shang, tendo florescido na Dinastia Zhou Ocidental.

Confúcio, o renomado filósofo e educador, introduziu pela primeira vez o conceito de piedade filial no confucionismo. Ele o combinou com a ideia de “Ren” e especificou os elementos essenciais da piedade filial. Mêncio, um de seus discípulos mais proeminentes, continuou a desenvolver o conceito, integrando-o a outras abordagens, como “a teoria da boa natureza” e “a política do modo real”. Ele introduziu ainda o critério de “desfiliação”, enriquecendo ainda mais a compreensão da piedade filial. Dadas essas informações, os autores desse artigo analisam a evolução e a influência da piedade filial, examinando os pensamentos dos estudiosos confucionistas pré-Qin. Ademais, discutem o papel e o significado da piedade filial, na sociedade contemporânea.

Por fim, o décimo primeiro artigo, intitulado “Cultural thought and philosophical elements of singing and dancing in Indian films”, foi escrito em parceria por Yue Yang e Ensi Zhang. Possui dois comentários, ambos produzidos a quatro mãos: o primeiro por Ce Gao e Xinyun Liang; o segundo por Changping Hu e Ruiying Kuang. Yang e Zhang defendem que a arte é a personificação da cultura e do espírito de uma nação. Cantar e dançar são duas das primeiras e mais ricas formas de arte humana. Não constituem apenas o produto da experiência sensível e emocional, mas também a transcendência da vida cotidiana vulgar. Como a característica mais distintiva dos filmes indianos modernos, a arte de cantar e dançar herda as ideias estéticas tradicionais indianas e a filosofia religiosa pode ser encontrada no ambiente audiovisual moderno. Mantém uma impressão nacional distinta, na onda da internacionalização. Yang e Zhang procuram mostrar que esse tipo de forma de arte é de grande importância para a exploração da nacionalidade da arte chinesa de cantar e dançar.

Assim está constituído este último fascículo de 2023. Desejamos boa leitura e discussões dela resultantes. Agradecemos a sua colaboração no desenvolvimento da revista e intensificação de seus objetivos, em busca da socialização e produção do conhecimento filosófico e das humanidades em geral.

REFERÊNCIA

ALVES, M. A. Apresentação. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. esp. “Filosofia autoral brasileira”, p. 09-22, 2023.

Recebido: 19/08/2023

Accito: 23/08/2023

THE ACTUALIZATION OF LONELINESS IN MODERN PHILOSOPHY

*Beken Balapashev*¹

*Aigul Tursynbayeva*²

*Ainur Zhangaliyeva*³


Abstract: The research relevance is predefined by loneliness being one of the key issues in contemporary philosophy. The research aims to determine the role of loneliness in modern philosophy and the views on the phenomenon. The following methods of theoretical knowledge were used in the research: analysis, synthesis, comparison, abstraction, concretization and generalization. As a result of the research, several conclusions were made, in particular, it was determined what role was played by the theme of loneliness in different periods, such as Antiquity, the Middle Ages, the Renaissance and Modernity. The modern classification of loneliness was considered, and it was determined which of its types are positive and which are negative, as well as what the relationship between them is. The objective factors of loneliness prevalence in the world today are identified. The research introduces a new perspective on loneliness in modern philosophy and demonstrates the interrelation between different kinds of loneliness and a person's spiritual state.

Keywords: Irrationalism. Individual. Abstraction. Anthropocentrism. Depression.

INTRODUCTION

The issue of loneliness is currently urgent and important. On the one hand, people may often be in a state of depression, caused primarily by

¹ Department of Philosophy, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 010008, Astana – Republic of Kazakhstan.  <https://orcid.org/0000-0001-7744-2008>. E-mail: balapashevbeke@gmail.com.

² Department of Philosophy, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 010008, Astana – Republic of Kazakhstan.  <https://orcid.org/0000-0002-1900-2685>. E-mail: aigul.tursynbayeva@proton.me.

³ Department of Philosophy, L.N. Gumilyov Eurasian National University, 010008, Astana – Republic of Kazakhstan.  <https://orcid.org/0000-0001-5051-5844>. E-mail: azhangaliyeva@aol.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p25>



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

loneliness, which can often cause them to commit suicide. Loneliness is a subjective emotional state characterized by feelings of isolation, emptiness and disconnection from others. At its most basic level, being single refers to the absence of a romantic or committed relationship. However, the term is often used more broadly to encompass a range of experiences and expectations. Some people may self-identify as single, even though they are involved in casual relationships or are open to dating. Others may consider themselves single due to a recent breakup, the loss of a partner, or a conscious decision to prioritize personal growth and self-discovery. Therefore, the meaning of singleness is not uniform and depends on individual perspectives and experiences. People may experience loneliness regardless of their relationship status, and it can manifest in various ways. On the other hand, by being alone, a person can achieve high spiritual and physical development. It is also worth noting that modern philosophy, which is dominated by anthropocentrism, i.e. the modern philosophers' object of study is the man in the context of his spiritual development and social activity, encourages philosophers to explore all issues related to the individual's spiritual condition (CHUNG *et al.*, 2021, p. 855-856). In addition, the prevalence of loneliness in the XXI century has become a rather big problem, given the COVID-19 pandemic. Based on a worldwide survey by Statista (2021), approximately one-third of adults globally reported experiencing feelings of loneliness. The research problem is, first, to determine the time frame in which the research will be carried out. It might be assumed that, for the study of a certain theme in modern philosophy, only the period of the second and third decades of the XXI century should be considered, but this position is incorrect. The term "modern philosophy" refers to the contemporary philosophical thought and discourse that has evolved since the 20th century. Modern philosophy has been formed over a considerable period since the XX century, and it was in the first half of the XX century that the topic of loneliness was actively explored (NURGAZINA *et al.*, 2016, p. 11759-11760). Another problem is the consideration of the types of loneliness. Since there are quite a lot of them and they are diverse, it is necessary to study them from many perspectives.

This research involved many studies, which was important and necessary to make novel conclusions. R. Ariew (2019, p. 15-20), in his book, has carried out a description of XX philosophy. The author has managed to cover all aspects and show the basic imperatives of modern philosophy. However, the work is general, so the researcher does not focus on the problem of loneliness. In the context of researching the creative heritage and philosophical ideas of J.

Powys (1933, p. 1-233), an important scientific article by C. Ebury (2021, p. 397-409). The researcher was able to analyze in detail the philosopher's ideas and set out his interpretation of these thoughts. This research was important for this study because it was important to use different researchers' analyses when studying the mentioned philosopher's ideas.

To study the topic of loneliness and its types, a work by J. Baloyannis (2020, p. 14-24) is needed, in which the author sets out the results of research on the topic of types of loneliness and presents a classification of this phenomenon. In addition, the researcher explains the main aspects and makes assumptions based on the perfect division. The results of this research have become indispensable for the knowledge of contemporary views on the phenomenon of loneliness. U. N. Harari (2018, p. 298-312) is a contemporary philosopher and author of the bestseller *21 lessons for the XXI century*, in which he describes his reflections on the circumstances and conditions in the modern world, but the author only partially mentions the topic of loneliness.

The coronavirus pandemic is a significant event in modern history that has influenced many processes around the world. D. Ungureanu (2022, p. 108-126) was able to conduct a rather unusual study in the context of studying the topic of loneliness. The main sources of the article were classical literature, based on which philosophical conclusions were drawn. The researcher managed to determine what role many historical people's imprisonment played in the development of their views, and on this basis, it was concluded the phenomenon of loneliness.

The research aims to identify what role loneliness plays in contemporary philosophy, and what views there are on it. The place that this issue has occupied in previous periods should be determined, so the first research objective is to analyze ideas on loneliness in different periods of philosophy to determine what features the phenomenon of loneliness has in contemporary philosophy and to determine the origins of contemporary ideas about this issue. The next issue to be addressed in this research is to identify the key characteristics of contemporary philosophy.

1 MATERIALS AND METHODS

The study of loneliness in modern philosophy is quite complex, as it was necessary to address many aspects and to consider the topic as broadly as

possible. It was first necessary to select relevant sources and literature. After selecting several sources, it was necessary to process them to identify the most essential information from them that was most relevant to the topic of this research. The analysis method was important and primary. This method was used at the stage of examining the philosophy of certain periods to determine precisely what role the problem of loneliness played in these systems. This method was also used when examining individual authors' works, as their ideas and opinions are quite profound, and it was necessary to analyze them accurately to use this information further in the research. In particular, the use of this method was important at the stage of considering J. Powys's (1933, p. 30-45) and M. Heidegger's (2019, p. 88-90) ideas, as it was necessary to examine their opinions and ideas in detail to conduct further research.

The next method, which was used during this study, was the synthesis method. After conducting the analysis, it was necessary to combine the information obtained through synthesis to make new conclusions. This method was used to examine the modern classification of the concept of loneliness, as well as to explore other issues related to this topic. This method was used when examining individual authors' ideas, as it was important not only to carry out analysis of these sources but also to use the results that had been derived by previous researchers, who had also studied the philosophers' creative heritage in question. A comparison method was another fundamental method. There are philosophers' many ideas from previous periods in the context of studying the topic of loneliness. It was necessary to use the method of comparing the ideas of contemporary philosophy with other historical periods to be able to demonstrate what changes in public opinion have taken place and to determine how much more prominent the issue of loneliness is in contemporary philosophy.

The abstraction method was necessary for the research. Many different philosophical ideas and trends were considered in this research. It was important to reject one's own beliefs and predilections to draw accurate and objective conclusions. Ancient, medieval, modern and contemporary philosophers' views have been considered, and certain representatives' ideas of psychology have been mentioned. Representatives' opinions of the mentioned periods are quite different, so it was necessary to focus clearly on the issue of loneliness, discarding certain own preferences regarding certain philosophical systems. The generalization and concretization methods have become important in formulating the outcome of this study. Using concretization, it was necessary

to focus on the most essential information that had been presented in this research. The general conclusions also needed to be formulated using the synthesis method.

2 RESULTS

The issue of loneliness has been the subject of philosophy in different historical periods. As far back as Antiquity (around V century BC to V century AD), there were different views on this subject. It should be noted that, at that time, the leading trends in philosophy were the ideas of social life and self-improvement. There were different approaches to the issue of loneliness. The first approach was formed in the times of ancient Greece, and following it, loneliness is a negative trait since an individual loses contact with society and neglects his civic duty (SHIELDS, 2022, p. 56-67). Another approach was more characteristic of Roman philosophy, particularly Stoicism. The proponents of this doctrine viewed loneliness as an opportunity to be alone and to analyze one's actions in life. One of the most famous tracts of ancient philosophy, M. Aurelius (2018, p. 79-85), was created in this context. During the Middle Ages (approximately V to XV century AD), there were significant changes in philosophy. One of the factors is the spread and establishment of Christianity as the dominant doctrine in most European countries. Thus, a considerable number of new phenomena and concepts emerge, one of which is a pilgrimage, i.e., travel to holy places to atone for one's sins. In addition, the government theory is in decline in philosophy (GILSON, 2019, p. 366-395). The influence of these factors contributed to the fact that, in the Middle Ages, the dual antique approach to understanding the phenomenon disappeared and loneliness was perceived exclusively as a way of achieving transcendence and the knowledge of God (CHUNG, 1995, p. 83; SEO *et al.*, 2021, p. 1416).

During the Renaissance (XIV to XVII century AD), ancient ideals were brought back, including in the context of attitudes to loneliness. The spread of new and important concepts occurs from the late XVIII to the XIX century. In particular, loneliness is now being shaped through a new social category of existence (KENNY, 2008, p. 48-64). That is, among many philosophers – this phenomenon is gaining popularity, in particular, such philosophers as F. Nietzsche, S. Kierkegaard and A. Schopenhauer. The latter of the mentioned philosophers said that loneliness is a gift meant for all outstanding minds

(SCHOPENHAUER, 2020, p. 101-103). It should be noted that, during this very period of philosophical development, the transition from rationalism to irrationalism took shape, and the philosophers' ideas of this very period had a great influence on the development of views on loneliness in modern times. During this period, psychology was also actively developing. There is a strong differentiation between philosophy and psychology in approaches to the treatment of loneliness. As noted above, philosophers of this time regarded loneliness as a positive concept, while psychologists had a different view. In particular, the leading scholar of this time, S. Freud (2010, p. 78-79), considered the loss of the meaning of life as well as the factor that forces self-containment. Thus, for psychologists, loneliness becomes a negative phenomenon to be treated. Overall, it has to be said that, in many periods, loneliness was perceived negatively (JEONG *et al.*, 2022, p. 3777-3778). On the other hand, if there was no negative attitude to the concept, then it was simply not given much importance.

Before examining the position and views on loneliness in the present, it is important to focus on what modern philosophy is and what factors characterize it. Speaking of time frame, it should be understood that many schools and variations of modern philosophy were founded not in the XXI, but in the XX century. Considering this, it is possible to define the first feature of modern philosophy, namely, that it is characterized by different schools and views. The next characteristic feature is anthropocentrism. Another aspect that characterizes modern philosophy is irrationalism. This feature started to form in the XIX century as a counterbalance to classical rational philosophy and has an impact on modernity. Linked to irrationalism is another distinctive feature of philosophy in the present world – the controversial attitude toward science (TUKHTAROVA, 2021, p. 199-200). Although today there is a philosophical teaching such as scientism, which recognizes the omnipotence of science and the possibility of achieving truth through the scientific approach, most schools of thought recognize the limitations of scientific knowledge.

The first philosopher to address the subject of loneliness was the American polemist J. Powys (1933, p. 7-14). This philosopher was born in a small town to a family of local priests, so he adopted religious views from an early age. Throughout his career, he wrote many works in various genres: poems and essays. But his most important legacy is the short story “A philosophy of solitude”. Many references to Christian ethics in this work can be seen, but the author's opinions are not derived from religion. In this sense,

the author is a pure philosopher, as he presents his thoughts based only on his own experience and uses logical arguments. The most important aim of J. Powys' philosophical reflections is to find meaning. J. Powys is to find the meaning of life and to disengage from any institutions, whether spiritual or secular. The author claims that loneliness is any person's characteristic state, especially for the thinker trying to find the truth.

On the other hand, according to J. Powys (1933, p. 121-135), the enemies of loneliness are passions such as the need for love and vulgarity, for even the wisest man can give up loneliness if he is afflicted by these things. In particular, the author gives the example that people may often be in a bar to find a company, although they cannot tolerate the smell of tobacco or excessively loud music. Thus, the philosopher argues that, to realize the value of loneliness, it is necessary to choose routine life, because when life becomes cyclical, then there is a need to find meaning through detachment from such a rhythm and human passions. Also, J. Powys places great emphasis on opinions. He argues that ideas in society are fleeting, but one must adhere to them so as not to be judged by society. In this sense, loneliness acquires an important meaning, as it is only with oneself that a person may analyze all the ideas of society and determine their truthfulness. In this context, the notion of happiness is also important. According to the author, an individual can only become happy when he rejects all societal norms and can only follow what he believes to be true. J. Powys' philosophical contribution is quite large, as he was the first to be able to fully explore the theme of loneliness and show what can be achieved through it. The author is also one of the first in modern philosophy to demonstrate the individual's importance in the search for truth.

Another XX century thinker, who made an important contribution to shaping the views of contemporary philosophy on loneliness, is M. Heidegger (2019, p. 332-358). This author is a representative of such philosophical trends as hermeneutics. The main idea of M. Heidegger's hermeneutics is an attempt to cognize the sense of human existence through language. The author claims that loneliness is a characteristic condition for all philosophers and poets, as being alone one can go deeper into reflections. However, M. Heidegger argues that the human ego cannot be isolated. In particular, in his work *Being and Time*, the author examines the German term "Mitsein", which translates as "to be of", but the word can take on the meaning of "society" or "community". In the context of the analysis, M. Heidegger argues that the word is derived from another German term "Selbstsen", which can be translated as "alone

with oneself". Based on this, the philosopher argues that human existence is always connected with other people because, in loneliness, a person is guided by those attitudes, which were received during upbringing from parents. A person remembers it and, due to this again, experiences moments of his or her life with other people. Thus, M. Heidegger argues that there is no loneliness in the absolute sense of the word, but there is detachment from society. The philosopher sees a special value in this aspect, calling it the 'silence of being', which is very important for reflection and reflection on life for everyone (DOSSANOVA *et al.*, 2021, p. 51).

It can be noticed that, in the XX century, there is an active consideration of loneliness as a separate object, rather than as part of another issue. Moreover, analyzing previous scholars' views, one can trace that they viewed loneliness solely as a phenomenon through which philosophical reflection can be penetrated and true meanings can be found. However, in the XXI century, the knowledge of loneliness has been systematized. Researchers from the Aristotle University of Thessaloniki were engaged in this activity. As a result of the analysis, it was established that loneliness has several forms of embodiment. Thus, the following forms were identified: forced loneliness, loneliness through rejection by society and voluntary loneliness. The essence of the first of the listed concepts is that a person ceases to interact with others due to the influence of objective factors. A striking example of this is a lockdown, which was introduced in most countries of the world due to the spread of the pandemic. The next type of loneliness is used to refer to withdrawal from society due to the unwillingness of society itself to interact with a certain person. This may be due to that person's behavior or to his or her external features. And the last type of loneliness listed refers to a person voluntarily cutting off contact with the people around them.

It is important to note that the first two types of loneliness can transform into a third one. Since if a person is forced to remain lonely, over time, he or she may become accustomed to this state and, voluntarily, choose this type of relationship with those around them. If a person finds himself or herself rejected by his or her environment, it becomes a great stress for his or her. And the issue of moving to a conscious type of loneliness becomes a matter of survival (NUSIPALIKYZY *et al.*, 2020). In the XXI century, the issue of loneliness becomes especially relevant. In particular, philosopher U. N. Harari (2019, p. 320-321) states that, at the present, more people die from suicide than from violent homicide. One of the factors causing depression and

pushing suicide is loneliness. However, given the material outlined above, it can be seen that not all types of loneliness are destructive, so it can be talked about forced loneliness and rejection by society. Among the objective reasons for the spread of loneliness in the world is the aging of the population, since it is often the elderly who remain lonely. Another factor is the coronavirus pandemic. Although the biggest lockdowns were specific to the years 2020-2021, they have still had an impact on the spread of loneliness in the world.

Interest in the topic of loneliness among philosophers has prompted the development of many areas of research. In particular, the study of happiness is one of them. As was shown above, philosophers who studied the topic of loneliness in the XX century argued that, through this phenomenon, one could learn the meaning of life and become truly happy; however, on the other hand, it is the cause of many suicides in the XX century. Thus, it is necessary to investigate the topic of loneliness to understand its complexity, when it is a positive phenomenon and when it is destructive one. Another area of research, that is relevant in the XX century, is the virtual environment, as the question of the impact of digital technology on human life is quite complex. In this context, the topic of whether a person is lonely if he or she is in contact with society solely through information technology is a priority topic.

3 DISCUSSION

As noted above, the issue of loneliness is becoming increasingly relevant in modern philosophy, starting from the XX century, when the study of this phenomenon proper was discovered, and in the XXI century, when under the influence of objective factors, the need to study this issue is growing. This topic is quite diverse and multifaceted. As such, many modern researchers have been studying and describing it. J. Powys' (1933, p. 1-233) work *A philosophy of loneliness* is quite popular among those who study this subject. As such, there are many interpretations and opinions on the mentioned author's ideas. W. Kim (2017, p. 773-788), while analyzing that work, concluded that J. Powys was not a philosopher. J. Powys is not a philosopher, but rather an interpreter of religious views and dogmas in a philosophical style. However, such an opinion is not correct. J. Powys had pronounced religious views, but they are not the basis of his philosophical views. As far as *A philosophy of loneliness* is concerned, it has been noted, in the results of this study, that all ideas have been expressed at the expense of the author's experience and his

logical arguments. Therefore, J. Powys' work has a pronounced philosophical character. It is worth noting that, in his book, J. Powys often quotes and refers to Christian doctrine, which may give rise to the opinion that religion is the basis of his views, but these ideas are not fundamental in the said author's philosophy.

M. Heidegger's (2019, p. 4-5) views are quite complex. Therefore, to understand them, it is important not only to analyze this outstanding philosopher's outstanding but also his way of life. Thus, in his research, A. Ross (2021, p. 1-15) explored the topic of what M. Heidegger's life and lifestyle were like. The philosopher had his little house, where he lived alone from time to time., In his research, A. Ross was able to point out that the house was rather modest both in appearance and in furnishing. The author, therefore, claims that the house was not just M. Heidegger's dwelling place, but also somewhat of a fortress for the philosopher, for it is in such a solitary and ascetic environment that one can penetrate reflection and reach profound conclusions. The author also gives another meaning to this hut, namely that it is a certain middle ground between the technological and the primary worlds. This is important in the context of the fundamental values of hermeneutics because, for this philosophical current, it is important to define the basic conditions of existence in the primary world (ISSAKOVA, 2015, p. 97).

The researcher from Bucharest University, D. Ungureanu (2022, p. 108-126), investigated the topic of loneliness in historical and cultural retrospectives. The scientist is convinced that loneliness is not a negative phenomenon and proves it. The research object is the topic of a person's forced loneliness through imprisonment. The author refers to examples from classic foreign literature and relevant historical facts while exploring this topic. This is all done to prove that it was, while in loneliness, that great figures formed their views and plans of events, which they were able to implement later. The researcher does not make the hypothesis that everyone, who is imprisoned, becomes a public figure. At the same time, the scholar puts the issue in a broader context, saying that loneliness can be a constructive phenomenon. One should agree with this view but should add that forced loneliness can only become useful for a person's spiritual development when loneliness becomes voluntary (TEMIRGAZINA; IBRAEVA, 2021, p. 299).

According to K. Barclay *et al.* (2023, p. 11-13), loneliness has long been a subject of interest for philosophers, poets, psychologists and, more recently, clinicians and public health professionals. The study of loneliness is of critical

importance for several reasons. Firstly, loneliness is a pervasive phenomenon, affecting individuals across various demographic and geographic contexts. Secondly, it presents a compelling philosophical challenge, with inquiries into loneliness spanning diverse philosophical fields such as phenomenology, existentialism and philosophy of mind. Thirdly, empirical evidence has identified loneliness as a significant health risk factor, thereby establishing it as a (negative) social determinant of health.

S. Chakraborti's (2021, p. 769-784) study explored the topic of a factor that is relevant in the context of studying loneliness: the coronavirus pandemic. The author was able to use a stoicism approach, due to which he was able to show that it is not the events themselves that are important, but reactions to them. Thus, S. Chakraborti argues that the pandemic is not a decisive factor in the context of the spread of depression through loneliness, but it is the individual's perception of the event that is important. The author, therefore, suggests one possible way of addressing the problem of reducing the impact of enforced loneliness through the dissemination of philosophical articles, particularly in the media, and online training, teaching people to adapt to situations where they find themselves alone. Researcher R. Monisa (2020, a. n. 14135) presents the results of his study of loneliness. An important peculiarity of the study is that the author does not treat this phenomenon as a separate phenomenon. R. Monisa states that loneliness is an effective tool for treating any person's mental state. The peculiarity of his work is that the researcher looks at the problem from the viewpoint of both philosophy and psychology. It should be noted that the author speaks only about those cases when a person is alone at will. These periods are short, and this person is engaged in his development. One can agree with the author that, with the conditions listed above, loneliness can be a constructive tool for mental health.

In S. Buetow's (2022, p. 4-141) book, a novel conceptual analysis of loneliness is presented, highlighting the severe health consequences associated with this condition, such as increased morbidity and premature mortality. The author argues that social connection alone is not a sufficient remedy and explores alternative approaches to transform loneliness into healthy solitude.

Drawing upon various disciplines within the humanities and arts, including psychology, philosophy and literature, the book examines the pervasive and potentially serious issue of loneliness. Buetow contends that loneliness is less about deficiency and more about a state of self-disconnection,

exacerbated by modernity and various social forces. The book investigates how person-centered healthcare can play a role in educating individuals to transform their loneliness into healthy solitude.

The analysis delves into the concepts of self-connection and spiritual connection, illustrating how these forms of engagement can alleviate risks associated with both the absence of social connection and the presence of social connection itself, such as self-disconnection and rejection by others. Furthermore, the book demonstrates that cultivating connections with oneself and one's spirituality can turn aloneness into a valuable resource and enhance the benefits derived from connecting with others.

There is much discussion about eminent Roman philosopher M. Aurelius' (2018, p. 99-120) ideas to this day. In particular, the topics of these debates concern the context of loneliness. Thus, E. Bryan (2021, p. 188-191) claims that M. Aurelius is the first philosopher in the world who explored the topic of loneliness as a separate phenomenon. Such an opinion is rather complicated, but one cannot fully agree with it. In *Meditations*, one can find many references to loneliness and its impact on human life. Nevertheless, the same views can be found in M. Aurelius' many predecessors, in particular Pythagoras. Besides, the object of the Roman philosopher's philosophical views is not the paradox of loneliness, but the human being and his place in the world. Thus, it can be said that M. Aurelius made a significant contribution to the development of views on loneliness, but he is not the founder of the doctrine exploring this phenomenon.

Z. Lederman says (2022, p. 14-98) that the COVID-19 pandemic has starkly illustrated humanity's unpreparedness in addressing the loneliness resulting from the global response to the virus. As individuals across the world experience profound loneliness, with some even succumbing to its consequences, questions remain about the factors that contribute to feelings of loneliness versus solitude or the experience of loneliness in bustling urban environments like London. In his essay, an examination of loneliness in general, and specifically within the context of COVID-19, was undertaken. Subsequently, an argument is put forth that loneliness should be considered a social determinant of health. Finally, the essay posits that individuals possess a right to be free from loneliness, which is derived from the right to healthcare or, more broadly, the right to health.

The article by E. Hughes (2023, p. 5-43) explores the experience of loss and loneliness in old age and how it differs from other forms of bereavement. Drawing on de Beauvoir's and Améry's phenomenological analyses, the author argues that the diminishment of the capacity for projection and recollection in old age complicates recent interpretations of loss and loneliness while reinforcing the conclusion that subjectivity is necessarily impoverished in old age. The author then critically examines de Beauvoir's and Améry's underlying conception of subjectivity, and suggests that a new approach grounded in the passive body-in-itself, rather than the self-transcending capacity of the body-for-itself, could help ameliorate the estrangement and alienation experienced by older adults.

In the research, J. Quodbah (2019, p. 1111-1122) studied the issues of happiness and social life. By observing a large group of people, the author managed to determine that happiness depends on a person's interaction in society. The researcher concludes that people often behave selfishly when trying to achieve happiness. Thus, a person usually tends to be in society when it benefits him or her and to be lonely when, on the contrary, it does not benefit him or her to be in society. However, this view is not entirely correct because, as mentioned above, a person can only be happy in loneliness when he or she accepts it; if a person finds himself or herself rejected by society, then he or she will not be able to be happy immediately. Speaking about the topic of loneliness, it is important to understand that it acquires significant relevance in the present, given the peculiarities of modern philosophy and the objective reasons that strengthen the spread of this phenomenon in the world. Besides, the very concept of loneliness in modern interpretation is quite diverse, so one should be aware that, in the course of further research on this topic, it is necessary to consider it from different positions.

CONCLUSIONS

As a result of the research, it was determined that the issue of loneliness has been always relevant, but it is in contemporary philosophy that loneliness is treated as a distinct category and has been studied in detail by many philosophers. Important philosophers, who have studied the subject of loneliness, are J. Powys and M. Heidegger. They were the first to succeed in mainstreaming this topic in modern philosophy and in determining directions for further research. The formerly considered loneliness as a separate

phenomenon, and the latter studied it in the context of hermeneutics doctrine. Both managed to show that loneliness is not a negative phenomenon, but on the contrary, it is positive and constructive.

In the XXI century, research into the subject has created a classification of loneliness. Firstly, it is forced loneliness, which consists of being alone due to the influence of external factors. Secondly, rejection by society means that the individual is alienated from society. Third, it is voluntary loneliness, the essence of which is that a person consciously chooses this way of life. This distinction is necessary as an important area of research in the modern world to determine when loneliness is a cause of depression and when it is a positive phenomenon. The research determined that only voluntary loneliness is positive for human development. It was also shown that it is possible to move from the first two types of loneliness to the latter. Among the objective reasons for the spread of this phenomenon, it was possible to identify the effects of quarantine measures during a pandemic and an aging population. These factors have had the greatest impact on the growth of loneliness on the planet. Further research in this context needs to explore the topic of how one can become happy in loneliness. In addition, the topic of virtuality and digital technology is required in the study of loneliness.

BALAPASHEV, B.; TURSUNBAYEVA, A.; ZHANGALIYEVA, A. A atualização da solidão na filosofia moderna. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 25-42, Out./Dez., 2023.

Resumo: A relevância da pesquisa é predefinida pelo fato de a solidão ser uma das questões-chave, na filosofia contemporânea. A pesquisa visa a determinar o papel da solidão, na filosofia moderna, e as visões sobre o fenômeno. Na pesquisa, foram utilizados os seguintes métodos de conhecimento teórico: análise, síntese, comparação, abstração, concretização e generalização. Como resultado da investigação, foram obtidas várias conclusões. Em particular, foi determinado qual o papel desempenhado pelo tema da solidão, em diferentes períodos, como na Antiguidade, na Idade Média, no Renascimento e na Modernidade. A classificação moderna da solidão foi considerada, tendo sido determinados quais de seus tipos são positivos e quais são negativos, bem como qual é a relação entre eles. Os fatores objetivos de prevalência da solidão, no mundo de hoje, são identificados. A pesquisa introduz uma nova perspectiva sobre a solidão, na filosofia moderna, demonstrando a inter-relação entre diferentes tipos de solidão e o estado espiritual de uma pessoa.

Palavras-chave: Irracionalismo. Individual. Abstração. Antropocentrismo. Depressão.

REFERENCES

- ARIEW, R. **Modern philosophy: An anthology of primary sources**. New York: Hackett, 2019. 904 p.
- AURELIUS, M. **Meditations**. South Carolina: Create Space, 2018. 146 p.
- BALOYANNIS, J. The philosophy of loneliness. **Encephalos**, v. 52, n. 1, p. 14-24, 2020.
- BARCLAY, K.; CHALUS, E.; SIMONTON, D. **The Routledge History of Loneliness**. 1st ed.). London: Routledge, 2023, 312 p.
- BRYAN, E. Marcus Aurelius: Self-help from a roman emperor-philosopher. **Queens Quarterly**, v. 128, n. 2, p. 188-191, 2021.
- BUETOW, S. **From Loneliness to Solitude in Person-centred Health Care**. 1. ed. London: Routledge, 2022.
- CHAKRABORTI, S. Spinning loneliness: Coronavirus and the philosopher. **Sophia**, v. 60, n. 3, p. 769-784, 2021.
- CHUNG, J. K. Christian Contextualization in Korea. In: KWON, H.-Y. (ed.). **Korean Cultural Roots: Religion and Social Thoughts**. Chicago: North Park University Press, 1995. p. 81-104. Retrieved from <https://iucat.iu.edu/iusb/7753026>.
- CHUNG, J. K.; JEONG, M. J.; PARK, Y. H.; HAGA, K. Y. A.; KANG, H. H.; KIM, H. W. UBF Sogam and Its Spiritual and Social Implications. **Review of International Geographical Education Online (RIGEO)**, v. 11, n. 10, p. 851-861, 2021. Retrieved from <https://rigeo.org/article-view?id=1464>.
- DOSSANOVA, N.; ABDIMANULY, O.; MAULENOV, A.; KARBOZOV, Y.; MATBEK, N. Cultural interaction in the works of M. Zhumabayev as the basis for the development of a national literary tradition. **International Journal of Society, Culture and Language**, v. 9, n. 2, p. 41-53, 2021.
- EBURY, K. Vivisection in modernist culture and popular fiction, 1890-1945. **Palgrave Studies in Animals and Literature**, v. 3, n. 1, p. 397-409, 2021.
- FREUD, S. **Civilization and its discontents**. New York: W. W. Norton & Company, 2010. 192 p.
- GILSON, E. **History of Christian philosophy in the Middle Ages**. Chicago: The Catholic University of America Press, 2019. 850 p.
- HARARI, U. N. **21 lessons for the XXI century**. London: Vintage, 2018. 400 p.
- HEIDEGGER, M. **Being and time**. Connecticut: Martino Fine Books, 2019. 590 p.
- HUGHES, E. Loss, Loneliness, and the Question of Subjectivity in Old Age. **Topoi**, 2023. DOI: 10.1007/s11245-023-09915-4.

- ISSAKOVA, S. S. Semantic descriptions of proverbs and sayings with the component numbers (on the material of the Kazakh and French languages). **Voprosy Kognitivnoy Lingvistiki**, n. 2, p. 96-99, 2015.
- JEONG, M. J.; SEO, I. S.; KANG, M. S.; SHIN, C. W.; SEOK, J. O.; CHUNG, Y. B.; CHUNG, J. K. A Critical Analysis on Vladimir Surin's "Korean Manifesto". **Journal of Positive School Psychology**, v. 6, n. 3, p. 3776-3788, 2022. Retrieved from <https://journalppw.com/index.php/jpsp/article/view/2173/1342>.
- KENNY, A. **The rise of modern philosophy: a new history of western philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2008. 356 p.
- KIM, W. John Cowper Powys and the inhuman wordsworth. **European Romantic Review**, v. 28, n. 6, p. 773-788, 2017.
- LEDERMAN, Z. Loneliness at the age of COVID-19. **Journal of Medical Ethics**, 2022, 108540.
- MONISA, R. Loneliness as an avenue for mental detox to reconfigure the self. **ECS Transactions**, v. 107, n. 1, article n. 14135, 2020.
- NURGAZINA, A. B.; RAKHIMZHANOV, K. H.; AKOSHEVA, M. K.; IBRAEVA, Z. B.; SHAIKOVA, G. K.; ZHUSUPOV, N. K.; BARATOVA, M. N.; SAKENOV, J. Z. About the poetic text and a concept as ways of representation of author's subjectivity and modality. **International Journal of Environmental and Science Education**, v. 11, n. 18, p. 11757-11770, 2016.
- NUSIPALIKYZY, A.; ALMASBEK, M.; DOSBOL, B.; KOSHENOVA, T. I.; MEKEBAEVA, L. A. Echoes of the Turkic world and folklore in the holy book avesta. **Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities**, v. 12, n. 4, article n. 28, 2020.
- POWYS, J. **A philosophy of solitude**. New York: Simon & Schuster, 1933. 233 p.
- QUODBAH, J. Happiness and social behavior. **Psychological Science**, v. 30, n. 1, p. 1111-1122, 2019.
- ROSS, A. Down to earth: Martin Heidegger, Le Corbusier, and the question of dwelling, essentially. **Architectural Histories**, v. 9, n. 1, p. 1-15, 2021.
- SCHOPENHAUER, A. **On the suffering of the world**. London: Repeater, 2020. 322 p.
- SEO, I. S.; SHIN, C. W.; GUK, J. M.; HAGA, K. Y. A.; JEONG, M. J.; CHUNG, J. K. To Be the Christian Beacon in the Far East: A Comparative Study on the Development of the Early Protestantism in China, Japan, and Korea (1850-1950). **Review of International Geographical Education Online**, v. 11, n. 7, p. 1407-1421, 2021.
- SHIELDS, D. **Ancient philosophy**. London: Routledge, 2012. 264 p.
- STATISTA. **Loneliness among adults in selected countries as of 2021**. Retrieved from <https://www.statista.com/statistics/1222815/loneliness-among-adults-by-country/>

TEMIRGAZINA, Z. K.; IBRAEVA, Z. B. An Observer in Poetic Narrative (In the Poems of Pavel Vasiliev). Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta, **Filologiya**, n. 72, p. 290-307, 2021.

TUKHTAROVA, A. S.; ISSAKOVA, S. S.; TOXANBAYEVA, T. ZH.; AITBAYEVA, N. K.; ALBEKOVA, A. SH. Linguocultural deviations in russian translation of the novel “twilight” by s. Meyer. **International Journal of Society, Culture and Language**, v. 9, n. 2, p. 189-202, 2021.

UNGUREANU, D. The value of loneliness. **Journal of World Literature**, v. 7, n. 1, p. 108-126, 2022.

Received: 16/03/2023

Approved: 04/04/2023

COMMENT ON “THE ACTUALIZATION OF LONELINESS IN MODERN PHILOSOPHY”

*Lydia Sobol*¹

Commented Article: BALAPASHEV, Beken, TURSUNBAYEVA, Aigul and ZHANGALIYEVA, Ainur. The actualization of loneliness in modern philosophy. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 25-42, 2023.

According to Balapashev et al.'s (2023) study, the problem of loneliness has always been on the agenda, but it is modern philosophy that has turned it into a separate category that can be analyzed in detail by a wide range of philosophers. The authors provide an in-depth historical overview, tracing the topic of loneliness through various eras, including Antiquity, the Middle Ages, the Renaissance and the Modern Age, before diving into a detailed study of loneliness in the modern world. Continuing the contextual analysis of loneliness, it is worth noting that this state can also be a reflection of the dynamics of social isolation and the feeling of not belonging to a team. So, a person can feel lonely even in a team, if feels a lack of emotional connection with other members of the group. At its most basic level, loneliness symbolizes the absence of romantic or deep personal connections. However, the term is often used in a broader context, covering a diverse range of life experiences and expectations. Although loneliness is often associated with negative emotional states, it can also serve as a mechanism for self-esteem and self-development.

¹ Rivne State Humanitarian University, Rivne 33028 – Ukraine.  <https://orcid.org/0009-0009-3047-9546>. E-mail: lydiasobol0@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p43>



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

It opens up a new dimension of loneliness that sees it as an opportunity for introspection and personal growth. On the other hand, contextual factors, such as cultural norms, socioeconomic status, gender and age, may influence how loneliness is perceived and affects an individual. It is important to consider that the study of loneliness is necessary in the context of the entire breadth of its manifestations. This will not only help to better understand this complex phenomenon but may also provide important guidance for the development of support strategies and interventions aimed at improving the people's quality of life experiencing loneliness.

Quite appropriately, the authors of the study emphasize the need to consider loneliness in a broader historical context. They argue that limiting the analysis of this phenomenon to only the second and third decades of the 21st century may not reflect the full depth of its manifestations. The article emphasizes that the formation of modern philosophy stretched over a considerable period from the beginning of the 20th century, and this was the period when the topic of loneliness first became the subject of active scientific research. The impact of scientific discourse on the understanding of loneliness has been critical, as the philosophers' and other researchers' different views have helped frame the phenomenon as a serious social and individual issue. By analyzing a wider time, the researchers were able to more fully assess how the dynamics of social, cultural and technological change affected the perception and impact of loneliness.

In the days of Antiquity, various concepts regarding loneliness were formed, which were mainly related to the trends of social life and the desire for self-improvement. The first approach to loneliness, which was developed in ancient Greece, considered it a negative phenomenon that leads to a loss of contact with society and neglect of social duties. However, there was an alternative approach, characteristic of Roman philosophy, particularly Stoicism, in which solitude was seen as an opportunity to rest and analyze one's actions and thoughts. In the Middle Ages, under the influence of the spread and establishment of Christianity, the view of loneliness changed significantly. The concept lost its meaning in the context of the two ancient approaches and began to be considered as a way to achieve transcendence and knowledge of God. The Renaissance led to a revival of ancient ideals, including views on solitude. In the 18-19th century, in particular, in the context of such thinkers' philosophy, as Nietzsche, Kierkegaard and Schopenhauer, loneliness began to be defined as a new social category of existence. Schopenhauer claimed that

solitude is a gift for outstanding intellectuals. On the other hand, psychologists of the time, such as Freud, viewed loneliness as a negative phenomenon that needed treatment. Although many historical periods highlighted loneliness in a negative context, there were also those where it was not given importance. If we talk about modern philosophy, it is important to remember that many of its schools were founded not in the 21st, but in the 20th century. And they are characterized by different views on loneliness. Common strands, explored in this context, are anthropocentrism, irrationalism and ambivalence toward science, including philosophical doctrines such as scientism. This reflects the complexity and multifacetedness of the problem of loneliness in the context of different philosophical traditions and periods.

In the first half of the 20th century, the American philosopher J. Powys (1933) approached the problem of loneliness with a new philosophical perspective, formulating his philosophical ideas based on personal experience and logical arguments, rather than on religious beliefs. His main goal was to find the meaning of life, refusing to depend on any institutions, whether religious or secular. Powys saw loneliness as a peculiar condition that is every individual's characteristic, especially the thinker who seeks to find the truth. The importance of the individual's role in the search for truth became a key point in the context of his philosophical thought. In the 21st century, knowledge about loneliness is beginning to be systematized. Scientists have discovered that loneliness can have different forms of manifestation: forced, caused by alienation from society, and voluntary. Modern philosophy also emphasizes the impact of digital technologies on human life, analyzing a difficult question: is a person considered lonely if he communicates with the world exclusively through information technology? The authors' retrospective analysis of the considered theories shows the importance of the problem of loneliness as an object of study in modern philosophy. Loneliness not only encourages philosophical reflection and the search for truth, but also causes many social problems, including depression and suicide.

Scientists emphasize that loneliness attracts the attention not only from philosophers, but also from psychologists, medical professionals and public health care. Their interest is because loneliness affects people in different demographic and geographical contexts and causes challenges in different philosophical directions, in particular in phenomenology, existentialism and philosophy of consciousness. Given its impact on health, defining loneliness as a social determinant of health becomes critically important. Researchers

note that the unique conditions of the 21st century, such as globalization, the digital information revolution, as well as the spread of the COVID-19 pandemic, have contributed to the aggravation of the feeling of loneliness among the population. Existing research shows that it is not the events themselves that are important, but the reactions to them that are of particular importance. Thus, the pandemic itself is not a decisive factor in the context of the prevalence of depression due to loneliness; however, individual perception of this event is important. It is noted that one of the possible ways to solve the problem of reducing the impact of forced loneliness is the wide distribution of philosophical articles, in particular in the mass media, which are aimed at raising awareness and understanding of personal development. Access to online learning is also a significant factor, enabling people to learn how to adapt to situations where they find themselves alone. An additional measure that may be effective in reducing the impact of enforced loneliness is the creation of a supportive social environment that provides support and interaction between people. At the same time, it is important to pay attention to individual needs and develop programs that contribute to the formation of social ties and support psychological well-being.

Modern scientists analyze loneliness not as an isolated phenomenon, but as a potentially effective tool for regulating an individual's mental state, especially in situations where a person freely chooses to be alone for a short period for his development. At the same time, a new perspective on loneliness provides a new conceptual analysis, emphasizing the serious health consequences of this condition, such as increased morbidity and premature mortality. That is, loneliness is more associated with a state of self-alienation, which is exacerbated by the influence of modernization and various social forces, than with scarcity.

In the 21st century, a classification of loneliness was created, which contributes to a deeper understanding of this phenomenon in the modern world. Research in this area has identified three key types of loneliness. The first type is forced loneliness, which arises as a result of the influence of external circumstances and conditions. The individual is forced to be alone due to the impossibility of involvement in the social environment or connection with other people. The second type is alienation from society when an individual feels isolated from social interaction. The lack of deep connections and feelings of separation can lead to feelings of alienation and non-belonging, which can negatively affect an individual's emotional state and mental well-being. The

third type of loneliness is voluntary loneliness when a person consciously chooses to live alone. This type of loneliness can be the result of personal development, the search for self-identification and independence, or it can arise from the rejection of social interaction due to negative experiences of interaction with other people.

This classification of loneliness not only helped in understanding various aspects of this phenomenon, but also defined a new direction of research aimed at establishing the conditions under which loneliness can act as a cause of depression or, on the contrary, as a positive factor. For example, it was found that only voluntary solitude can contribute to positive personality development, which indicates the possibility of independent growth and self-improvement. In addition, research has shown that a transition from forced loneliness and alienation to voluntary loneliness is possible, which indicates the potential for positive changes and strengthening of the individual's psychological state.

The study carefully analyzed the role of the theme of loneliness in different historical periods, including antiquity, the Middle Ages, the Renaissance and modern times. This scientific work made it possible to reveal how the understanding of loneliness has changed over time, which is of great importance for modern dialogue. Focusing attention on the objective factors, contributing to the spread of loneliness in the modern world. can be useful for developing strategies to respond to this problem at the social, cultural and political levels. The introduction of a new view of loneliness in modern philosophy, as well as the demonstration of the relationship between different forms of loneliness and a person's spiritual state, opens wide opportunities for theoretical and practical research of this phenomenon.

REFERENCES

BALAPASHEV, Beken, TURSUNBAYEVA, Aigul and ZHANGALIYEVA, Ainur. The actualization of loneliness in modern philosophy. **Trans/Form/Ação: Unesp Journal of Philosophy**, v. 46, n. 4, p. 25-42, 2023.

POWYS, J. **A philosophy of solitude**. New York: Simon & Schuster, 1933, 233 p.

Received: 21/07/2023

Approved: 01/08/2023

EL INFIERNO DE FRANTZ FANON


Carlos Aguirre Aguirre¹

Resumen: El artículo elabora un estudio exegético de la figura del “Infierno” presente en la obra del psiquiatra martiniqués Frantz Fanon. Dicho tropo se piensa como un elemento medular de la narrativa de *Piel negra, máscaras blancas* que guarda vínculo con las reflexiones acerca de la alienación racista, la epidermis, la mirada y la zona de no-ser. Explorando las distintas modulaciones del “Infierno”, el artículo realiza un desplazamiento que busca argumentar cómo lo infernal del relato de Fanon, más que metáfora, da cuenta de lo “real-vivido” del mundo colonial. En consecuencia, el cuerpo racializado y su experiencia vivida ofrecen una lectura acerca del “Infierno” en clave anafórica y existencial que tensa las gramáticas moderno-hegemónicas acerca de las identidades. Desde este punto de partida, el trabajo discute el problema de la temporalidad ligado con el tenor crítico que en diversos momentos de *Piel negra...* asume la arquitectura infernal del colonialismo narrada por Fanon.

Palabras Clave: Infierno. Frantz Fanon. Zona de no-ser. Cuerpo. Experiencia.

INTRODUCCIÓN

Llama la atención la forma en que el filósofo Lewis Gordon (2015, p. 220) en su trabajo *A través de la zona del no-ser* define la poética del psiquiatra martiniqués Frantz Fanon: “[...] el sufrimiento al que se refiere obtiene su aroma poético de la mitopoética del infierno que ha dominado a muchos escritores occidentales, lo que por ejemplo queda patente en el *Inferno* de Dante Alighieri.” El trabajo de Gordon consiste en un recorrido sobre *Piel negra, máscaras blancas*, escrito por Fanon en 1951 con el título *Ensayo sobre la desalienación del hombre negro*, el cual es una tesis para titularse de

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad Nacional de San Juan (CONICET – UNSJ), San Juan – Argentina.  <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399> Email: aguirreaguirrecarlos@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p49>



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

psiquiatra y que es rechazada viéndose obligado a reformularla. Ese mismo año, previo a su incorporación definitiva en dicho trabajo, el capítulo V de *Piel negra...*, *La experiencia vivida del negro*, aparece en un número especial de la revista *Esprit* titulado *El lamento del negro*, nombre tomado de un texto de Octave Mannoni incluido en ese mismo volumen. Con todo, *Piel negra...* se publica definitivamente en 1952 gracias al interés de Francis Jeanson, filósofo existencialista y estudioso de la obra de Jean-Paul Sartre que no solo prologa contundentemente el estudio de Fanon, sino también sugiere el cambio de su título original.

Ahora bien, siguiendo lo reflexionado por Gordon, nos preguntamos: ¿A qué tipo de infierno hace referencia Fanon? ¿Cuál es la naturaleza del carácter infernal de la poética de *Piel negra...*? En los términos de una exégesis de la experiencia vivida de Fanon, su trabajo se puede definir en la forma de un camino trágico de autodescubrimiento protagonizado por el colonizado negro dentro del mundo del colono blanco. El grillete más dramático de este estudio es el hecho de que lo narrado corresponde a vivencias propias que se le otorgan un estatuto filosófico, histórico, cultural y existencial. Al decir de Robert Bernasconi (2012, p 228), Fanon tematiza el problema de “hablar desde la experiencia” a aquellos cuyas experiencias son muy diferentes y anticipó la necesidad de una explicación teórica acerca de cómo una filosofía existencialista puede continuar hablando más allá de su contexto original. En consecuencia, siendo lo blanco la medida de lo normal, el colonizado negro sufre una desestructuración de su Yo pues no le corresponde funcionar como conciencia abierta al mundo. Aquello supone dos cosas: la sociedad colonial instituye un mundo maniqueo administrado a partir de las facultades fenotípicas de los cuerpos, y el racismo es un problema de índole histórica y no ontológica. Estas dos cuestiones, en la mayoría de los casos, hacen del trabajo de Fanon un examen sobre el decurso de la condición humana en la modernidad que abre un pliegue salteado por sus relatos hegemónicos: para determinados cuerpos la condición humana es un Infierno (con “I” mayúscula).

La tesis de Gordon sobre la mitopoética de Fanon tiene, asimismo, una moldura alegórica que al leer *Piel negra...* se debilita. No es que el Infierno no aparezca por momentos como alegoría. Sin embargo, la escritura acaricia un determinado sufrimiento con el fin de desmenuzar cierto renacer, apenas titilante, desde el cual se revela un Infierno comprimido en una existencia particular y real. Para mostrar esto, Fanon indaga los diversos modos en que el colonizado es subjetivado y acomodado según la norma colonial, obligándolo

a actuar de mala fe. Actuación paradójica y percibida solamente por quien ordena el campo visual, es decir, el hombre blanco. El mismo Fanon actúa sabiendo que el colonizado negro desea alcanzar la blancura, pero siendo aquella un deseo imposible rápidamente se convierte en algo imaginario. El resultado de esto son odios socioafectivos dirigidos hacia sí mismo, mientras, paralelamente, es fijado como “negro” por las miradas de los otros.

1 EXÉGESIS DE UN INFIERNO

Recordemos que el Infierno, como lo poetiza Dante Alighieri en la *Divina Comedia*, es un tránsito hacia el *Purgatorio* organizado en diversos círculos, en total nueve. La excepcionalidad otorgada por Dante a cada uno de los círculos consigue dibujar un sinnúmero de alegorías (gigantes, panteras, linceos, etc.) imposibles de aparecer sin antes haber transitado el descenso hacia la principal de todas: el *Inferno* de penas eternas. Pero, ¿es solo esto lo que dota de un signo infernal a lo narrado por Fanon? ¿Hasta qué punto hay un *ethos* dantesco en la mitopoética del colonizado negro? Para responder a estas interrogantes es necesario advertir que el paralelismo entre Dante y Fanon realizado por Gordon retoma la dimensión existencialista sobre los problemas de la libertad, el Otro y la alienación. Tal comparación se detiene en la alegoría del Infierno que en *Piel negra...* tiene un lugar posterior al esfuerzo hermenéutico del propio Fanon (2015, p. 42) por responder dos preguntas aparentemente contradictorias: “¿Qué quiere el hombre? ¿Qué quiere el hombre negro?” A la gestación de un nuevo humanismo, siguiendo Fanon, le toca vivir una realidad que aniquila toda posible intersubjetividad entre el blanco y el negro. De ahí que las frases con las que abre *Piel negra...* “Los prejuicios raciales... Comprender y amar...” (FANON, 2015, p. 41) sobresalen como esquivas existenciales de una alteridad a la cual se la ha horadado su reclamo por un nuevo humanismo.

Enfrentar una estructura existencial, cultural e histórica donde la conciencia de un determinado sujeto –la del negro– ha sido organizada como digresión y ausencia, como falta y falla, significa encarar valores enquistados en la profundidad de un mundo que legisla a partir de vínculos biológico-racistas. Aquello se puede sintetizar en la siguiente álgebra: el blanco es superior al negro, el negro no es hombre, el hombre solo es blanco, el negro quiere ser blanco o “[...] para el negro no hay más que un destino. Y es blanco.” (FANON, 2015, p. 44). La reconstrucción del trayecto de la existencia negra

parte de estas premisas. Si el otro blanco es trascendente históricamente es solo por el hecho de construir al negro como objeto, en-sí, como cosa: un *no-ser* inerte. Así pues, las posibilidades de la acción y del ejercicio humano son propiedades exclusivas de un conjunto de individuos con el basamento histórico para convertir al colonizado en algo ontológicamente irrelevante e históricamente necesario.

Las dos interrogantes de Fanon antes anotadas escenifican una contradicción montada en un ejercicio que busca desmenuzar la noción de “hombre” desplegada en una temporalidad sujeta al confinamiento racial de los cuerpos. Como “cuerpo” y “conciencia”, “hombre” es también un significante con una facticidad manifiesta y no secundaria del ideal ilustrado de Hombre enquistado en el control racial. Efectivamente preguntarse por el deseo del hombre negro capta lo externo-interno que es el negro para la mirada del Otro colonial: la mirada no se puede ejecutar sin la presencia del observado. Esto es algo que Fanon sabe desde la dialéctica del ser-para-sí y el ser-para-otro esbozada por Sartre en *El ser y la Nada*. Sin embargo, la facticidad reflexionada por Fanon es otra. Para ser precisos, él discute una facticidad histórica cruzada por un vínculo infernal entre cuerpos históricamente determinados y no entre trascendencias ontológicamente proyectadas como lo medita Sartre. Exactamente lo mismo sucede con la interrogación sobre el hombre negro y su deseo: no se trata de depurar o remodelar al “Hombre”, sino de mostrar cómo su mantenimiento y refundación es una operación estéril cuando se sostiene en la alienación racista. Al respecto, Fanon (2015, p. 42) afirma: “Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre.” Algo similar sucede con respecto al cuerpo. En *Los condenados de la tierra* (1961), aclara Fanon, la animalización del cuerpo es algo habitual en la administración colonial. Esta muerte social del cuerpo, su despojo y animalización, cristaliza un “[...] maniqueísmo [que] llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza.” (FANON, 1965, p. 37). Después agrega:

Esa demografía galopante, esas masas histéricas, esos rostros de los que ha desaparecido de toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin cabeza ni cola, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial. (FANON, 1965, p. 37).

El hecho de que el concepto de hombre se haga sentir en una arquitectura infernal del mundo colonial habla del agotamiento de los ideales heredados por la razón moderna. Las interrogantes iniciales de *Piel negra...* no expresan un intento por rescatar algo de lo humano en medio de las “certezas” fundadas por el racismo, sino cristalizan una desilusión existencial cuyo trasfondo es una distancia crítica con la *hybris* del sujeto moderno. Agregarle el significant “hombre” al colonizado negro escenifica, entonces, una intensa paradoja que ya no es solo textual, es también histórica y cultural porque la condición humana del negro es inicialmente motivo de resignación después de haber sido lanzado a un mundo detenido y fatigante. Pero la cuestión es cómo, con todo, ha sido posible la experiencia del Infierno en su magnitud histórica y real – ya no alegórica – para alguien al que se le ha negado posibilidad de experiencia por la consumación del dictamen ficticio de razas superiores e inferiores. En sentido estricto, Fanon batalla contra este artificio intentando escenificar el horror de verse negro con los ojos de un Otro que respira un idealismo omnipotente y desentendido de la historia colonial.

Fanon, en consecuencia, imagina y construye la alegoría mencionada por Gordon, la del Infierno, como tropo dramático de una narración propia de la existencia negra en el mundo blanco. Con esto, el Infierno se convierte en vertebra de una estrategia retórica dentro de un realismo visionario (SEKYI-OUT, 2011, p. 57) donde lo infernal es accesible solo si antes se transita por el cuerpo, la experiencia y el quiebre ontológico del colonizado. En otras palabras, lo infernal es ineludible para la praxis crítica en un contexto de cierre epistémico casi absoluto. Escribe Fanon (2015, p. 42): “Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos.” Definir a la zona de no-ser en la forma de un Infierno modela un tropo que, al decir de Roman Jakobson (2008, p. 102), vuelve “[...] al objeto más sensible y nos ayuda a verlo.” En consecuencia, la relación de la zona de no-ser con un orden infernal se trama dentro de la escritura gracias a una inclinación poética y textual en la cual narrar la experiencia vivida no solo despliega una fenomenología *otra*, sino también un relato duradero de lo que (no)vive y lo aún no vivido: un camino donde el colonizado intenta desmenuzar psicológica y existencialmente las causa de su condena histórica y corporal quebrando las metafísicas raciales instituidas como absolutos.

2 DES-ALEGORÍAS INFERNALES: ENTRE CÉSAIRE Y SARTRE

La cadencia del relato de Fanon es el ritmo que asume el Infierno, el compás del tropo mismo; de su trama y tragedia. Es decir, las fauces abiertas del Infierno no como algo recóndito ni anquilosado en las metáforas de la cultura cristiana, sino en su forma cotidiana, moral y civilizatoria, la cual sigue operando como prohibición, pues el colonizado, desde la perspectiva de nuestro autor, ha vivido una despersonalización de su Yo asumida como lo real-verdadero, en su poder histórico y cultural, al punto tal de que las relaciones sociales se han epidermizado-interiorizado. A partir de esto, la zona de no-ser cristaliza un pliegue significativo en el argumento desde el que se desprenden diversas discusiones: la imposibilidad de una (auto)representación ontológica del colonizado negro, el acceso a una zona indeterminación emergente donde se traza un existencialismo liberador y anticolonial, y el quiebre de la temporalidad estática articulada por el racismo anti-negro. De su sentencia sobre la zona de no-ser como “región extraordinariamente estéril y árida” Fanon coloca a la condena de su propio cuerpo como una historia sobre las formas de conciencia asumidas y asimiladas por el colonizado.

Develar el secreto vínculo de una conciencia sitiada por las representaciones del bestiario colonial con la alienación tramada por Occidente engloba una perturbación anímica encaminada por sacudir al cuerpo y transformarlo en una “zona” de acceso a esa esterilidad y aridez propia del no-ser. Para esto, el trayecto de Fanon es similar al de Aimé Césaire en su *Cuaderno de un retorno al país natal*, solo que el foco literario y poético en *Piel negra...* tiene la particularidad de poner en crisis las formas de internalización de la alienación racista, más que, como lo construye Césaire, simbolizar un camino de retorno a partir del cual el colonizado se reconoce en vínculo directo con la fuerza de lo natural-antillano. De acuerdo con Christopher L. Miller (2008, p. 337), el asunto de la aculturación en el *Cuaderno...* se enfrenta gracias a la proyección de una conciencia desbordada en un estado “[...] superior y más oscuro, un ‘gran agujero negro’ que contiene más misterios.” Aquí el Infierno, por un lado, conjura una radiografía apesadumbrada Fort-de-France que arrastra signos visibles y testimonios enmarañados dentro de la fractura asumida por la existencia de un hablante poético – Césaire – que se levanta afectado por los siglos de explotación colonial, y, por otro, organiza un descenso que gravita en el anuncio de un cataclismo cultural cuyo grosor afirmativo se sintetiza en la invención de nuevos neologismos.

Ambos pliegues, el *Infierno-ciudad* y el *Infierno-descenso*, hablan de una intensidad poética no subastada por Césaire ante el intento de ofrecer certezas sobre una descolonización política. Al contrario, aparecen en tanto estrategias de sentido capaces de escenificar una aridez infernal que no deja de ser política e histórica. Ante esto, el tropo tiene una cualidad performática y un índice oculto de significación cultural direccionada por sustituir a la rigurosidad histórica por el empleo de una referencia –el Infierno– intensa, dramática y trágica en la ilusoria realidad de un cuerpo que no vive. “Llegada a la cumbre de su ascensión, la alegría revienta como una nube. Los cantos no cesan, sino que ruedan ahora inquietos y pesados por los valles del miedo, los túneles de la angustia y los fuegos del infierno”, escribe Césaire (1969, p. 39) en el primer movimiento de su *Cuaderno*.... El Infierno descrito es un conocimiento fácticamente identificable en la atmósfera de la ciudad. Al hablar de un temor y una angustia que no cesan de engranarse en un autoexamen dramático del colonizado negro, las afirmaciones del *Cuaderno*... bifurcan el monólogo del poema chocando consigo mismo, con la ciudad y con el deseo de ser otro, todo con el fin de perseguir aquello menoscabado por la Historia: el Infierno colonial.

La desidia metropolitana personificada en la muerte de las cabañas y en la insalubridad de los pueblos que crecieron alrededor de las plantaciones de azúcar forjan una reflexión laberíntica sobre la materia poética de una conciencia que no encuentra un crecimiento propio –de ahí su drama–, sino que halla en el Infierno la materia simbólica de una autorreflexión sostenida en todo aquello que se vuelve enemigo del tutelaje metropolitano: la palabra del poeta antillano. Esto es crucial para manifestar “[...] la degradación física y la fealdad moral resultante de tres siglos de negligencia colonial.” (ARNOLD, 2013, p. xii). Así lo demuestra una ciudad sitiada de múltiples contradicciones albergadas en el diario vivir de una muchedumbre “[...] desolada bajo el sol, sin participar en nada de lo que se expresa.” (CÉSAIRE, 1969, p. 27). Son esas razones por las cuales el trayecto del hablante va de lo introspectivo a lo colectivo, de lo individual a lo comunitario, del desgaste de su cuerpo a la afirmación profética de su enraizamiento con el *país natal*.

Conjurar un Infierno cuya relevancia es la metamorfosis del hablante es un ejercicio surgido al calor de una creencia declarada: el Infierno, más que metáfora, más que una alegoría, es el aquí y ahora real-vivido. Esto no significa aceptar una moldura metafísica del Infierno, sino encarar un ejercicio poético que lo despoja de su forma eximia y alegórica en beneficio de una

territorialización productiva y creadora fundada en la inmediatez de vivir lo infernal del mundo colonial. En este plano, modular un Infierno terrenal es también señalar su desrealización, como si en los confines de algo declarado eterno se ocultara la tarea de asimilarlo, pues lo contrario sería negar la parálisis ética fundada por el racismo moderno. “Islas anilladas, única carena hermosa / Y te acaricio con mis manos de océano. Y te hago virar con mis palabras alisias. Y te Lamo con mi lengua de algas. / Y te azoto lejos de la piratería. / ¡Oh muerte tu palude pastoso! / ¡Naufragio tu infierno de pecios! ¡Acepto!” (CÉSAIRE, 1969, p. 111). Es acertado notar cómo estos versos del último movimiento del *Cuaderno*... hacen de la experimentación poética una zona donde la experiencia infernal se vuelve irrepresentable. Así, la lengua inventa y se inventa en una sospecha acerca de que el Infierno es algo digno de abrazar y aceptar en un ritmo irrefrenable de identificación y mímesis con la naturaleza para, de alguna forma, desengañarse de la cultura occidental.

El Infierno se convierte en uno de los mitos más resistentes dentro de las radiografías sobre la alienación colonial realizadas por Césaire y Fanon. La zona de no-ser de Fanon y el trayecto del hablante del *Cuaderno*... de Césaire fisuran la esencia metafórica del Infierno cuando le imparten una materialidad que intercepta al relato con el fin de trastocar la opacidad de esos fragmentos racistas que hacen al decir, al mundo y a la experiencia. Esa “zona” enunciada por Fanon, al igual que el final del *Cuaderno*..., reformulan la experiencia, haciendo variar las representaciones tanto de lo narrado como de lo que se intenta desarticular. Si el Infierno es una figura asediada de negatividad, en la que su condición incompleta y moral viaja cifrándose dentro del problema advertido por Fanon – el racismo anti-negro –, su materialidad descubre algo que estaba ahí, latiendo como un fuego vivo y aún no descubierto. Ante la imposibilidad del colonizado de descender ahora es posible comprender que la experiencia infernal es áspera e irrepresentable si en ella se busca un ser-negro, operación que se subvierte si, por el contrario, el cuerpo se suspende en el doble narcisismo de lo “blanco” y lo “negro”.

Ante esta situación, Fanon resignifica lo que Garcin, personaje de la obra de Sartre *A puerta cerrada* (1983, p. 186), dice finalmente: “[...] el infierno son los otros.” A diferencia de Césaire, Fanon intenta con esto abrir un hueco dentro de la segmentación fenotípica con la que hasta entonces se ha pensado el reparto colonial. Conviene aclarar, no obstante, que se trata de un ejercicio que dota de legibilidad a las cuestiones del Otro y la mirada. Si para Sartre “[...] el colonizado se mira a sí mismo con la mirada que el

colonizador hace pesar sobre él.” (VASALLO, 2010, p. 60), Fanon hace del grito de Garcin la moldura epistemológico-textual de ese ineludible tránsito infernal donde inclusive la negritud de Césaire resulta puesta en cuestión. El fluir de la conciencia rehúye de todo solipsismo trascendental cuando detecta cómo la temporalidad en el colonialismo resulta ser un enclave de espejismos ontológicos que ahogan la anticipación de un vínculo no infernal entre el colonizado y el Otro blanco. El acontecimiento infernal ya no es pensado aquí como un referente ilustrativo de esa rampa despojada y árida que es la zona de no-ser —es decir, en tanto alegoría—, sino como lo real-vivido dentro de una experiencia habitada por esquemas, concentraciones y administraciones que no habían sido narradas porque no han sido experimentadas.

Bajo lo anterior, se advierte un giro decisivo dentro de la experiencia desde “lo que se ve” con un marcado desdén por las verdades que subliman el proceso de epidermización. Frustrada la representación del colonizado en la clave ontológica —un ser-negro—, el racismo es reflexionado en su densidad histórica y cultural, y también como un proceso donde al cuerpo no-blanco se le expropia su fuerza interrogativa por medio de una interiorización de una segmentación que redirecciona el actuar de la conciencia en el mundo. El cuerpo, en consecuencia, teje una proyección retroactiva, viéndose a sí mismo como lo que no *es* y/o deseando ser el Otro trastornando toda comunión afable con lo circundante. Frente a esto, la epidermización funda una mirada codificada en el interior del cuerpo a la cual se responde, ya sea por servilismo, asimilación u odio contra sí, mientras que la piel se convierte en el rector principal de la partición racial.

Escribe Fanon (2015, p. 45) que: “Consideramos que, por el hecho de la presentación de las razas blanca y negra, se ha apelmazado un *complexus* psicoexistencial. Mediante el análisis, nosotros apuntamos a su destrucción.” A medida que el relato toma ritmo, el Infierno conjuga el rechazo a una compensación reparatoria surgida a partir de la reproducción histórica del doble narcisismo. En ese plano, se palpa un rasgo que resulta determinante en la narración, el cual se vincula con estar desprovisto de certezas sobre ese Infierno que perdura en las miradas de los otros. Sin duda, la insistencia de que la escritura se haga cargo de la experiencia conlleva a que ésta última esté desprovista de forma precisas, incluso cuando el Infierno asume por momentos un sentido acabado en el relato. “Pero hay algo que parece ya definitivo: el infierno no es un lugar, sino un estado, una situación.” (MINOIS, 2005, p. 465). Esta transfiguración histórica y literaria del Infierno señalada por George

Minois marca un tránsito: de ser un dispositivo de la cultura cristiana-teológica pasa a convertirse en un estado de situación; un “vivir” derramado en todas las retículas del mundo moderno. Algo parecido a la descripción de Fanon (1965, p. 92) sobre la violencia de la ciudad colonial en *Los condenados...*:

El don de sí, el desprecio de toda preocupación que no sea colectiva, crean una moral nacional que reconforta al hombre, le da confianza en el destino del mundo y desarma a los observadores más reticentes. Creemos, sin embargo, que semejante esfuerzo no podrá prolongarse largo tiempo a ese ritmo infernal.

Frente a la prolongación de este “ritmo infernal” enquistado en la temporalidad del mundo moderno, *Piel negra...* intenta trabajar sobre las estructuras culturales y psicoafectivas que organizan la montura específica del Infierno colonial. De acá se deriva el lenguaje, la experiencia, la psicopatología del negro y la temporalidad prospectiva pregonada por Fanon; cuestiones analizadas transitando por el cuerpo racializado y su anquilosamiento. Eventualmente la lectura de Fanon sobre el lenguaje se distancia de la reflexión de Sartre acerca del ser-para-otro, por lo menos en relación al problema del cuerpo-visto por el Otro colonial. A lo largo de su discusión, la textura del Infierno se exterioriza en el lenguaje, la cultura y la psicopatología, es decir, deja de ser una huella cautiva del inconsciente del colonizado y pasa a convertirse en la arquitectura del vínculo racial. Asimismo, y haciéndose eco implícito de la idea sartreana de que “el infierno son los otros”, Fanon muestra cómo la experiencia de “ser visto” se ve afectada por un entramado entre lenguaje y mirada con el poder de paralizar la constitución del ser-para-otro del cuerpo racializado.

Cada uno de los términos con los que Sartre reflexiona el ser-para-otro –trascendencia, conciencia, facticidad, mirada, etc.– hacen a la experiencia de “ser visto” una presencia originaria del Yo con el poder de alienar-objetivar. En esta clave, son los vínculos interpersonales los que articulan una dialéctica cruzada por una lucha entre conciencias práctico-perceptuales: cuando el Otro me mira, me aliena y objetiva como trascendencia-trascendida; cuando miro al Otro, dirijo mi atención hacia él y lo convierto en un “en-sí” dentro del decurso de una mirada que merodea su cuerpo. En consecuencia, soy para con el Otro en tanto que este último constituye lo mirado y el campo práctico de mis acciones extracorporales, y soy “para-otro” en la medida que devengo ser-mirado por ese Otro frente al cual subasto mi libertad.

Volviendo al argumento de Fanon, su exposición sobre el lenguaje comienza desarticulando esa dialéctica donde los roles “sujeto que mira” y “ser mirado” se intercambian. Es Simone de Beauvoir (1963, p. 25) quien sintetiza la función de tal intercambio al decir que: “[...] los actos con los cuales [el Otro] intenta apoderarse nuevamente de su ser le plasman un nuevo rostro que el prójimo ve y que de nuevo se le escapa: se trata de un proceso que no desemboca en una síntesis definitiva.” Sin embargo, detenerse en la montura histórica y cultural del lenguaje colonial supone detectar un sentido de agresión y parálisis que hace del torniquete dialéctico subrayado por De Beauvoir algo intensificado y a la vez suspendido, ya que, por un lado, la firmeza de una libertad existencialista es algo adosado en una temporalidad no-detenida, a diferencia del *tempo* colonial donde la proyección prospectiva del cuerpo negro es anulada, y, por otro, la inviabilidad de una *Aufheben* hegeliana se da, no por una pugna entre libertades adyacentes a conciencias trascendentes sino, por una fijación del cuerpo dentro de un esquema racista establecido a priori extendido hacia la cultura y el lenguaje, impidiendo, así, el cambio de lugar (de “sujeto que mira” a “ser mirado”, y viceversa).

No resulta menor cómo Fanon engarza el fenómeno del lenguaje con la cuestión del “para-otro”: “Otorgamos una importancia fundamental al fenómeno del lenguaje. Por eso creemos que este estudio, que puede entregarnos uno de los elementos para la comprensión de la dimensión *para el otro* del hombre de color, es necesario. Entendiendo que hablar es existir absolutamente para el otro.” (FANON, 2015, p. 49). Si hablar es existir absolutamente para los otros, el lenguaje no solo es sintaxis y un conjunto de códigos sígnicos, es también carne: se hace cuerpo y así opera en el mundo. Sin tonicidad existencial –un no-ser–, el cuerpo racializado se encuentra estriado por la lengua metropolitana, al punto tal de imitarla, travistiendo así su propio deseo en un “falso deseo” establecido en imágenes desfiguradas. Frente a esto, ¿qué relación directa guarda el Infierno de la zona de no-ser con la lengua colonial? La lengua representa un dispositivo de subjetivación que acompaña a un proyecto civilizatorio donde la temporalidad activa del colonizado se empantana en un montaje infernal circunscrito en la ciudad y lo circundante del mundo blanco. El problema reside en que el Otro no es una presencia armónica ni mucho menos la caldera de una intersubjetividad por venir. Es, en cambio, la cristalización de una civilización entera que vuelve a la presencia del colonizado una paradoja: ausente del mundo en tanto que es no-humano e integrado como un sujeto atascado en lo inimaginable e inexpresable de una montura existencial capaz de convertir al Infierno en algo terrenal.

En *La divina comedia* Dante sitúa a los ladrones en la séptima fosa del octavo círculo del *Inferno*. Por entonces, los ladrones son los condenados por desear los bienes ajenos, entre los que podemos situar la lengua. Al decir de Minois (2005, p. 215), “[...] no son más que sombras mordidas por las serpientes, que se arrastran como hacían ellos ocultándose; pero aún: como los ladrones no distinguían en vida lo mío de lo tuyo, ahora son intercambiables y pasan indistintamente del yo al tú, metamorfoseándose sin cesar.” Esta transformación del yo al tú detectada por Minois en el *Inferno* puede leerse dentro de los órdenes tensados por la lengua colonial subrayados por Fanon, considerando, ante todo, que: “Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización.” (FANON, 2015, p. 49). Ante la decisión de no narrar el drama de la lengua desde los contornos exteriores de la cultura moderna colonial, Fanon avanza con un ritmo sincopado advirtiendo los riesgos que significa referirse al lenguaje sin indagar la porosidad e inestabilidad de la ciudad.

En este sentido, podemos entrever cómo la imagen antes advertida por Minois acerca de la séptima fosa deja de tener un sentido alegórico para dotar de ilación al modo inestable de una escritura que no solo piensa el espacio y el tiempo infernal tejido en el presente colonial, sino también la radiografía de sentidos escenificados en la lengua y el cuerpo. Siguiendo este camino, comprender la experiencia infernal desde un sobrevuelo sobre la ciudad y el cuerpo hace palpitar un gesto de robo: el colonizado desea la lengua del Otro, la subtrae y la deforma. Al igual que los condenados de la séptima fosa, el cuerpo se encuentra preso de un deseo en el que no hay alivio, incluso *hablando* la lengua expropiada. Buscando una fraternidad imaginaria, es decir, esa metamorfosis del yo al tú como apunta Minois, el colonizado se rige por una semántica calculada que no tiene nada de fraterno ni mucho menos una asimilación plena de los sentidos que porta la lengua. Esta codificación rígida de la lengua se comprueba, por ejemplo, en la atmosfera de la ciudad a la que arriba el negro antillano que fue a Francia. Citamos a Fanon en extenso:

Ya no comprende el dialecto, habla de la ópera, que quizá sólo haya atisbado a lo lejos pero, sobre todo, adopta una actitud crítica frente a sus compatriotas. Ante el más mínimo acontecimiento, se comporta como un excéntrico. Él es el que sabe. Se revela en su lenguaje. En la Savane, donde se reúnen los jóvenes de Fort-de France, el espectáculo es significativo: enseguida se le da la palabra al desembarcado [...] Imaginad un espacio de doscientos metros de largo por cuarenta de ancho, limitado lateralmente por tamarindos carcomidos, arriba por el inmenso monumento a los

mueritos, la patria agradecida a sus hijos, abajo por el Hotel Central; un espacio torturado de pavimento desigual, con cantos que ruedan bajo los pies y, encerrados entre todo eso, subiendo y bajando, trescientos o cuatrocientos jóvenes que se abordan, se toman, no, no se toman nunca, se abandonan. (FANON, 2015, p. 53-54).

La “extraneidad”, el Otro blanco, se teje e instala en una relación verbal articulada por el no-blanco que, tanto consciente como inconscientemente, instituye una civilización y una sintaxis que se le escapa y que también se hunde en él, lo acoge, hasta el fondo de un Yo que finalmente es rechazado, porque la historia lo entrega a un lugar de pasividad frente a una lengua que viene de un mundo exterior solo posible de ser vivido como invasión y asimilación incompleta. De tal manera, se detecta un “descenso” hacia una serie jerarquizada de los niveles lingüístico- raciales que garantizan una experiencia infernal vivida como mundaneidad caótica, en tanto espacio fenoménico ordenador de trampas, ilusiones, esquemas y sintagmas que frenan la co-existencia del cuerpo con lo extracorporal. La locución, entonces, se seca, lesiona y parodia, al punto tal de “[...] que el negro quiere hablar francés porque es la llave capaz de abrirle las puertas que, todavía hace cincuenta años, le estaban prohibidas.” (FANON, 2015, p. 62).

3 INFIERNO, LUZ Y LA LIBREA (PERDIDA) DEL NEGRO

Volvamos, pues, a esa capa del “descenso infernal” propia del (des) encuentro del negro colonizado con el mundo blanco. Ya sea, como lo hemos descrito, que la mirada atenúe el no-ser o bien que la experiencia vivida refleje el organigrama binario de los cuerpos, Fanon muestra cómo las asignaciones de color erosionan el equilibrio fenomenológico del cuerpo con el mundo. En otras palabras, los cuerpos no son arrojados al mundo todos por igual. La fenomenología cuerpo-mundo, por lo menos en lo que se refiere al negro colonizado no es lo mismo que la experiencia vivida. Hay un aspecto que separa la fenomenología clásica de la experiencia vivida del negro: el sentido histórico de la raza. Si esta constituye el resorte fundamental de la despersonalización del cuerpo, entonces no hay que entenderla en un sentido esquemático y rígido, sino en un examen que parte de su carácter ambivalente. El despliegue del cuerpo acontece en un orden diferenciado – “blanco” y “negro” – donde lo histórico prima por sobre lo ontológico, dando cuenta así de la parálisis de la

acción y, como consecuencia, de la planificación de un tiempo detenido antes del arrojamiento del sujeto racializado.

El mundo blanco construye una reproducción sistémica de su propia imagen, tanto en los pliegues lingüísticos (como anotamos), como en los culturales, históricos y existenciales. Entonces, es un tiempo malgastado y fragmentario el que administra la experiencia vivida. Retrotraerse a los vaivenes de su propia conciencia es una estrategia conducida por pesquisar las modalidades del Infierno en sus vínculos con la mirada, la luz y *lo blanco*. En este sentido, la organización del texto –la experiencia vivida e infernal– no se disuelve en lo poético (la aparición del significante “Infierno”) ni éste en la reflexión crítica sobre el racismo. Por el contrario, la urdimbre semiótico-existencial construida por nuestro autor revela que nada se puede decir del cuerpo, del lenguaje y de la mirada que no presuponga la arquitectura histórica de ese Infierno terrenal.

“Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos”, escribe Fanon (2015, p. 111). Tal movimiento es paradójico y revelador: convertir al objeto que enuncia (el cuerpo fijado como cosa) en “objeto” de la reflexión. Siguiendo a John E. Drabinski (2016, p. 575), si el cuerpo es memoria, así como el cuerpo es vida, desde el paisaje hasta la intimidad del deseo (o su fracaso), aquel es inconcebible por fuera de la abyección de la mirada colonial. Esto último porque la organización del campo visual y el arrojamiento está preconfigurado por el grito de un niño blanco asustado que le dice a su madre al ver Fanon (2015, p. 42): “‘¡Sucio *negro*’ o, simplemente, ‘¡Mira, un *negro*!’” En consecuencia, la conciencia se muestra como un campo histórico en el que la presencia de un simple grito sintetiza toda la historia colonial. La narración, de aquí en más, es la de *La experiencia vivida del negro*; una experiencia poblada de escisiones y superficies luminosas que hacen del camino una ordalía trágica de la existencia colonial.

La materialidad del grito del niño asume profundidad en lo que Sylvia Wynter (2015, p. 346) explica a la manera de una disyuntiva entre Fanon y su propio cuerpo; donde, en un primer momento, el cuerpo es observado cómo lo ve la conciencia normativa propia del blanco y se encuentra a sí mismo hecho pedazos a consecuencia de “[...] los propios términos a los que dicha conciencia los somete.” En los instantes donde toma conciencia de que los únicos “ojos verdaderos” son los del blanco, el fuego infernal crepita en el

cuerpo como una mirada calcinante –una luz que recorre la oscuridad– capaz de cincelar una “fealdad” que trastoca sorpresivamente a Fanon (2015, p. 114):

Por todas partes el blanco, desde lo alto el cielo se arranca el ombligo, la tierra cruje bajo mis pies y un canto blanco, blanco. Toda esta blancura que me calcina...

Me siento al lado del fuego y descubro mi librea. No la había visto. Es efectivamente fea. Me paro porque, ¿quién me dirá que es la belleza?

¿Dónde meterme ahora? Yo notaba que de las innumerables dispersiones de mi ser subía un flujo fácilmente reconocible. Iba a encolerizarme. Hacía tiempo que el fuego se había apagado y de nuevo el *negro* temblaba.

— Mira, qué *negro* tan hermoso...

— ¡El hermoso *negro* le manda a la mierda, señora!

La mirada se despliega en la superficie luminosa de un fuego infernal que impacta en la presencia de la carne. Asimismo, la gramática de este fuego tiene otro giro en la experiencia: el tropiezo abismal del cuerpo en la hermenéutica racista que organiza a la alteridad en el campo visual. Entonces, “mirada” y “luminosidad” guardan una semejanza secreta, una contigüidad que por momentos se extingue y en otros se rehace, que crea un mundo simbólico e histórico que impide conformar una red afectiva entre el sujeto y el campo visual, y sí, por el contrario, una hostilidad que se presta a la ejecución de una historicidad del odio por medio del binarismo racial.

A propósito de esto último, Fanon recurre a la analogía “Negro = Feo” para testificar no solo el poder de un maniqueísmo delirante, el cual según Homi Bhabha (2002, p. 63) es puesto en cuestión mediante una “performance de autoimágenes”, sino también de qué forma el cuerpo es convertido en el reverso negativo de lo “Blanco = Bello”. Empero, “feo” o “hermoso”, el cuerpo es visto, ordenado y administrado en un espacio donde la entereza del binarismo cromático se vuelve nociva y fantasmática. Esto toma la forma de un lugar en el que “[...] ningún sujeto puede ocupar singularmente o con fijeza, y en consecuencia permite el sueño de la inversión de papeles.” (BHABHA, 2002, p. 65). Bajo esta lectura, el Otro colonial es terror, infierno, verdad, mirada y aquello que constituye al cuerpo racializado: un Otro que mira con una viscosidad peligrosa y artífice de ese presente detenido e hinchado. En este movimiento perpetuo, el descenso es el único acceso a una (auto)reflexión cuyo sentido no está recogido por el embrión fenomenológico del “arroyo” y la

Alétheia, sino se encuentra revestido por un deseo imposible configurado por la instrumentalidad de los significantes histórico-raciales.

Lo primero es la postergación del deseo existencialista del “hacerse a sí mismo”, cuestión que en palabras de Nigel C. Gibson (2003, p. 29-28) significa, “[...] ‘volver’ al momento de la certeza que precede al deseo.” Con esto, hay un retraso estratégico del deseo direccionado por quebrar su inercia ontológica. Si el negro solo *es* en relación a la mirada ajena – mirada asumida como “propia” por medio de la alienación –, el desarrollo de la experiencia exige una incesante transformación histórica de toda intención “pura” y una ruptura radical con la suspensión de la emoción y el sentir que demanda la práctica fenomenológica. En este acto se palpa una direccionalidad “fenomenológica” *otra*, como también un encadenamiento de lo infernal en la forma de lo inesquivablemente histórico de la experiencia, porque la intencionalidad del cuerpo racializado, siguiendo a Fanon, no se dirige hacia el develamiento del sentido fenoménico de las cosas, sino hacia la instrumentalidad racial de los significantes históricos que cosifican al cuerpo.

Sobre lo segundo, el tema de los significantes histórico-raciales, Walter Mignolo desarrolla una lectura sugerente acerca del paradigma de la racionalidad/modernidad que cruza a la fenomenología husserliana. Pese a sus desplazamientos y resignificaciones, la fenomenología de Edmund Husserl postula, por un lado,

[...] desprenderse del mundo de la vida, reconociendo, por otro lado, que el mundo de la vida en el que están sumergidos continúa existiendo. Este paso es necesario, aunque pueda parecer paradójico a la investigación de la “correlación trascendental entre el mundo y la conciencia del mundo”. (MIGNOLO, 2021, p. 472-473).

Nada en la experiencia fenomenológica puede revelarse sin seguir una “actitud natural” de suspensión y orientación hacia los *existenciaros* que pueblan el mundo, con el fin de no solo detectar sus organizaciones, serialidades y estructuras en vínculo con la conciencia arrojada, sino también subvertir el dualismo cartesiano entre *yo* del *cogito* y las cosas, consideradas estas últimas, por definición, como exteriores. El relato de una conciencia desdichada y prisionera del poder colonial diagrama, al contrario, una experiencia que asume la intencionalidad truncada que resulta prescrita de lo que Husserl llama “actitud natural”, pues, en el plano de la experiencia vivida del negro, se habla de una experiencia *en situación* propia de un sujeto marcado

de antemano; es decir, producido, corregido y aprehendido históricamente en los términos de una inhumanidad que no puede asumir la representación de un “ser-ahí”.

Tal problema hace de lo histórico-racial un esquema corporal a partir del cual se erige una “acción” aniquilante en la que las representaciones asumen el velo de un infierno, por lo menos en lo que se refiere a las estereotipaciones del colonizado. Es fundamentalmente la luz y el fuego aquellos resortes argumentales que tallan a un infierno real-vivido, y no metafórico, ya que el tiempo y el espacio de la escena colonial narrada por Fanon contiene y explora un dualismo en el que “luz” y “oscuridad” simbolizan grados de humanidad. No hay momento en que la “luz” no represente, contrario al lugar simbólico de le asignaba la geometría ilustrada de la razón moderna, un horizonte de sentido convertido en tránsito y calvario; en sitial estratégico de un campo que no se abre al tiempo ya que detiene el desarrollo de una determinada experiencia y de su *tempo*. Por el mero hecho de estar presente en un espacio “vivido” en el que prima la presencia de imágenes que surten valores humanamente diferenciales, el cuerpo racializado merodea como lo socialmente muerto en medio de una lucha entre el principio del Bien y el principio del Mal, o entre polaridades cromáticas que vigilan el desplazamiento de todos los cuerpos. De ahí que la “luz” configura el campo la intencionalidad de alguien que se describe como “objeto en medio de otros objetos” dentro de una cultura etnocéntrica.

Cuando, por el contrario, el cuerpo avanza hacia la tematización de la epidermis, la narración encara el campo operacional histórico-existencial del Infierno, en tanto que, por fuera de sus propiedades metafóricas, asume un carácter *anafórico*. La *anáfora*, escribe Adriana Arpini (2021, p. 88), “[...] permite recuperar en el texto escrito los textos ausentes, abriendo en volumen las unidades semánticas de la cadena lingüística y poniéndolas en relación con las infinitas prácticas translingüísticas.” A partir de acá se reconoce la trama previa de la producción del signo y del texto: el Infierno no puede ser medido sin su concomitancia con la zona de no-ser, y esta última sin su estrecho vínculo con la parálisis de la “acción” del sujeto enunciante, es decir, del cuerpo fijado. Es así que la epidermis tejida por medio de un esquema epidérmico-racial (diferente al anterior esquema histórico-racial) es un punto de inflexión en la narración de la experiencia por el hecho de que ahí gana terreno el efecto textual y crítico del Infierno enunciado en los inicios de *Piel negra...*

En la escritura, “[...] la palabra no es un punto, un sentido fijo, sino un cruce de superficies textuales; esto es, un diálogo entre el escritor, el destinatario y el con-texto cultural anterior y/o actual.” (ARPINI, 2021, p. 88). Siguiendo esto, las superficies textuales de la experiencia vivida constituyen el con-texto de la locución bajo la vigilancia cultural de la cultura occidental y sus discursos civilizatorios. Es acá donde el efecto del esquema histórico-racial no es ser un mero agregado de la categoría de esquema-corporal de Maurice Merleau-Ponty, sino su debacle, entendiendo que la intersubjetividad del vínculo “cuerpo-mundo” se torna imposible, pues los estereotipos sobre “lo negro” ocupa un lugar que sumerge al cuerpo en un bestiario que frena cualquier posibilidad de una existencia auténtica, siendo, asimismo, un “esquema” que recibe ese con-texto anterior: las bestializaciones del colonizado. Estabilizado el cuerpo, Fanon, dijimos, agrega un esquema epidérmico-racial que constituye la unidad práctica y axiológica del Infierno. La conciencia, en consecuencia, camina al vaivén de un tiempo detenido, quizá algo que recurrentemente se piensa como un movimiento paradójico, ya que si el cuerpo es fijado, ¿cómo es que la reflexión vivida avanza? La estrategia de Fanon no consiste acá en poseer a la experiencia tal y como aparece, sino en tejer su propia experiencia en un contexto donde las posibilidades del ejercicio epistemológico crítico son casi nulas.

Sin embargo, aunque autor de su presencia y espectador de su propio abismo, el cuerpo no puede ordenar el campo de la relación conciencia-mundo conforme a su ley, sino en base a la ley del Otro, en la cual el sentido de lo humano, en tanto legislador del mundo colonial en el que se teje la experiencia, es restrictivo en las intervenciones que autoriza. De ahí que la estrategia de Fanon es situarse en las contradicciones de su propia conciencia luego de examinar la configuración de una desgracia corporal instituida por la Historia (con “H” mayúscula). El Infierno no cesa de metamorfosis precisamente porque confirma los prejuicios de color que sostienen un sistema de referencias donde lo blanco es “luz”, “belleza” y “norma”, es decir, ese fuego infernal en el que Fanon descubre una librea que creía perdida.

Así, el hilo conductor del relato es un dinamismo instintivo-(des) afectivo que tiene como base el efecto de la epidermización a través de todos los rasgos planificados por el significante “Infierno”. Entonces, si la epidermis es el censor cultural e histórico de la caída existencial del cuerpo, no resulta menor que esta controle la estructura misma del relato con el fin de localizar, aunque sea momentáneamente, la imagen de un cuerpo condenado. En

realidad, la epidermis no se puede entender sin la sociogenia planteada por Fanon y ejecutada durante toda su obra, aunque con mayor grado en la experiencia vivida. La interiorización de las opresiones económicas e históricas, sugiere nuestro autor, se traman en la piel al componer la unidad básica por la cual se asignan las identidades raciales. Enraizada en el color, la epidermis funciona como una melamina calcinante que conduce esa historicidad que intenta subvertir el cuerpo. “Ese día, desorientado, incapaz de estar fuera con el otro, el blanco, que implacable me aprisionaba, me fui lejos de mi ser-ahí, muy lejos, me constituí objeto”, narra Fanon (2015, p. 113). Cada vez más, el Infierno se monta en la serie de aberraciones psicoafectivas, en las que, acordando con Nelson Maldonado-Torres (2015, p. 300), existen estratos de engaños e ignorancia que se asemejan, “[...] no a un mítico espacio en el que reina la ignorancia, sino un verdadero infierno multiestratificado.” Ello implica que el Infierno no son solamente los otros, al decir de Sartre, sino también la moldura existencial, cultura e histórica de la epidermis, siendo, asimismo, no metáfora, sino aquello que confirma los prejuicios raciales de la modernidad y lo que formaliza la estratificación colonial.

CONSIDERACIONES FINALES

Estéril y árida, la zona de no-ser pareciera inadecuada a lo que “deber ser” la experiencia. Sin embargo, la carga que imprime dentro del trayecto infernal al que alude Fanon es la de sortear los impases de los moldes coloniales; específicamente detenerse en la falsa rigidez de sus pilares. Decimos falsa rigidez por el hecho de que las imágenes convertidas en metafísicas raciales se metamorfosean perdiendo su sostén moral, identitario y cultural. Con solo el hecho de verse a sí mismo como cosa, Fanon no escatima en organizar un trayecto decisivo incapaz de pervertir el fracaso de su experiencia en un orden fenomenológico. Sin reconocimiento, sin dialéctica, lo que queda es ingresar a un nivel donde la epidermis se superpone a toda representación estática del pasado en el presente: en la epidermis el pasado aúlla en el *aquí y ahora* de la experiencia, pero como huella o, en otras palabras, como un presente detenido y fantasmático. El impulso de un cuerpo fraguado en la luminosidad del infierno colonial se direcciona, entonces, hacia una puesta en cuestión no solo del racismo a nivel global, es decir, detectar cómo la raza no es un agregado de la teleología de la razón moderna, sino también idear una temporalidad prospectiva que sea la válvula de una catarsis poético-política.

Si la palabra “Infierno” queda prendida y aprehendida en una imposible transmisión ética que sostiene la mecánica interna de los procesos de racialización modernos, tampoco la ilusión metafórica que hace de ella una ilustración de lo “realmente vivido” sobresale como una opción subversiva inmediata. Lo implicado en la relación verbal, existencial y cultural –lo realmente Otro de la experiencia vivida del negro– estalla en el cuerpo cuando las alterizaciones de las normativas raciales pierden sostén epistemológico. Este pensamiento, que surge del fondo de la conciencia desdichada del colonizado, se apodera del fondo de la existencia, de la experiencia y de lo “realmente vivido” del Infierno. El desorden estructural del campo cromático no es simplemente el estallido del carácter dialógico de toda identidad – en una clave distinta a la lógica de la identidad aristotélica –, sino también es el ethos sensible de una inclinación por destrozar la experiencia misma con el fin de trazar otra vitalidad o una base otra de lo vivo. El Otro, fundado y formando, anquilosando y fijando, es irremediamente zona constituyente del estar-en-el-mundo del colonizado. Por eso, todo descubrimiento es también un descubrimiento de lo otro de sí mismo; un trayecto que franquea la inesquivable constitución de esa antinomia que trama una paradójica soledad que se infarta y llora.

El llanto supura el fuego, ese que se engrana en lo que en algún momento Mignolo llamó “la herida colonial” (2010), para bosquejar otra comprensión de la manifestación histórica del cuerpo. Dice Fanon (2015, p. 132) al final de *La experiencia vivida del negro*: “Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas reflujo hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar.” Fanon avisa algo: la vida propia del cuerpo ha crepitado en el fuego, a un punto tal de no poder verbalizar – por lo menos en el plano de un ensayo filosófico tradicional – el sentimiento agónico que significa haber destruido su propia experiencia. Imposible de abrevarse en el plano del “ser”, el no-ser – su zona, su hidra carnosa – dota de una nueva vivencia al cuerpo en la acción liberadora. El cuerpo se pregunta por la vida, allí donde ella misma brota para decir lo no dicho: la invención en la existencia. Habiendo pasado brevemente revista de la literatura de Richard Wright, Fanon dice que el negro algo ha hecho sin saber qué, cuestión posible de ejemplificar en la historia del protagonista de *Native Son*, Bigger Thomas. El cierre epistémico pergeña, entonces, una apertura, ese auténtico surgimiento del que habla Fanon. Si el “ser” excluye, confina y administra, el no-ser, por el contrario, no se eleva hasta el “ser”, ni evita la desdicha de no serlo, sino que organiza esa desdicha, la convierte

en experiencia y la consagra en la desesperación histórica de un cuerpo que busca hacer el *salto*. En ese tránsito hacia la invención, hacia el recuerdo que tartamudea de forma irresoluble, pues Fanon (2015, p. 190) así mismo se dice: “[...] debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia”, surgen claroscuros que hacen del Infierno un tránsito inevitable y también productivo.

AGUIRRE, C. A. Frantz Fanon's hell. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 49-70, Out./Dez., 2023.

Abstract: The article elaborates an exegetical study of the figure of “Hell” present in the work of the martinican psychiatrist Frantz Fanon. This trope is thought of as a core element of the narrative of *Black Skin, White Masks* that is linked to reflections on racist alienation, the epidermis, the gaze, and the zone of non-being. Exploring the different modulations of “Hell”, the article makes a displacement that seeks to argue how the infernal of Fanon's story, more than a metaphor, accounts for the “real-lived” of the colonial world. Consequently, the racialized body and its lived experience offer a reading about “Hell” in an anaphoric and existential key that strains the modern-hegemonic grammars about the identities. From this starting point, the work discusses the problem of temporality linked to the critical tenor that at various moments in *Black Skin...* assumes the infernal architecture of colonialism narrated by Fanon.

Keywords: Hell. Franz Fanon. Zone of non-being. Body. Experience.

REFERENCIAS

ARNOLD, A. J. Chronology. In: CÉSAIRE, A. **The Original 1939 Notebook of a Return to the Native Land**. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2013. p. 69-73.

ARPINI, A. Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas. Teoría del texto y semiótica. In: ARPINI, A. (comp.). **Otros discursos: estudios de Historia de la Ideas latinoamericanas**. Mendoza: Qellqasqa, 2021. p. 71-100.

BERNASCONI, R. Situating Frantz Fanon's Account of Black Experience. In: JUDAKEN, J.; BERNASCONI, R. (ed.). **Situating existentialism: key texts in context**. Nueva York: Columbia University Press, 2012. p. 336-359

BHABHA, H. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002.

CÉSAIRE, A. **Cuaderno de un retorno al país natal**. México, D.F.: Era, 1969.

DE BEAUVOIR, S. J. **P. Sartre versus Merleau-Ponty**. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1963.

DRABINSKI, J. E. Césaire's Apocalyptic Word. **The South Atlantic Quarterly**, Duke, v. 115, n. 3, p. 567-584, jul. 2016

FANON, F. **Los condenados de la tierra**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Buenos Aires: Akal, 2015.

GIBSON, N. C. **Fanon: The poscolonial imagination**. Cambridge: Key Contemporary Thinkers, 2003.

GORDON, L. A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. *In*: FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Buenos Aires: Akal, 2015. p. 217-260.

JAKOBSON, R. Sobre el realismo artístico. *In*: TODOROV, T. (Comp.). **Teoría literaria de los formalistas rusos**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008. p. 99-109.

MALDONADO-TORRES, N. Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon. *In*: FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Buenos Aires: Akal, 2015. p. 285-308.

MIGNOLO, W. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2005.

MIGNOLO, W. **The politics of decolonial investigations**. Durham: Duke University Press, 2022.

MILLER, C. L. **The French Atlantic Triangle**. Literature and Culture of the Slave Trade. Duke: Duke University Press, 2008.

MINOIS, G. **Historia de los infiernos**. Barcelona: Paidós, 2005.

SARTRE, J-P. **La mujerzuela respetuosa, A puerta cerrada**. Buenos Aires: Orbis, 1983.

SEKYI-OUT, A. Fanon and the Possibility of Postcolonial Critical Imagination. *In*: GIBSON, N. C. (ed.). **Living Fanon**. Global Perspectives. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011. p. 45-60.

VASALLO, S. **Sartre, una introducción**. Buenos Aires: Quadrata, 2010.

WYNTER, S. En torno al principio sociogénico. Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo ser "negro". *In*: FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Buenos Aires: Akal, 2015. p. 327-370.

Recibido: 08/12/2022

Acepto: 21/02/2023


COMENTARIO A “EL INFIERNO DE FRANTZ FANON”: APUNTES PARA UNA CRÍTICA EPIDÉRMICA

Cristina Pósleman ¹

Referencia del artículo comentado: AGUIRRE, Carlos Aguirre. El Infierno de Frantz Fanon. **Trans/Form/Ação**: Revista de filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 49-70, 2023.

El texto de Aguirre (2023) nutre la problematización de lo que proponemos llamar crítica epidérmica. Presentamos a continuación unas breves palabras al respecto.

La palabra crítica viene de *krisis*, que significa selección y decisión, elección y veredicto. Es decir, un juicio, una evaluación. Esta etimología señalará inexorablemente cierta tendencia a configurar la teoría, mal que nos pese, a la griega. Cierta ficción rodea a la palabra crítica, que funciona instalando las condiciones para la percepción de que algo se ha quebrado en el pensamiento y, entonces, que la humanidad tiene que forjar la capacidad y elaborar herramientas para evaluar, para tomar la decisión por un camino, para poder continuar. Básicamente esa es la semántica de crítica. Algo demasiado provocativo, que no ha dejado de generar la presunción de que esta ficción no

¹ Docente e Investigadora de la Universidad Nacional de San Juan, San Juan (UNSJ), San Juan – Argentina. Directora del Instituto de Expresión Visual (FFHA, UNSJ). Integrante del Comité Académico del Doctorado en Filosofía (FFHA, UNSJ) Integrante de la Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G) para el desarrollo interdisciplinario de conocimientos en filosofía, estética y política (<https://www.deleuzeguattarilatino.com>).  <https://orcid.org/0000-0002-9986-6183>. E-mail: cristinaposleman@yahoo.com.ar.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p71>



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

es gratuita, que es una dimensión en disputa a la hora de poner al pensamiento un nombre y apellido. A la hora de situarlo.

Algo del tenor de la opacidad glissantiana (GLISSANT, 2017, p. 144), nos interpela como una referencia necesaria. Recordemos que Glissant articula esta opacidad poniendo en tensión las temporalidades que con ella se ligan, homenajando en algún sentido a la diferenciación que hace Fanon, un compañero de batalla, entre el esquema histórico y el esquema epidérmico (FANON, 2009, p. 112-114). Diferenciación que, según lo que percibimos, nos permite reconsiderar la fetichización de esta condición de vulnerabilidad del pensamiento que se desprende de la etimología de la palabra crítica, esta vez desde un enfoque que se corre de la clásica línea cuyo núcleo podríamos localizar en la propuesta kantiana de una analítica del presente. Consideramos que esta línea persiste en cierta postergación *ad infinitum*, que debe ejercer para protegerse de sus bases colonialistas. Debe atender a la necesidad de mantener activa a toda costa esta ficción de vulnerabilidad del pensamiento como un mito fundador, ya que de esta manera encubre la constitutividad de la distribución asimétrica ejercida violentamente, de las condiciones de disponibilidad de materiales para una crítica.

Evoquemos al argentino mendocino Arturo Roig, quien siempre alentó una confianza en la crítica como operación de detección de las estrategias de manipulación discursivas. Roig ligaba esta tarea de la crítica con la urgencia que surgiera de poner mucha atención a la función utópica del discurso, que implica, en resumidas cuentas, una exploración de las posibilidades de futuros emancipatorios de nuestros mundos en el presente (2009). Pero, aunque no deberíamos echar por la borda esta confianza, es preciso, según el sociólogo argentino Eduardo Grüner, llevar a cabo un replanteo. Grüner dice que las condiciones que sustentaban el feliz desarrollo de la crítica, a la manera en la que se realizó durante el siglo pasado -que él observa desde la teoría acerca del proceso del sociometabolismo del capitalismo, de Istvan Mészáros-, hoy ya no están vigentes. La credibilidad en las potencialidades en un presente que ofrece posibles a los que la astucia crítica debe apuntar a detectar, se halla en situación de inhabilitación (GRÜNER, 2011, p. 26). Aunque, reconoce que -incluso en Europa- la crítica ya tuvo su empuje en este sentido, y nombra a Mariátegui, Senghor, Samir Amin, Aijaz Ahmad, Talal Asad, Ugarte, Edward Said y Tariq Alior y por supuesto a Fanon. Y en este sentido, sugiere que ya pululan enfoques que manejan categorías operativas para teorizar las asimetrías

que sustentan la distribución de las potencialidades críticas o las posibilidades de ir más allá de la naturalización del contrato epistemológico tal como está.

Como viene palpitándose hasta acá, una cierta presunción de que es en el punto de inflexión entre las gramáticas de la Historia (con mayúscula) y las distintas coyunturas, donde puede situarse esta disputa entre la crítica y la filosofía. Cabe reconocer que la línea que estamos interpelando, emerge del pronunciamiento de Kant de la necesidad de hacer del presente una dimensión del pensamiento filosófico. Aunque podríamos esbozar un mapa conteniendo una enorme cantidad de figuras de la crítica que las filosofías nos proporciona, presumimos que los textos emblemáticos son los siguientes. Nos encontramos con la cláusula kantiana de poner la razón en el microscopio o de dejar que la razón distribuya el sentido común – que por cierto no lo poseen todos los seres humanos –, frente a las tendencias de la metafísica que la nublan de ilusiones (KANT, 1994). Luego tenemos la crítica como tarea de desnudar el objetivo siniestro de la razón, que es la clave de la dialéctica negativa (ADORNO, 1991). Otra versión de la teorización del estatus de la crítica es la propuesta foucaultiana de transgresión experimental como motor de una crítica planteada como ontología del presente (FOUCAULT, 2006).

Pero entonces, ¿cuáles serían estas figuras otras, que podríamos ligar con la indicación de Grüner? Si los trayectos de la crítica se han seguido normalmente teniendo en cuenta sus movimientos en torno a un punto clave, que es su desarrollo en el siglo XVIII, la emergencia potente de enfoques que ya no se centran en el mismo diagrama geo filosófico, y que incorporan materiales no considerados hasta el momento, hacen que la crítica ya no sea la misma. Diríamos, hay crítica más allá de la ilustración. Y particularmente a propósito de la ilustración. En este sentido es que proponemos pensar una crítica epidérmica. Una tal que, siguiendo a Fanon, supone que más allá del esquema histórico hay una zona en la que las categorías de razón, de descubrimiento, de transgresión, entran en crisis o, mejor dicho, se vuelven en contra de los propósitos para los que han sido elaboradas. Ya hay mucho camino recorrido al respecto, en cierta manera una crítica hoy no podría evadir el voluminoso archivo de ensayos enmarcados en filosofías que ya tienen su fecundidad crítica o ruptural, y que se ligan de otra manera con el archivo de la ilustración.

Una crítica debe asumirse como el pensamiento a contrapelo de la ficción de vulnerabilidad del pensamiento tal como está. La vulnerabilidad del pensamiento se intersecta ahora con la imposibilidad para los cuerpos

racializados, para los cuerpos fetichizados, feminizados, de la experiencia del vínculo entre el cuerpo y el mundo, que la teorización sobre la ontología del presente de Foucault, sea el caso, supone sin mayores rodeos. Estos cuerpos postergados, desontologizados, se encuentran permanentemente expuesto a violencias de todo tipo, su constitución tambalea constantemente. En este sentido, la actitud crítica no surge de un despertar frente a la condición de producido del régimen de verdad, tampoco sólo de la necesidad de descubrir la negatividad de la razón, sino frente a la amenaza constante de desmoronamiento de cuerpos que llevan el sello del no ser. El cuerpo que no es, es interrumpido sistemáticamente de su posibilidad de constituir esquemas, de naturalizar sus relaciones con el mundo. De ahí que la crítica epidérmica se vuelve una necesidad urgente de crear. Y en este sentido, el texto de Carlos es un aporte fundamental.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Actualidad de la Filosofía**. Barcelona: Paidós, 1991.

AGUIRRE, Carlos Aguirre. El Infierno de Frantz Fanon. **Trans/Form/Ação**: Revista de filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 49-70, 2023.

FANON, Fanon. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009.

GLISSANTT, Édouard. El discurso antillano (fragmento). In: GARCÍA, Félix Valdés (org.). **Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo**: West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas. Buenos Aires: CLACSO, 1981/2017. p. 277-322.

GRÜNER, Eduardo. **Nuestra América y el pensar crítico**: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe. Buenos Aires: CLACSO, 2011.

KANT, Immanuel. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración? **Revista colombiana de psicología**, n. 3, p. 7-10, 1994. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15803/16619>. Acceso en: 23 de jun 2023.

ROIG, A. A. **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**. Buenos Aires: Una Ventana, 2009.

Recibido: 04/07/2023

Aprobado: 11/07/2023

FRANCIS BACON E A IMAGEM DO LIVRO DA NATUREZA


Celi Hirata¹

Resumo: No artigo, explora-se a concepção da natureza como livro, em Francis Bacon. Por um lado, utilizando essa imagem e confrontando a leitura do livro da natureza e a leitura dos livros dos autores consagrados, Bacon contrapõe duas vias completamente distintas da filosofia natural: a interpretação da natureza em contraste com a via da antecipação da mente. Por outro, ao se referir ao livro revelado e ao livro das criaturas como dois volumes distintos da mesma autoria, Bacon pleiteia a especificidade da investigação científica da natureza e sua relativa autonomia, em relação ao âmbito da religião, ao mesmo tempo que mostra o caráter de continuidade e complementação dos dois livros.

Palavras-chave: Livro da natureza e livro revelado. Interpretação da natureza. Autonomia da ciência.

INTRODUÇÃO

A analogia, consagrada por Santo Agostinho,² do mundo natural com um livro ou um volume aparece com frequência na obra de Bacon e é utilizada para indicar a especificidade de uma fonte de conhecimento, a *investigação da natureza*, e distingui-la de duas outras, a *erudição* e a *revelação*.³ Por um

¹ Professora na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-0488-0677>. E-mail: celi_hirata@yahoo.com.

² Cf. AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXXII, 20; *Errationes in Psalmos*, 45, 7; *Sermones*, 68, 6.

³ Outra imagem da qual Bacon se serve para distinguir as fontes dos diferentes conhecimentos, a filosofia natural, a teologia e a erudição, é aquela das *águas*, como ele expõe em *O progresso do conhecimento*. “O conhecimento humano é como as águas, as quais umas descem do alto e outras brotam de baixo; de um lado está informado pela luz da natureza, de outro inspirado pela revelação divina. A luz da natureza consiste nas ideias da mente e nas notícias dos sentidos; porque o conhecimento que o homem recebe do ensino é cumulativo e não original, como a água, que além de sua própria fonte se nutre de outros mananciais e correntezas. Assim, pois, em conformidade com estas duas iluminações ou origens, o conhecimento primeiro se divide em Teologia e Filosofia.” (BACON, 2006, p. 135-136). Enquanto

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p75>



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

lado, o filósofo confronta a *antecipação da mente* e a *interpretação da natureza*. Trata-se de dois tipos de investigação e de dois métodos distintos, os quais se diferenciam pelo objeto de seu estudo: o livro das criaturas em oposição aos livros escritos pela mão humana. Por outro, Bacon assinala a especificidade da investigação da natureza e a separa do domínio da religião, a partir da diferença entre os dois livros que possuem Deus como fonte: a natureza e as Escrituras.

Neste artigo, pretendemos examinar essa demarcação do *objeto, papel e método* da filosofia da natureza, com base na analogia do mundo natural com um livro, e indicar como essa analogia auxilia na construção de dois princípios que se tornaram caros, na modernidade: a concepção de que a ciência deve ter uma base experimental e a defesa da autonomia da pesquisa científica, em oposição ao princípio de autoridade.

O texto é dividido em três seções. Na primeira, investigamos como Bacon emprega a metáfora do livro da natureza, para rechaçar a filosofia natural dominante em sua época e seus procedimentos, advogando em favor de uma nova lógica, que deixa de ser um procedimento linguístico voltado aos argumentos e discursos, para se tornar um método direcionado às próprias coisas naturais a serem investigadas. Já na segunda parte, analisamos a articulação entre a filosofia da natureza e a religião, a partir da contraposição do livro revelado com o livro das criaturas: embora esteja subordinada a um projeto de natureza ético-religiosa, a pesquisa científica tem seu âmbito próprio, possuindo um objeto, um método e uma finalidade específicos. Por fim, indicaremos rapidamente como Galileu usa a analogia da natureza com um livro para fins semelhantes ao de Bacon, pleiteando a autonomia da pesquisa científica, tanto em relação à religião quanto em relação à tradição.

1 O LIVRO DA NATUREZA E OS LIVROS DA TRADIÇÃO EM BACON

Ao indicar e comentar os maiores erros que se infiltraram na constituição da ciência, Bacon realiza um diagnóstico severo a respeito de seu tempo, em *O progresso do conhecimento*:

Os homens se retiraram demasiado da contemplação da natureza e das observações da experiência, e têm estado dando voltas e voltas em torno de suas próprias ideias. Sobre estes intelectualistas, que, não obstante,

as águas que brotam de baixo e aquelas que provêm de cima são fontes originárias do conhecimento e fornecem matérias novas, o ensino precisa ser nutrido por outras fontes.

são tomados como os filósofos mais sublimes e excelsos, deu Heráclito uma justa censura, ao dizer que os homens buscam a verdade em seus pequenos mundos particulares, e não no mundo grande e comum; porque desdenham *solettrar*, e deste modo ir lendo pouco a pouco no *livro das obras de Deus*, e, ao contrário, com contínua meditação e agitação de espírito urgem e, por assim dizer, invocam, seus próprios espíritos a adivinhar e dar-lhes oráculos, no que se vêem merecidamente defraudados. (BACON, 2006, p. 59).

A constatação de que os cultores atuais da ciência se afastaram do que deveria ser o seu objeto de estudo, a natureza, voltando-se, ao contrário, para o cultivo de suas próprias ideias e de seus mundos particulares, o que redundava num conhecimento completamente estéril, é frequentemente enunciada por Bacon, a fim de argumentar em favor da necessidade de uma filosofia da natureza e de um método completamente distintos daqueles em voga.

O autor enfatiza a diferença do método que pretende erigir e daquele vigente, seja no que diz respeito aos seus objetos, seja quanto ao tipo de investigação que constituem. A *antecipação da mente* consiste no método de cultivo do conhecimento relegado pela tradição, que se volta para a leitura e comentário dos livros dos Antigos, em especial de Aristóteles. Bacon utiliza o termo *antecipação*, porque o saber repetido e perpetuado nos comentários seria aquele que, partindo de algumas poucas experiências do senso comum, estabelece leis gerais sem a devida base indutiva para tanto. Nesse tipo de saber, a mente se antecipa e se mantém presa às próprias teias que criou. Consiste em mera erudição e propagação do saber já adquirido, caracterizando-se, assim, pela estagnação e esterilidade. Nas palavras de Bacon, é um saber que anda em círculos e que frequentemente degenera. E é devido a esse modo de proceder, na filosofia natural, que a ciência esteve restrita a certos autores e a *autoridade* foi tomada como verdade, e não a *verdade* como autoridade, conforme declara, na *Historia naturalis et experimentalis* (BACON, 1857c, p. 14).

Já a *interpretação da natureza* é a investigação científica dirigida à descoberta das formas. Trata-se da indução metódica apresentada no segundo livro do *Novum Organum* – cujo subtítulo é justamente “*indicia vera de interpretatione naturae*”. Embora a interpretação da natureza e a antecipação da mente sejam métodos ou lógicas que, enquanto tais, consistem em auxílios e instrumentos para o entendimento, divergem quanto ao seu emprego e seu fim, segundo Bacon expõe, no prefácio da *Instauratio Magna*.

A *interpretação da natureza* se caracteriza por ser uma lógica que se volta à *natureza*, à experiência e às coisas particulares, levando à compreensão do modo de funcionamento da natureza e à invenção de artes, em contraste com a lógica da *antecipação da mente*, a qual se direciona apenas ao *discurso* e às palavras e visa apenas à invenção de argumentos e ao convencimento nas discussões. Enquanto a Antecipação é conveniente para aqueles que almejam a *vitória sobre os adversários, por meio de argumentos*, a Interpretação deve ser aplicada por aqueles que objetivam a *vitória sobre a natureza, por meio da ação*, já que é pelo conhecimento das causas naturais que os homens se tornam aptos a transformar a natureza e a produzir os efeitos necessários para o bem-estar da humanidade (BACON, 2008, p. 29-30).

Embora o termo *interpretatio* denote tradicionalmente um procedimento que se aplica aos textos escritos e às palavras, Bacon emprega a expressão *interpretação da natureza* justamente para marcar a diferença do novo método em relação às práticas usuais de comentários de autoridades, na filosofia da natureza: enquanto o objeto da *antecipação* são os axiomas já estabelecidos e os livros redigidos por autores consagrados, e a sua lógica é dirigida ao discurso e às palavras, a interpretação da natureza visa a escrutinar o livro das criaturas ou a obra de Deus. Assim, tanto a imagem do *livro das criaturas* como a terminologia da *interpretação da natureza* são adotadas por Bacon, precisamente para se opor a uma tradição que Gaukroger sugere ter-se originado com a noção de que a natureza poderia ser lida como um livro. Segundo esse autor, essa concepção

[...] reforçou a ideia de que o método empregado na interpretação das Escrituras poderia ser um modelo apropriado para a interpretação da natureza; e é notável como a filosofia natural era exercida exclusivamente com base em direções textuais da tradição escolástica: natureza era algo a ser compreendido a partir dos escritos dos mestres passados, que eram tratados como repositórios da verdade. (GAUKROGER, 2006, p. 136).

Ora, a concepção de natureza como livro e o conceito de *interpretatio naturae* servem justamente para Bacon demarcar o seu distanciamento em relação a essa tradição descrita por Gaukroger: por um lado, o filósofo pretende assinalar a diferença entre o livro revelado e o livro da natureza (como indicaremos na segunda parte deste artigo). Por outro, deseja mostrar como a interpretação da natureza não deve se basear em procedimentos de interpretação textual, nem no saber consagrado pela tradição, mas exige

um caminho inteiramente novo. Trata-se, como Bacon escreve, na epístola dedicatória da *Instauratio Magna*, de um procedimento inédito em seu gênero, muito embora copiado de um modelo muito antigo: do próprio mundo, da natureza das coisas e da mente (BACON, 2008, p. 9).

Bacon explora, ademais, a analogia da *linguagem* da natureza e de como ela não pode ser aprendida em função dos procedimentos linguísticos humanos. Em *Temporis Partus Masculus*, de 1603, declara que, ao tentar interpretar a natureza, muitos se encontram numa situação análoga àquele que tenta ler e interpretar um texto numa língua que não conhece, instaurando falsas relações entre as coisas, da mesma forma que alguém, ao se deparar com uma palavra estrangeira parecida com alguma de seu idioma, acredita poder atribuir-lhe o mesmo significado, imputando à natureza o que diz respeito aos seus próprios ídolos (BACON, 1857e, p. 536).

Ora, o primeiro passo na aprendizagem da linguagem da natureza e de seu alfabeto consiste em purificar a mente das doutrinas fabulosas legadas pela tradição, as quais impõem à natureza as regras do nosso discurso convencional. Como Bacon afirma, em *Historia naturalis et experimentalis*, os autores, ao criarem mundos próprios, ao invés de se debruçarem sobre o mundo criado por Deus, aprendem as coisas *como gostariam que fossem* e não como as mais ajustadas à sabedoria divina. Imprimimos, assim, o selo da nossa imagem nas criaturas e obras de Deus, ao invés de reconhecer nelas o selo do criador (BACON, 1857c, p. 14). Estampamos os nossos *ídolos* na natureza, em lugar de reconhecer nas coisas as *ideias* da mente divina, que são as verdadeiras marcas gravadas por Deus nas criaturas, conforme Bacon enfatiza, no vigésimo terceiro aforismo do *Novum Organum* (1979, p. 17).

Daí a necessidade de purificação da mente e de reaprendizagem. É nesse sentido que Bacon transpõe a sentença bíblica relativa ao reino dos céus (Mateus, 18, 3) para o âmbito do saber, argumentando que é preciso se tornar novamente criança para ser admitido no reino do conhecimento e reaprender o *alfabeto* e a *linguagem* perdidos com a queda, linguagem com a qual os homens nomeavam as criaturas e mantinham seu domínio de direito sobre o restante da criação (BACON, 1857d, p. 224). É preciso reconhecer a indigência do nosso conhecimento e conduzir a investigação gradualmente, por *soletração*, até nos tornarmos capazes de interpretações mais fiéis da natureza. É assim que o caminho da nova ciência se assemelha a uma *segunda infância*, na qual o alfabeto da natureza deve ser reaprendido (BACON, 2006, p. 190). Eis o que Bacon proclama, em *Historia naturalis et experimentalis*:

Se houver humildade perante o Criador, reverência e engrandecimento de sua obra, caridade nos homens e zelo para aliviar as necessidades e sofrimentos humanos, amor da verdades nas coisas naturais e ódio das trevas, e desejo de purificar o intelecto, deve-se rogar reiteradamente aos homens que descartem, ou pelo menos deixem de lado, por um momento, essas filosofias volúveis e despropositadas que antepuseram as teses no lugar das hipóteses, que tornaram a experiência escrava e triunfaram sobre as obras de Deus; e que, humildemente e com certa veneração, caminhem na direção do desdobramento do *volume das criaturas*, apliquem-se e laborem detidamente nele e se voltem ao mundo com a mente expurgada das opiniões, de maneira casta e íntegra. Essa é a *língua* e o *idioma* que era propagado em todos os lugares da terra, antes de se produzir a confusão babilônica; isso foi perdido pelos homens. Que rejuvenesçam e se tornem novamente *crianças* para ter em mãos o *alfabeto* do mesmo. (BACON, 1857c, II, p. 14-15).

A língua e o alfabeto nos quais o volume das criaturas foi escrito foram perdidos com o pecado original e a confusão babilônica – fraqueza que não foi remediada pelas filosofias, as quais, ao contrário, extraviaram a humanidade do caminho do reaprendizado da língua, ao se desviarem da experiência e do exame do volume das criaturas. O comércio entre o intelecto humano e a natureza foi perdido e são necessários uma nova ciência e um novo método, para restabelecê-lo.

Bacon recorre à imagem da natureza como um livro escrito por Deus, não apenas para destacar a diferença entre a filosofia da natureza advogada por ele e aquela calcada na tradição e na doutrina aristotélica, mas também para sublinhar a complexidade do código no qual foi escrita e a dificuldade de sua leitura, descrevendo a atividade científica como *desvelamento* – o que reforça o preceito de que é preciso abandonar as doutrinas vigentes e formular um novo *método* apto a auxiliar a mente nessa difícil tarefa. No *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* (§5), Bacon afirma que os objetos naturais estão velados por uma *máscara* e um *véu*, escondidos sob a variedade de configurações e aparências externas, sendo que a história natural é um passo fundamental para desvelá-los, em especial a história das artes (BACON, 1857a, p. 399).

Além dessa metáfora, Bacon ainda caracteriza a estrutura do universo como um *labirinto* repleto de nós e irregularidades, diante das faculdades humanas de apreensão e compreensão:

Para o olho do entendimento humano, o universo estrutura-se como um labirinto, apresentando de todos os lados tantos caminhos ambíguos, tantas similitudes enganosas de objetos e sinais, tantas naturezas irregulares nas suas linhas, tantos nós e cruzamentos. Ora, o caminho deve ser feito sob a luz incerta dos sentidos, luz que por vezes brilha e outras vezes se encobre, através da experiência e dos particulares. (BACON, 2008, p. 20).

Bacon indica amiúde a debilidade da mente humana no conhecimento das coisas, sustentando que a natureza supera muito, em complexidade, o entendimento humano. A imagem que o autor frequentemente invoca é a de um *espelho* deformado ou encantado e seus reflexos distorcidos. Deus moldou a mente como um espelho ou vidro capaz de refletir a imagem do universo (BACON, 2006, p. 21)⁴, mas, com a queda, passou a refletir desigualmente o raio das coisas, distorcendo-as (BACON, 1979, p. 21). As entradas para a mente humana estão bloqueadas por ídolos, de tal modo que não permanece nenhuma superfície limpa e polida, na qual a luz natural genuína possa ser recebida (BACON, 1857e, p. 529). Embora reitere a possibilidade do conhecimento científico e afirme que um dos obstáculos a impedir a sua obtenção sejam o desespero e a crença de que a mente humana não seja capaz de conhecer as coisas, Bacon declara frequentemente que a opinião oposta é ainda mais perigosa: que a confiança excessiva na nossa capacidade de compreensão e a crença na nossa *riqueza* é a causa de nossa *indigência* e a razão pela qual não buscamos os instrumentos necessários para o comércio da mente com as coisas. A natureza é labiríntica e os sentidos, que constituem a luz que ilumina o caminho, são muito débeis, em face da sutilidade das operações naturais.

Uma vez que a natureza é um labirinto para a mente humana e que as coisas naturais estão veladas, a atividade científica é concebida como *desvelamento e descoberta*, que só pode ser bem-sucedida com o auxílio de instrumentos. Citando Salomão, Bacon frisa que “[...] a glória de Deus está em *ocultar* as coisas e a glória do rei em encontrá-las, como se, à maneira do jogo inocente das crianças, a divina majestade se deleitasse em ocultar suas obras para que depois estas fossem *descobertas*.” (BACON, 2006, p. 68-69). A fim de que evitemos impor os nossos próprios ídolos às coisas naturais e

⁴ É por conceber a relação entre o intelecto e os seus objetos a partir da imagem do espelho e dos raios de luz, que Bacon preconiza a correspondência entre os diferentes ramos da filosofia e os diferentes tipos de refração, em *De Augmentis Scientiarum* (cf. BACON, 1857b, p. 540). Retomaremos essa analogia, na segunda seção deste artigo.

encontremos, ao contrário, as verdadeiras ideias da mente divina, é preciso encontrar o *filio do labirinto*, o qual é dado pelo método indutivo e envolve uma história natural e sua sistematização, além de uma série de experimentos (BACON, 1979, p. 228).⁵

A concepção de que as coisas naturais estão ocultas e de que Deus imprimiu nelas a sua marca – marca que denota a sua onipotência – não se presta, pois, para defender a tese de um significado secreto das coisas naturais e justificar uma interpretação alegórica da natureza subordinada a um outro âmbito de verdade, como ocorre na tradição medieval da metáfora do livro da natureza (HARRISON, 1998), mas serve, ao contrário, para indicar a dificuldade da interpretação da natureza e a necessidade de um método que lhe é próprio, distinto dos procedimentos de outros domínios do saber. Ou seja, a afirmação do caráter labiríntico e oculto da natureza está correlacionada, na filosofia de Bacon, com a conclamação para o aprofundamento da pesquisa empírica imanente do mundo natural, a qual é o único meio humano de desvelar o livro das criaturas.

Por fim, ainda a respeito da concepção da natureza como livro, com sua linguagem própria, Bacon expõe um *Abecedarium naturae*, que se encontra em estado fragmentário, na sua *Historia naturalis et experimentalis* (BACON, 1857c, p. 85-88). Contudo, o autor não apresenta propriamente as ferramentas de decodificação e de interpretação da natureza, muito menos uma exposição da estrutura da natureza, mas sim um conjunto de símbolos e notações a serem usados na catalogação e ordenação dos dados obtidos – algo mais direcionado à *exposição* do que à *descoberta*. Mas Bacon adverte que a ordem e as divisões do alfabeto não devem, de maneira nenhuma, ser tomadas como as divisões e a ordem das próprias coisas, pois isso seria inverter as coisas e considerar como conhecido precisamente o que se deve ainda investigar. Trata-se apenas de notações e títulos convenientes para a inquisição. Em momento algum Bacon sugere uma chave universal de interpretação da natureza, como farão os mecanicistas e adeptos da física matematizada, logo em seguida. Ao contrário, para o filósofo, é preciso aprender o abecedário da natureza, com cada uma de suas letras ou formas, o que exige um grande número de observações metodicamente conduzidas para cada uma delas.

Dessa forma, em todo esse conjunto de analogias da investigação da natureza com a interpretação de um livro, que exige o aprendizado de uma

⁵ A metáfora do fio do labirinto figura no título de uma obra de Bacon, o *Scala intellectus, sive Filum labyrinthi*.

linguagem desde seus fundamentos, por um procedimento de soletração, por se tratar de uma linguagem radicalmente diferente daquela empregada nos livros humanos, Bacon enfatiza a disparidade entre o seu projeto de ciência e as doutrinas que se contentam em interpretar os livros de Aristóteles. Assim como intitula a sua obra *Novum Organum*, em oposição ao *Organon* aristotélico, remanejando radicalmente o sentido de *lógica*, todo o vocabulário referente a *livro*, *volume*, *interpretação*, *linguagem* e *alfabeto* é modelado por Bacon de maneira a demarcar o seu distanciamento em relação a uma tradição de comentários em filosofia da natureza,⁶ bem como a exortar os homens a se voltarem à experiência e à verdadeira investigação da natureza.

2 O LIVRO DAS CRIATURAS E O LIVRO REVELADO

Além do livro das criaturas, objeto do intérprete da natureza, há outro livro de que Deus é fonte: o livro revelado ou as Escrituras. Se a oposição entre a leitura dos livros humanos consagrados pela tradição e do livro da natureza possui a função de distinguir duas vias completamente diferentes da filosofia da natureza e seus métodos correspondentes, bem como contrastar a via que leva à verdade e à utilidade e a via da esterilidade, a imagem da duplicidade dos livros divinos serve principalmente para a defesa do cultivo da filosofia da natureza, diante das acusações dos teólogos, por um lado, e para a separação entre os domínios da fé e da ciência, por outro. É a partir dessa distinção que Bacon se opõe tanto àqueles que aspiram deduzir os fins divinos, com base na investigação da natureza, ou impor doutrinas da filosofia à religião como àqueles que pretendem extrair ensinamentos de física, a partir do *Gênesis* e de outras partes do texto bíblico. Dessa maneira, a imagem dos dois livros serve não apenas para indicar os limites da filosofia da natureza, quanto para separar ambos os domínios e dotar de relativa autonomia a investigação da natureza

⁶ Richard Serjeanston (2014) argumenta que a concepção baconiana de interpretação da natureza não possui como referência os procedimentos de interpretação exegética, mas, antes, os procedimentos de inquérito jurídico. Em função disso, sugere que o conhecimento do direito pode ter modelado a filosofia da ciência, em Bacon, questionando a tese defendida tanto por Harrison (2008) como por Gauckroger (2006) de que houve uma transposição dos procedimentos da interpretação bíblica para o estudo da natureza, no século XVI, que teriam influenciado Bacon. Sem entrar no mérito quanto à proveniência jurídica do termo *interpretação da natureza* e de outros que lhe são associados, queremos apenas indicar que, não raro, Bacon utiliza precisamente a mesma terminologia de seus adversários e desloca o seu sentido, de maneira a tornar a divergência de sua posição mais manifesta. É o caso da terminologia discutida nessa seção, que delimita os procedimentos próprios da filosofia da natureza e realça o seu contraste com os procedimentos de interpretação textual vigentes à época. Ou seja, há uma referência explícita e incontornável a esses procedimentos textuais, ainda que por oposição.

perante a teologia. Mas serve também para mostrar como um livro leva ao outro.

Em primeiro lugar, a imagem dos dois livros e de sua distinção serve para indicar a especificidade do papel da filosofia da natureza e das artes dela decorrentes e justificar a sua busca e desenvolvimento. Para Bacon, a leitura do livro da natureza e a leitura do livro revelado possuem funções distintas, na reparação do pecado original e na *restauração do estado originário da humanidade*, que é a preocupação central de Bacon, a qual norteia todo o seu projeto da *Instauratio Magna*. Como afirma, nas palavras que encerram o *Novum Organum*, “[...] pelo pecado o homem perdeu a *inocência* e o *domínio das criaturas*. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a primeira com a *religião* e com a *fé*, a segunda com *as artes e as ciências*.” (BACON, 1979, p. 230).

Enquanto a inocência é restaurada pela religião e pela leitura do livro revelado, que fornece o conhecimento, quer das leis divinas, quer do bem e do mal, a recuperação do domínio original sobre as demais criaturas, a qual, por direito, pertencia aos homens, é alcançada por meio da leitura do livro da natureza, que propicia o *conhecimento do modo de produção* dos efeitos naturais e das naturezas simples e, por conseguinte, o *poder de produzir* esses mesmos processos e naturezas simples, e as artes pelas quais os efeitos almejados são produzidos. Afinal, como Bacon expõe, no famoso terceiro aforismo do *Novum Organum*, a natureza só pode ser *vencida*, quando se lhe *obedece*. É apenas pela *humilhação* da mente humana, conforme Bacon amiúde declara,⁷ e pela sujeição da mente à observação das coisas particulares (ou seja, pela leitura do livro das criaturas e pelo cultivo da verdadeira filosofia da natureza) ou, ainda, pelo seu *ministério*, que se pode aspirar ao poder de transformar a natureza em prol do bem-estar da humanidade e à restauração da condição originária de senhoria. Com efeito, o poder que ainda restava sobre as criaturas depois da queda foi perdido justamente porque deixamos de ser *ministros* da natureza e quisemos ser como Deus, seguindo os ditados de nossa própria razão (tal como os *intelectualistas*), ao invés de nos voltarmos à experiência (BACON, 1857c, p. 14).

Dessa forma, Bacon – que possui como uma de suas principais causas a defesa e o elogio do conhecimento – defende a ciência da acusação dos teólogos: estes consideram que o conhecimento incha a mente dos homens e

⁷ “Se fiz algum progresso, o caminho foi aberto pela legítima humilhação (*humiliatio*) do espírito humano.” (BACON, 2008, p. 20).

foi a causa da queda e da perdição humanas (BACON, 2006, p. 19). O filósofo inverte esse juízo, argumentando que o conhecimento não só não foi a causa do pecado original, como também é o remédio para recuperar parte do que foi perdido com o decaimento, propiciando aos homens o domínio sobre as demais criaturas. Bacon alega que a fonte do pecado não foi o conhecimento em geral, mas a pretensão de Adão de obter por si próprio o *conhecimento do bem e do mal*, ao querer dar a si mesmo as leis morais, independentemente dos mandamentos divinos (BACON, 2006, p. 20). O pecado do orgulho diz respeito, dessa maneira, tanto à pretensão de alguns de quererem impor à natureza o que concerne unicamente a sua própria razão (procedimento dos intelectualistas e daqueles que se voltam aos livros humanos, ao invés do livro da natureza) quanto à presunção de desdenhar dos ensinamentos morais divinos.

Bacon enfatiza a distinção das fontes de conhecimento e a importância de sua separação. Por um lado, o conhecimento das *operações naturais* só pode ser obtido pela observação metódica da natureza; por outro, o conhecimento das *leis morais* depende do conhecimento da vontade divina, que se obtém pela leitura das Escrituras. O livro revelado e o livro da natureza ou das criaturas revelam *aspectos* diferentes de seu autor: enquanto as Escrituras evidenciam a *vontade* de Deus e as leis que ele dirige aos homens, o livro das criaturas manifesta seu *poder*, por meio de suas obras (BACON, 1857d, p. 221; 2006, p. 71). Essa distinção quanto aos livros e seus objetos deve ser observada não apenas na delimitação do campo da filosofia da natureza, mas mesmo da *teologia natural*, na medida em que consiste nos rudimentos do conhecimento concernentes a Deus que podem ser obtidos pela mente humana, *a partir da contemplação de suas criaturas*. Ao descrever esse ramo do saber, no *De Augmentatis Scientiarum*, Bacon indica os seus limites:

Os limites desse conhecimento são tais que bastam para refutar e convencer o ateu e para informar no que diz respeito à lei natural, mas não para estabelecer a religião [...] pois *nenhuma luz da natureza se estende para declarar a vontade e a adoração de Deus. Pois todas as obras mostram o poder e a habilidade do artífice e não a sua imagem*; e mesmo se dá quanto às obras de Deus, que mostram a onipotência e a sabedoria, mas não retratam a imagem do artífice [...] Que Deus existe, que ele governa o mundo, que ele é sumamente poderoso, que ele é sábio e presciente, que ele é bom, que ele recompensa e vinga, que ele é objeto de adoração – tudo isso pode ser demonstrado tão somente a partir de sua obra. (BACON, 1857b, p. 544-545).

Há alguns conhecimentos sobre Deus que podem ser obtidos pela contemplação da natureza: que ele existe, que é poderoso e que governa o mundo, de maneira sábia e justa. Entretanto, não podemos saber no que consiste essa sabedoria e justiça, em seus pormenores, nem inferir nada sobre a sua vontade e desígnios, e, por isso, tal conhecimento é suficiente para refutar o ateísmo, mas não para construir, a partir dele, os ensinamentos religiosos. O governo divino sobre este globo é, para nós, um corpo obscuro e sombrio: podemos saber que se trata de um governo providencial, contudo, nos escapa os fins dessa providência (BACON, 2006, p. 304-305).

Assim, não se deve confundir o objeto do livro da natureza e o objeto do livro revelado: não se pode inferir nada acerca da vontade e dos desígnios divinos, com base na contemplação de suas obras, como também não se deve construir uma filosofia natural a partir das Escrituras. Para Bacon, é um erro misturar as coisas eternas com as temporais e buscar no livro revelado o que diz respeito a assuntos naturais, já que este não é o objeto contemplado nas palavras de Deus, que visam, ao contrário, ao ensinamento moral:

A intenção ou propósito do Espírito de Deus não é expressar matéria natural nas Escrituras, salvo de passagem e para acomodar à capacidade humana o que se diz de matéria moral ou divina. E é norma certa que *Authoris aliud agentis parva autoritas* [Um autor tem pouca autoridade naquilo que não faz de seu tema], pois estranha conclusão seria, se, empregando-se para ornamento ou ilustração um símil tomado da natureza ou da história, conforme a alguma ideia popular, por exemplo, de um basilisco, um unicórnio, um centauro, um Briareu, uma hidra etc., com isso tivesse que se pensar que afirma positivamente a existência disso. (BACON, 2006, p. 320).

Numa argumentação semelhante àquela empregada por Galileu, poucos anos depois, Bacon argumenta, nessa passagem de *O progresso do conhecimento*, que tudo o que não concerne a questões morais e divinas é introduzido a título de *ornamento e ilustração* nas Escrituras, a fim de facilitar o ensinamento religioso. As passagens bíblicas que tratam de questões naturais possuem uma função *retórica* e não propriamente *informativa*, ajustando-se aos lugares-comuns e não à verdade em si. Por isso, não devem ser interpretadas literalmente, nem devem ser tomadas como autoridade em filosofia natural.

Quem mais se serve desse expediente condenado por Bacon é Paracelso e sua escola, que pretendiam encontrar verdades relativas à natureza, no primeiro capítulo do *Gênesis* e em outras partes da Bíblia (BACON, 1979, p.

34). Não é à toa que, em *Temporis Partus Masculus*, esse autor se destaque na crítica realizada por Bacon às doutrinas que prejudicam o desenvolvimento da ciência, por nos desviarem da perambulação do nosso globo e da luz da natureza, a fim de expor, em seu lugar, as fábulas de seus autores. Embora o arrolamento das doutrinas condenadas seja deveras extenso, Paracelso é, nas palavras de Bacon, merecedor das acusações mais graves: ao misturar o divino com o natural e o profano com o sagrado, corrompeu tanto a verdade humana como a religiosa (BACON, 1857b, p. 533).

Igualmente grave, os Escolásticos degradaram a filosofia e a religião, ao incorporarem a doutrina de Aristóteles no corpo da religião (BACON, 1857b, p. 596). Da mescla de fé e filosofia surge uma filosofia absurda, como também uma religião herética (BACON, 1979, p. 33-34). Bacon adverte que as coisas humanas não devem interferir nas coisas divinas e, assim, produzir obscuridade no que concerne aos mistérios divinos. Antes, é preciso dar à fé o que é da fé (BACON, 2008, p. 23).

Da mesma forma, é condenável a pretensão de conhecer os desígnios divinos a partir da consideração da natureza, já que, com base na obra, não se pode inferir nada sobre os desígnios de seu autor. No que diz respeito ao *objeto*, Bacon defende que a relação entre o livro da natureza e o seu autor não é de *semelhança*, e, com sua leitura, podemos inferir apenas o seu poder e sabedoria, mas nada acerca de sua vontade ou mandamentos, que são questões tratadas nas Escrituras. Bacon nega a possibilidade de interpretação alegórica da natureza e refuta a doutrina dos neoplatônicos, os quais concebem o mundo natural como a imagem e a manifestação viva de Deus e que buscam os arquétipos divinos no mundo (ROSSI, 1992, p. 82-83). Afinal, Deus é único e não possui nada em comum com as criaturas, segundo Bacon indica, em *Valerius Terminus*. Ademais, do ponto de vista do *sujeito cognoscente*, a fonte de conhecimento própria das coisas naturais, os *sentidos*, é como o Sol: revela o globo terrestre, mas obscurece e esconde o celestial (BACON, 1857d, p. 218). A aliança entre os sentidos e a razão, no verdadeiro método indutivo, só pode produzir conhecimentos relativos aos processos e modos de produção dos efeitos, mas nenhum conhecimento quanto aos seus fins.

Querendo ir além do que podem e buscando as causas dos princípios universais da natureza, os homens acabam caindo num antropomorfismo e retrocedendo ao que está mais próximo, a saber, às *causas finais*, que mais dizem respeito às intenções e às ações humanas do que à natureza ou à sabedoria divina:

O intelecto humano se agita sempre, não pode se deter ou repousar, sempre procura ir adiante. Mas sem resultado [...] Mas de maneira mais perniciosa se manifesta essa incapacidade da mente na descoberta das causas: pois, como os princípios universais da natureza, tais como são encontrados, devem ser positivos, não podem ter uma causa. Mas, mesmo assim, o intelecto humano, que não pode se deter, busca algo. Então, acontece que buscando o que está mais além acaba por retroceder ao que está mais próximo, seja, às causas finais, que claramente derivam da natureza do homem e não do universo. Aí está mais uma fonte que por mil maneiras concorre para a corrupção da filosofia. Há tanta imperícia e levandade dessa espécie de filosofia, na busca das causas do que é universal, quanto desinteresse pelas causas dos fatos secundários e subalternos. (BACON, 1979, p. 24-25).

Ao se ultrapassar os limites da nossa capacidade de compreensão, acabamos por impor à natureza o que gostaríamos que ela fosse, antropomorfizando-a e projetando nela nossos ídolos, ao invés de reconhecer o que é adequado à sabedoria divina – o que nos escapa pela observação da natureza (BACON, 1857c, p. 14). As causas finais podem ser de interesse para as ações humanas, todavia, corrompem as ciências (BACON, 1979, p. 94).⁸

Essa transposição, que recai num retrocesso e que foi tão exercida por Aristóteles, é perniciosa não apenas porque transgride os limites permitidos do conhecimento natural e prejudica a religião, produzindo afirmações falsas e uma fé deturpada, mas também porque desvia a filosofia da natureza de seu escopo: o conhecimento das causas segundas e produtivas da natureza, através do qual os homens podem readquirir o domínio perdido sobre as demais criaturas. Bacon inverte a advertência dos teólogos, para quem a investigação das causas segundas nos afasta da reflexão sobre a causa primeira (BACON, 2006, p. 20): ao se buscar o que está fora de nosso alcance, quanto à filosofia natural, deixamos de cuidar do legítimo objeto das ciências naturais, que são as causas segundas.

⁸ É verdade, contudo, que Bacon atribui um lugar à pesquisa das causas finais, na filosofia natural. Ao realizar o recenseamento dos saberes já estabelecidos, no *De Augmentatis*, o autor afirma que a inquirição das causas finais não foi omitida, porém, deslocada, sendo exercida em um estágio do conhecimento que não lhe corresponde, a física, que deve investigar as causas eficiente e material. Para Bacon, a inquirição das causas finais (bem como das causas formais) deve ser realizada na metafísica, a qual designa a parte mais avançada da filosofia da natureza, na medida em que investiga as formas e as causas mais universais da natureza, estabelecendo os axiomas mais gerais. Bacon não explica o que seria essa investigação das causas finais, e não é fácil compreender como a generalização do conhecimento dos processos de produção das naturezas simples (causas formais) poderia engendrar o conhecimento das causas finais (BACON, 1857b, p. 550).

Dessa maneira, a filosofia da natureza deve deter autonomia em seu domínio. Consistindo na leitura de um livro diferente daquele revelado, ela possui seu *fim* (restauração do poder originário da humanidade), *objeto* (o conhecimento da potência divina e do modo de produção dos fenômenos ou das causas segundas) e *método* (experiência e indução) próprios. Assim, embora a atividade científica só adquira sentido a partir de valores morais, ela própria deve renunciar a buscar tais valores, na investigação da natureza. Há uma separação rigorosa entre o conhecimento do *como* e dos *fins*, entre o conhecimento dos *processos naturais* e dos *valores morais*.

Mas, a despeito dessa separação muito bem definida entre o âmbito da fé e da religião e a esfera da filosofia da natureza, o que confere autonomia a esses planos, há uma relação de mão dupla pela qual um leva ao outro.

Bacon não cessa de afirmar que a sua preocupação central é de natureza ético-religiosa. O conhecimento não é um fim em si mesmo; ao contrário, seu objetivo é o bem-estar da humanidade e sua restauração à condição originária, que lhe pertencia de direito antes do pecado. A filosofia da natureza se justifica em razão de um projeto maior, o qual é, por sua vez, calcado em uma interpretação determinada da Bíblia. São os valores advindos da religião, em especial, a *caridade*, que norteiam a pesquisa científica, justificando-a e corrigindo o seu rumo, para que não se torne venenosa (BACON, 2006, p. 22). O filósofo assevera claramente que todo conhecimento deve ser limitado pela religião e ser referido ao uso e à ação (BACON, 1857d, p. 218). Assim, os ordenamentos divinos possuem um uso regulador, no projeto baconiano (JAQUET, 2010 p. 12). Ademais, não só a legitimação e o sentido da pesquisa científica são determinados pela religião, como também a própria atribuição de funções diferentes ao livro da natureza e ao livro revelado é proveniente da interpretação de uma passagem de *Mateus*. Assim, por mais que detenha autonomia em seu terreno e que Bacon condene a dedução de verdades sobre o livro da natureza, a partir da leitura do livro revelado, a pesquisa científica da natureza encontra a sua legitimidade plena em um programa ético determinado pela religião.

Mas não é apenas a leitura do livro revelado que nos conduz à leitura do livro da natureza, como também, inversamente, num determinado aspecto, o livro da natureza pode ser considerado a chave para o livro revelado:

Há dois ofícios e serviços principais, além do ornamento e da ilustração, que a filosofia e o saber humano prestam à fé e à religião. O primeiro reside em que são incitações eficazes à *exaltação da glória de Deus [...]*

O segundo está em que ministram um auxílio e preservativo singular contra a incredulidade e o erro. Pois diz nosso Salvador: Errais por não conhecer as Escrituras nem o poder de Deus, pondo diante de nós dois livros ou volumes que temos que estudar se quisermos nos assegurar contra o erro; primeiro as Escrituras, que revelam a vontade de Deus, e então as criaturas que manifestam seu poder; das quais as segundas são uma chave das primeiras não só porque pelas noções gerais da razão e das normas de discurso abrem nosso entendimento para que conceba o sentido verdadeiro das Escrituras, mas principalmente porque abrem nossa fé, ao levar-nos a meditar devidamente sobre a onipotência de Deus, que principalmente está impressa e gravada sobre suas obras. (BACON, 2006, p. 71).

A leitura metódica do livro da natureza não apenas é parte de um programa posto pela religião, o projeto de reaquisição do domínio humano sobre a natureza, como também lhe secunda de outra maneira. Além de seu uso retórico, enquanto ornamento e ilustração, facilita a passagem para a leitura do livro revelado de dois modos. Em *primeiro lugar*, auxilia do ponto de vista do *procedimento*, visto que as noções gerais da razão e as normas de discurso exercitam o entendimento, de sorte que facilitam a concepção do sentido verdadeiro das Escrituras. É verdade que, com base na distinção baconiana entre a lógica tradicional e aquela que posteriormente desenvolverá, no *Novum Organum*, o exame do livro da natureza envolve precisamente uma outra forma de leitura e um método que não é voltado aos discursos e às palavras, mas sim às próprias coisas.

Por isso, não faria sentido Bacon defender que o método de leitura de um livro e de outro seria o mesmo; muito pelo contrário, enquanto o livro da natureza é um artefato divino, a ser compreendido em função da observação de seu modo de funcionamento, o livro revelado é exposto pelo discurso e deve ser compreendido por meio da interpretação das palavras. Assim, o que Bacon provavelmente está afirmando, nessa passagem de *O progresso do conhecimento*, é que os procedimentos racionais e o uso do discurso implicados na formulação dos axiomas e na exposição dos resultados aguçam a mente para a leitura das Escrituras.

Em *segundo lugar*, a leitura do livro das criaturas é chave para a leitura do livro revelado, do ponto de vista de seu *objeto*: a *onipotência* divina. A contemplação da natureza leva à consideração de seu artífice e ao conhecimento de que existe, é sábio e poderoso, despertando a fé e conduzindo ao exame do livro revelado, pelo qual se adquire o conhecimento a respeito da vontade

de Deus e de seus mandamentos. A consideração da onipotência divina que está inscrita em sua obra serve tanto para exaltar a glória de Deus como para nos certificar de que nada do que é afirmado nas Escrituras é impossível, preservando-nos da incredulidade, conforme Bacon destaca, no primeiro capítulo do *Valerius Terminus* (BACON, 1857d, p. 221).

Assim, mais do que afirmar que os dois livros não se contradizem por serem da mesma autoria ou que a pesquisa da natureza não prejudica a fé, Bacon entende que, em certo sentido, o exame do volume das criaturas confere consistência ao discurso bíblico, respaldando-o e fortalecendo a fé. Bacon declara ainda que, “[...] ao lado da palavra de Deus, a filosofia natural é a cura mais certa da superstição e a nutrição mais apropriada para a fé”: é a servente da religião (BACON, 1857f, p. 597).

Há, pois, uma relação de *continuidade e complementação* entre os dois livros, os quais se distinguem pela linguagem, pelos diferentes objetos que mostram e pela relação distinta com o seu autor. Embora cada um possa ser lido de maneira autônoma e seja necessário separar o que diz respeito a um e a outro, a fim de não deturpar não apenas a filosofia natural, mas também a fé, os dois livros são complementares, justamente por contemplarem aspectos diferentes de Deus que são indissociáveis.

Essa passagem do livro da natureza ao livro revelado também pode ser compreendida a partir da analogia *ótica* dos objetos de conhecimento. Uma vez que concebe a mente como um *espelho* que reflete os raios de luz, Bacon estabelece, no primeiro capítulo do terceiro livro de *De Augmentatis*, uma correspondência entre os diferentes objetos da filosofia (Deus, homem e natureza) e os diferentes tipos de *raio*: a filosofia da natureza trata sobre a incidência da luz *direta*, porque se produz pela sua observação direta, ainda que secundada pelo método; a filosofia do homem, da luz *refletida* sobre si; e a de Deus, da luz *refratada*, na medida em que é um conhecimento *indireto* (BACON, 1857b, p. 540).

Embora o mundo não seja imagem de Deus e não se possa conhecer os seus desígnios, a partir da contemplação de suas criaturas, o exame do livro da natureza nos conduz indiretamente ao pensamento sobre Deus, pela admiração de seu poder. Para Bacon, a investigação da natureza e das causas segundas, que, a princípio, parece nos afastar de Deus, conduz-nos a ele, quando aprofundada (BACON, 2006, p. 24). E esse adágio é posteriormente citado por Leibniz, no *Confessio naturae contra atheistas* (LEIBNIZ, 1880, p.

105) – autor que é conhecido tanto pela sua defesa da conciliação entre fé e razão como pela argumentação a favor da retomada das *causas finais*, na física.

Ao ver de Bacon, pode haver, então, uma passagem legítima da inquirição das causas naturais para a contemplação dos desígnios divinos. Vimos que, ao inquirir sobre as causas finais ou sobre as causas dos princípios mais gerais da natureza, o filósofo natural cai num antropomorfismo. Isto é, ao transgredir para além do que pode, acaba retornando ao que está mais próximo e impondo à natureza seus próprios ídolos, ao invés de contemplar o que efetivamente se encontra nela. Contudo, a filosofia natural, na medida em que faz os homens conhecerem a onipotência divina, prepara-os e os conduz à meditação sobre a vontade e os desígnios de Deus. A leitura do livro da natureza é, assim, chave para leitura do livro revelado, e a passagem da pesquisa das causas segundas para os desígnios divinos é válida, desde que de fato se passe de um livro a outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A metáfora da natureza como um livro adquire várias funções, na filosofia de Bacon: com base nela, o autor rejeita o princípio de autoridade como critério de verdade e enfatiza a necessidade de redirecionamento da pesquisa científica para a observação metódica dos processos naturais, além de indicar a separação entre os domínios da ciência e da fé, por um lado, e sua relação de continuidade e complementaridade, por outro. Possuindo um livro ou objeto de estudo que lhe é próprio, a filosofia da natureza detém autonomia perante a tradição e a erudição, bem como em relação à religião – pelo menos no que diz respeito ao seu método e aos seus procedimentos.

De maneira semelhante, Galileu se serve da imagem da natureza como um livro para pleitear a autonomia da filosofia da natureza, com respeito tanto à tradição quanto à religião, separando-a da teologia. Como Bacon, o autor italiano insiste em que, para descobrir a verdade nas coisas naturais, é preciso se voltar aos experimentos e às demonstrações, ao invés de repetir a física aristotélica perpetrada nos comentários. Conferindo destaque a essa ideia, Galileu a faz constar como dedicatória a Ferdinando II de Medici, no *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*, afirmando que o que distingue os *filósofos genuínos* daqueles que não o são é que aqueles se voltam para *o grande livro da natureza* e não aos livros escritos pelas mãos humanas (GALILEI, 2004, p. 83).

Além disso, assim como Bacon, Galileu distingue os âmbitos da ciência e da fé, a partir da contraposição do livro da natureza com o livro revelado, argumentando em favor da autonomia da pesquisa científica. Essa argumentação, a qual se desenvolve no contexto da defesa do copernicanismo e de sua compatibilidade com as passagens das Escrituras, é exposta principalmente nas cartas a Benedetto Castelli (21/12/1613) e a Cristina de Lorena (1615) e no texto *Considerações sobre a opinião copernicana*.

O ponto de partida de Galileu é que o conflito entre a ciência e a revelação só pode ser aparente, porque duas verdades não poderiam se contradizer, já que tanto o livro revelado como o livro da natureza são de mesma autoria, sendo provenientes do Verbo divino. A aparência de desacordo se deve à diferença das duas manifestações do Verbo divino: enquanto a Bíblia é proveniente do Verbo divino enquanto ditado pelo Espírito Santo, a natureza o é enquanto executora cuidadosa das ordens de Deus. Esta é inexorável e imutável, não transgredindo jamais os limites das leis que lhe são impostas. Todo efeito da natureza está atado a obrigações severas, e ela não se preocupa se as suas razões recônditas e modos de operar estão ou não ao alcance da capacidade dos homens (GALILEI, 2008, p. 19-20). Escrita em caracteres matemáticos, a natureza é absolutamente rigorosa e coerente.

Essa coerência e rigor estão ausentes na Bíblia. Em muitas passagens, não apenas admite, como necessita de exposições diferentes do significado aparente das palavras, porque ela se dirige a um grande público e a ele se ajusta. Para inculcar fé, sua exposição é muitas vezes metafórica. É necessário, por exemplo, atribuir movimento ao Sol e repouso à Terra, nas Escrituras (que é mais conforme à opinião do senso comum) para não tornar o vulgo obstinado no prestar fé aos artigos principais da religião. Os escritores sagrados acomodam-se, assim, mais ao uso recebido do que à essência do fato, no que não se relaciona à moralidade. Afinal, o Espírito Santo não quis nos ensinar acerca de questões astronômicas, já que não concernem à salvação: sua intenção é ensinar-nos como *se vai* para o céu e não como *vai o céu* (GALILEI, 2008, p. 64).

Com uma argumentação semelhante àquela de Bacon, em *O progresso do conhecimento*, Galileu afirma que todo o discurso nas Escrituras que é relativo a questões naturais *não é informativo*, mas possui caráter *retórico*. Se o objetivo da Bíblia é o convencimento necessário para a fé e para a salvação e, para tanto, é preciso que certas questões expostas que não dizem respeito diretamente à fé se acomodem ao senso comum, não se pode interpretar

tudo literalmente. Tanto é assim que a interpretação literal das Escrituras sustentaria muitas contradições e blasfêmias: por exemplo, que Deus teria pés e mãos, olhos, afecções corporais e humanas, como ira, arrependimento, ódio, esquecimento das coisas passadas e ignorância das futuras. Assim, embora a sagrada Escritura não possa mentir ou errar, seus intérpretes o podem, quando interpretam literalmente o que não deve ser assim interpretado. Por isso, nas discussões das questões naturais, as Escrituras deveriam ser deixadas em último lugar. Nelas, deve-se estabelecer primeiro uma determinada proposição, com base em demonstrações e experiências, para depois, utilizando-a como pedra de toque, encontrar o sentido verdadeiro das passagens das Escrituras.

A ciência deve possuir, pois, no que se refere às questões acerca da natureza, completa autonomia em relação à fé. Aliás, Galileu não apenas está defendendo que a teologia e a religião não devem interferir nas investigações das questões naturais, mas, mais ainda, que os teólogos devem, quando diz respeito a assuntos da natureza, interpretar a Bíblia de acordo com as conclusões dos filósofos. Afinal, enquanto o livro revelado é escrito de forma metafórica, admitindo diferentes interpretações, o livro da natureza é escrito em caracteres matemáticos e pode ser lido de maneira unívoca, de modo que as verdades a seu respeito podem ser estabelecidas demonstrativamente, com necessidade e universalidade (GALILEI, 1973, p. 119).

Para Galileu, o intelecto humano é capaz de aprender a linguagem com a qual Deus criou o universo e, nesse tipo de conhecimento, atinge a perfeição do entendimento divino, segundo sustenta, ao final da primeira jornada do *Diálogo sobre os dois máximos sistemas ptolomaico e copernicano*. À afirmação de Sagredo de que é uma extrema temeridade fazer da capacidade humana uma medida de quanto pode e sabe operar a natureza e de que não se pode chegar a nenhum conhecimento completo de nenhum efeito na natureza, por mínimo que seja, Salviati, o representante de Galileu no diálogo, afirma que se pode considerar o entender de dois modos, a saber, *intensivamente* ou *extensivamente*.

Quanto à multiplicidade dos inteligíveis, os quais são infinitos, o entendimento humano é como que nulo. Mas, intensivamente, em relação a determinadas proposições, o intelecto humano tem uma certeza tão absoluta quanto tem delas a própria natureza. Ora, essas proposições são aquelas das ciências matemáticas puras, a geometria e a aritmética. Nas poucas proposições matemáticas entendidas pelo intelecto humano, em contraste com as infinitas proposições conhecidas pelo intelecto divino, “[...] a cognição iguala-se à

divina na certeza objetiva, porque chega a compreender a necessidade, para além da qual não parece existir certeza maior.” (GALILEI, 2004, p. 183-184).

Assim, a verdade que conhecemos pelas demonstrações matemáticas é a mesma conhecida por Deus, embora Deus conheça pela simples apreensão e nós, discursivamente. Por isso, as descobertas a respeito do livro da natureza realizadas por aqueles que dominam a sua linguagem, a *matemática*, são absolutamente verdadeiras e não poderiam ser desmentidas por nada. Disso se segue que, nessas questões, a pesquisa científica deve ter completa autonomia e, até mais do que isso, toda *autoridade*, podendo dar a última palavra no que diz respeito aos fenômenos naturais e orientar a interpretação das Escrituras, nesses assuntos (GALILEI, 2008, p. 120).

É nesse aspecto, concernente à relação entre o livro da natureza e seu leitor, que Bacon e Galileu divergem profundamente. Ambos são autores centrais para a formação da concepção moderna de ciência e para a reivindicação de sua autonomia, perante a religião. Ambos utilizam a analogia da natureza com um livro para indicar a especificidade da pesquisa científica da natureza e libertá-la das amarras dos teólogos e da tradição dos comentários peripatéticos. Contudo, enquanto Galileu assevera que a natureza está escrita em caracteres matemáticos e que o entendimento humano detém a chave para a leitura perfeita desse código, Bacon assinala a dificuldade de aprendizagem do alfabeto no qual a natureza se estrutura. A mente humana, decaída e corrompida pelo pecado e pelo abandono da experiência, é um espelho encantado que não possui acesso direto a esse livro, só podendo decodificá-lo com muita paciência e com o auxílio do método indutivo.

HIRATA, C. Francis Bacon and the book of nature: interpretation of nature and relationship between science and religion. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 75-98, Out./Dez., 2023.

Abstract: In this paper, we explore the conception of nature as a book in Francis Bacon. On the one hand, using this image and confronting the reading of the book of nature and the reading of the books of established authors, Bacon contrasts two completely different ways of the natural philosophy: the Interpretation of Nature in contrast to the Anticipation of the Mind. On the other hand, by considering the revealed book and the book of creatures, Bacon contends for the specificity of the scientific investigation of nature and its relative autonomy in relation to the sphere of religion,

although he indicates the character of continuity and complementation of the two books of the same authorship.

Keywords: Book of nature and revealed book. Interpretation of nature. Autonomy of science.

REFERÊNCIAS

BACON, F. *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem*. In: SPEDDING, M.; ELLIS, R.; HEATH, D. (ed.). **The Works of Francis Bacon**, v. I. Londres: Cambridge University Press, 1857a. p. 367-411.

BACON, F. *De augmentatis scientiarum*. In: SPEDDING, M.; ELLIS, R.; HEATH, D. (ed.). **The Works of Francis Bacon**, v. I. Londres: Cambridge University Press, 1857b. p. 415-836.

BACON, F. *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam*. In: SPEDDING, M.; ELLIS, R.; HEATH, D. (ed.). **The Works of Francis Bacon**, v. II. Londres: Cambridge University Press, 1857c. p. 13-322.

BACON, F. *Valerius Terminus: Of the interpretation of nature*. In: SPEDDING, M.; ELLIS, R.; HEATH, D. (ed.). **The Works of Francis Bacon**, v. III, Londres: Cambridge University Press, 1857d. p. 215-252.

BACON, F. *Temporis partus masculus*. In: SPEDDING, M.; ELLIS, R.; HEATH, D. (ed.). **The Works of Francis Bacon**, v. III. Londres: Cambridge University Press, 1857e. p. 521-539.

BACON, F. *Cogitata et visa de interpretatione naturae*. In: SPEDDING, M.; ELLIS, R.; HEATH, D. (ed.). **The Works of Francis Bacon**, v. III. Londres: Cambridge University Press, 1857f. p. 591-620.

BACON, F. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Tradução de José Aluysio Andrade. São Paulo: Abril, 1979. p. 1-231. (Coleção *Os Pensadores*).

BACON, F. **O progresso do conhecimento** [*The proficience and advancement of learning divine and humane*]. Tradução de Raul Finker. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

BACON, F. **A grande instauração**. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2008.

GALILEI, G. **O Ensaiador**. Tradução de Helda Barraco. São Paulo: Abril, 1973. p. 98-238 (Coleção *Os Pensadores*).

GALILEI, G. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. Tradução de Pablo Mariconda. São Paulo: Discurso, 2004.

GALILEI, G. Carta a Dom Benedetto Castelli. In: GALILEI, G. **Ciência e Fé**. Tradução de Carlos Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2008a. p. 17-26.

GALILEI, G. Carta a Cristina de Lorena, Grá-duquesa Mãe de Toscana. In: GALILEI, G. **Ciência e Fé**. Tradução de Carlos Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2008b. p. 49-102.

GALILEI, G. Considerações sobre a opinião copernicana. In: GALILEI, G. **Ciência e Fé**. Tradução de Carlos Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2008c. p. 103-129.

GAUKROGER, S. **The emergence of a scientific culture**: science and the shaping of modernity (1210-1685). Oxford: Oxford, 2006.

HARRISON, P. **The bible**, Protestantism and the rise of natural science. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

JAQUET, C. **Bacon et la promotion des savoirs**. Paris: PUF, 2010.

LEIBNIZ, G. W. *Confessio naturae contra atheistas*. In: **Die philosophischen Schriften**, v. IV. Berlim: Weidmann, 1880.

ROSSI, P. **A ciência e a filosofia dos modernos**. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

SERJEANSTON, R. Francis Bacon and the “Interpretation of nature” in the late Renaissance. **Isis**, Chicago, v. 105, n. 4, p.,681-705, dez. 2014.

Recebido: 22/02/2023

Accito: 01/04/2023


COMENTÁRIO A “FRANCIS BACON E A IMAGEM DO LIVRO DA NATUREZA”: AS VIRAVOLTAS BACONIANAS

*Homero Silveira Santiago*¹

Referência do artigo comentado: HIRATA, Celi. Francis Bacon e a imagem do livro da natureza. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, vol. v. 46, n. 4, p. 75-98, 2023.

Dentre os grandes da filosofia moderna, Bacon é dos mais controversos e resistente às rotulações. Volta-se, por um lado, ao pensamento seiscentista e seus temas principais, é elogiado por Descartes e Espinosa; por outro, muitas de suas preocupações são classificáveis, na falta de termo melhor, como renascentistas (as fábulas, a história etc.). Temporalmente incontido, tematicamente ambivalente, ele chegou a ser alçado a herói do saber, no Preâmbulo da *Enciclopédia*; foi rubricado como pai do que se resolveu denominar “empirismo”; até hoje, devido à leitura desatenta de algumas máximas atravessadas pela grandiloquência, comete-se o descalabro de responsabilizá-lo pela destruição da natureza.

Dito isso, fica patente o interesse do artigo de Celi Hirata (2023). Além do mérito de tratar de um pensador pouco visado pelos estudos filosóficos brasileiros, ela faz inteiro jus à complexidade baconiana, graças ao foco ajustado sobre a ideia de “livro da natureza”, a qual permite ao mesmo tempo entroncar Bacon à tradição e revelar um uso não tradicionalista dessa mesma tradição.

¹ Docente na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-0610-9993>. E-mail: homero@usp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p99>



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

A consideração desse ponto central da filosofia baconiana porta ainda a uma conclusão de enorme interesse, na qual, com as devidas precisões, percebemos quanto o autor do *Novo órgãoon* se aproxima de Galileu e quanto dele se afasta; ademais, e muito curiosamente, como nalguns aspectos o projeto não matemático de ciência baconiano mostra-se mais radical e inovador. Em suma, estamos diante de um admirável exercício de ler Bacon com seriedade, livrando-o da rotulagem fácil e das simplificações deploráveis.

Ora, quem toma a sério a filosofia baconiana, rapidamente se convence de sua estrondosa originalidade, que vem à tona inclusive num estilo genioso e raro, nas paragens da filosofia. Tenho para mim que, do ponto de vista filosófico, a maior contribuição de Bacon seja a invenção de uma nova *imagem* da filosofia, no sentido mesmo que Deleuze utilizava esse termo, em *Diferença e repetição*. Em vez do esforço platônico de fazer a ideia coincidir com a realidade que ela descobre, a investigação busca o discernimento do real como efetividade. Nem platônico nem empirista (ambos procuram descortinar a realidade como ela é), Bacon vai ao mundo com a ambição de quem sai para colher frutos num pomar, faz experimentos e medita sobre eles, porque da realidade lhe interessa compreender o que o real *pode*, isto é, a sua *efetividade* em sentido literal: o que é mais real é o que é mais efetivo, e são essas potências e virtudes efetadoras as *formas* produtoras de efeitos que, bem interpretadas e usadas, não somente desvelam o existente como podem ampliar o próprio âmbito da realidade. Ao invés de conhecer o já feito, antecipar e ousar o nunca tentado.

Disso, a arte da enxertadura é preciosa ilustração. O saber, na medida em que compreende a natureza (*obedece-lhe*, diz Bacon), é capaz de ampliá-la, produzindo naturalmente coisas que não são dadas pela natureza, como num enxerto. Para Bacon, em vez de simplesmente buscar a coincidência com o real, seja pela experiência, seja pela mente, trata-se de devassá-lo em suas entranhas, a fim de fazê-lo parir coisas novas, especialmente aquelas que permitam à humanidade alcançar um novo estádio, numa palavra, *progredir*.

Esse progresso, contudo, possui um caráter particularíssimo, elaborado que é a partir daquela ambiguidade da filosofia baconiana que, de início, salientamos – e um dos méritos do estudo de Celi é isso clarificar, por meio da paciente exposição das relações entre o livro revelado (a Escritura) e o livro das criaturas (o mundo). Acompanhemos, por um momento, a argumentação da autora.

Ao final do *Novo órgãoon*, Bacon propõe uma releitura (também apresentada noutras obras) do episódio da queda adâmica. Segundo ele, o homem perdeu a inocência e o domínio sobre as criaturas que lhe fora destinado pelo criador, não em virtude da aspiração ao conhecimento da natureza, mas pela desatada vontade de pretender conhecer o bem e o mal. É por isso que a ciência não só não é pecaminosa, como é, inversamente, um instrumento-chave na reparação de nossa atual condição, quanto possível, neste mundo, contanto que associada à religião; ao passo que esta nos faz reencontrar a inocência do primeiro homem, as artes e as ciências ajudam a restabelecer o domínio humano que, desde o início, estava no plano divino. Eis uma primeira e curiosa viravolta: o máximo progresso é o mais intransigente regresso aos inícios do mundo; a condução da humanidade aos mais elevados patamares de bem-estar, mediante a ciência e as técnicas, identifica-se à restauração (parcial, embora) da situação do primeiro homem, antes do pecado. Encontramos, conclui a autora, “uma relação de mão dupla” segundo a qual a religião leva à ciência e esta à religião. “O conhecimento não é um fim em si mesmo, mas, ao contrário, seu objetivo é o bem-estar da humanidade e sua restauração à condição originária, que lhe pertencia de direito antes do pecado. A filosofia da natureza se justifica a partir de um projeto maior, projeto que é, por sua vez, calcado em uma interpretação determinada da Bíblia.” E, nessa medida, *o saber científico torna-se “servente da religião”*.

Sublinhemos essa formulação que nos joga no cerne da velha problemática das relações entre fé e razão. Não acho impossível que algum leitor, aí chegado, se decepcione – ao fim e ao cabo, o intrépido lorde-chanceler reservará à filosofia o posto de serva? Não, muito pelo contrário. É aí que devemos saber apreciar uma solução original – diversa daquelas dadas por Galileu, Descartes, Espinosa –, radical e até mesmo *matreira*, como só pode ser o negaceio conceitual de um filósofo que era também um político tarimbado, nas altas e nas baixas esferas dos negócios mundanos. Creio que a engenhosidade de Bacon esteja em, numa viravolta inusitada, firmar a autonomia do saber *no fato mesmo de este tornar-se servente da fé*.

Tenhamos em mente o terceiro aforismo do *Novo órgãoon*, citado no artigo em tela, o qual afirma peremptoriamente que só vencemos a natureza quando a obedecemos. Noutras palavras, é somente conhecendo a natureza e suas causas que conseguimos produzir os efeitos que desejamos, muita vez expandindo o próprio real; só assim o homem, verdadeiramente, é intérprete da natureza e chega a ser dela ministro. Portanto, a correta interpretação

implica submeter-se e obedecer às potências e aos limites da natureza, a fim de pô-la a trabalhar para nossos fins.

Voltemos à enxertadura. Para que nela se tenha êxito, é imprescindível conhecer as potências em jogo, bem como os seus limites (não é qualquer coisa enxertada em qualquer coisa que vai frutificar); por isso, baconianamente falando, o mais banal enxerto que vinga emblema uma enorme vitória e demonstra que o saber é poder. Graças à nossa compreensão das forças da natureza, podemos induzi-la, coagi-la a produzir o que ela não produziria espontaneamente: uma nova realidade natural, embora não dada pela natureza imediatamente; uma ampliação do campo do real, segundo os nossos interesses (por isso, multiplicamos as raças bovinas, jamais as serpentes).

Pois bem, do ponto de vista de Bacon, não seria do mesmo tipo a relação que podemos conceber entre religião e ciência? A postura científica relativamente ao livro da natureza (obedecer para vencer) não é igual àquela com relação ao livro divino? Acredito que sim – e o artigo de Celi Hirata dá elementos para apreciarmos essa dialética viravolta entre senhora e escrava, religião e ciência. A correta interpretação do livro sagrado *não* estabelece a autonomia do saber, porque, inversamente, lhe estipula o serviço à religião; todavia, por isso mesmo, a ciência torna-se instrumento *indispensável* à realização do plano da divindade, ao criar o mundo. Quer dizer, obedecendo à religião, mais que uma veleidosa e inútil autonomia, a ciência esbanjará um *poder* e uma *dignidade* (termo baconiano capital) que não se reconhece em nenhuma outra atividade humana, quiçá nem mesmo numa fé, a qual, desamparada do saber, seria apenas um terreno inulto à mercê das ervas daninhas.

REFERÊNCIA

HIRATA, Celi. Francis Bacon e a imagem do livro da natureza. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 75-98, 2023.

Recebido: 20/06/2023

Accito: 03/07/2023


COMENTÁRIO A “FRANCIS BACON E A IMAGEM DO LIVRO DA NATUREZA”: INTERPRETAÇÃO DA NATUREZA E RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO”

Luís César Guimarães Oliva¹

Referência do artigo comentado: HIRATA, C. Francis Bacon e a imagem do livro da natureza. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 75-98, 2023.

O artigo de Celi Hirata (2023) traz uma notável apresentação das relações entre fé e ciência em Francis Bacon, focada particularmente na noção de “livro da natureza”, em contraste com o “livro revelado”. Esse trabalho, metucioso e erudito, demarca, a partir da rica analogia dos livros, o papel, o objeto e o método próprios da filosofia da natureza baconiana. No entanto, o leitor fica um pouco desnorteado em relação ao plano completo da obra de Bacon, a chamada *Instauratio Magna*, na qual se inseririam esses trabalhos. Mais modesto do que um comentário, este pequeno suplemento visa apenas a dar esse quadro mais amplo, situando melhor a preciosa contribuição do artigo de Celi Hirata.

Segundo o opúsculo *Distribuição da obra*, o grande projeto filosófico de Bacon se comporia de seis partes. A primeira delas consistiria em um sumário das aquisições da ciência da época. Tal quadro geral se realizou parcialmente na obra *The Advancement of Learning* e, de maneira mais completa, na versão

¹ Professor de História da Filosofia Moderna da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil. Apoio: Fapesp (proc.2018/19880-4).  <https://orcid.org/0000-0001-7283-0423> E-mail: lcoliva@uol.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p103>



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

latina, *De Augmentis Scientiarum*. O leitor, todavia, não encontrará nesses textos apenas um relato descritivo, mas também uma divisão geral das ciências, que não concorda obrigatoriamente com as classificações tradicionais. Isso ocorre, diz Bacon, “[...] pois adições, variando o todo, variam também suas partes e suas divisões. Ora, as divisões recebidas só convêm à totalidade das ciências recebidas, ao seu estado atual.” (BACON, 1910, p. 40).

Ao tratar de adições, Bacon não está se antecipando às outras partes da *Instauratio*, e sim apontando as omissões que se fazem sentir, devido ao próprio exame da ciência de seu tempo. Os conteúdos já conhecidos apontavam para outros ignorados, mas igualmente necessários para a compreensão geral da realidade, e foram essas omissões que impuseram as mudanças na divisão geral. É assim que tal avaliação geral do conhecimento adquirido pode apontar, entre outros pontos desconhecidos, para o que Bacon chamará de Metafísica:

[...] o uso desta parte da metafísica que eu considero deficiente é de resto o mais excelente por duas razões: primeiro, porque é dever e virtude de todo conhecimento abreviar a infinidade das experiências individuais, tanto quanto permita a concepção da verdade, e remediar a queixa da *vita brevis, ars longa*, que é realizada pela união das noções e concepções das ciências. Pois os conhecimentos são como pirâmides, cuja base é a história. Assim, na filosofia natural, a base é a história natural; o trecho próximo à base é a física, e o trecho próximo do vértice é a metafísica. Quanto ao vértice... não sabemos se a investigação humana pode alcançá-lo. (BACON, 1952, II, 7, 6, p. 44).

A segunda parte da *Instauratio*, esboçada no *Novum Organum*, é assim caracterizada:

[...] trataremos, na segunda parte, desta doutrina que ensina a fazer um uso mais metódico e perfeito de sua razão, método cujo efeito será (tanto quanto o comporta a fraqueza e a mortalidade humanas) elevar o entendimento, estender suas faculdades, torná-lo capaz de vencer as obscuridades da natureza e galgar suas trilhas mais escarpadas. Ora, esta arte que nos propomos e à qual damos ordinariamente o nome de interpretação da natureza, é um tipo de lógica, ainda que haja uma diferença infinita entre esta e a ciência à qual ordinariamente damos este nome. (BACON, 1910, p. 43).

É verdade que a nova lógica baconiana terá em comum com a antiga o intuito de fornecer ao entendimento os socorros necessários, mas as

semelhanças param por aí. Centrada no silogismo, a velha lógica afasta-se da natureza, já que, como sublinha Bacon,

[...] o silogismo consta de proposições, as proposições de palavras, as palavras são o signo das noções. Pelo que, se as próprias noções (que constituem a base dos fatos) são confusas e temerariamente abstraídas das coisas, nada que delas depende pode pretender solidez. Aqui está por que a única esperança radica na verdadeira indução. (BACON, 1999, I, 14, p. 35).

Além disso, os axiomas da velha lógica estão contaminados de uma incerteza que não é mais aceitável, porque os homens tendem a fazer as chamadas “antecipações da natureza”, elementos característicos da ciência então vigente, os quais, como explicou Hirata, consistiam em saltar dos dados imediatos da sensação para os axiomas gerais. A isso Bacon opunha uma nova via: “A outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado.” (BACON, 1999, I, 19, p. 36). Trata-se da via indutiva, que, portanto, é condição para a lógica, mesmo na sua versão silogística, por garantir suas definições e axiomas. Mais ainda, a indução é a verdadeira lógica baconiana.

Tal mudança de perspectiva deve-se à mudança de objetivo da nova ciência. Enquanto a lógica do silogismo visava basicamente a derrotar o adversário, a nova lógica quer vencer a natureza (ainda que respeitando suas próprias regras), e é pelas obras que se pode fazê-lo. Trata-se, talvez, da maior inovação que Bacon trouxe para a modernidade, a formulação mais perfeita de uma concepção ativa, e não mais meramente contemplativa, de ciência. Afirma Bacon: “Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, senão quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática.” (BACON, 1999, I, 3, p. 33). O homem agora conhece para dominar e domina para conhecer. Não se tem, porém, uma submissão utilitarista do domínio contemplativo ao prático, mas da consciência da interpenetração necessária dos dois domínios. Donde a experimentação, frequentemente voltada para os usos práticos do objeto, servir de confirmação para as descobertas da ciência, e não apenas como fruto da ciência.

Essa nova ciência, tributária de uma nova lógica, impunha também uma nova concepção de experiência, agora despida de seu caráter cotidiano e desvinculada do senso-comum. Não se trata mais apenas de observação, mas de experimentação. Em outras palavras, a observação dos fenômenos espontâneos é de pouca valia para o cientista. O importante é simular situações artificiais que permitam sanar dúvidas, confirmar ou refutar hipóteses a respeito do objeto em questão. Nas palavras de Bacon, *perturbar a natureza*, de modo que ela nos revele o seu funcionamento invisível.

A terceira parte da *Instauratio* liga-se diretamente a essa nova concepção de experiência. Se a segunda parte fora comparada por Bacon ao polimento de um espelho, o entendimento, a terceira parte, por sua vez, garante o provimento de imagens a esse espelho. Bacon, de fato, não pretende que a ciência se limite a exercícios intelectuais ou à criação de mundos imaginários. Por isso, caberá à história experimental o fornecimento das coleções de fatos sobre os quais o cientista montará as tábuas comparativas da indução.

É aqui, portanto, que a renovação do método experimental se fará mais presente:

Quanto à maneira de compor, a história que projetamos não é somente a da natureza livre, desvinculada de toda ligação, e tal como é quando flui por si mesma e executa sua obra sem obstáculo, como a história dos corpos celestes, dos meteoros, da terra e do mar, dos minerais, das plantas, dos animais; mas aquela da natureza vinculada e atormentada, isto é, da natureza tal como se encontra quando, por meio da arte e pelo ministério do homem, é expulsa de seu estado, pressionada e como que forjada. Eis por que fazemos entrar em nossa história todas as experiências das artes mecânicas. (BACON, 1910, p. 52).

Tal história, contudo, não se limitará aos corpos, visando também às qualidades simples deles, que são, nas palavras de Bacon, as forças primordiais da natureza, e, por isso, serão o ponto culminante da História Natural. Isso anuncia, já nesse estágio preliminar da ciência baconiana, o intuito metafísico do autor, cujo sentido explicaremos logo mais.

A quarta parte da *Instauratio* é, na verdade, uma aplicação particular da segunda, não pelas realizações em si da ciência, mas pela função modelar de alguns exemplos de descoberta e demonstração. Antes de empreender um plano exaustivo de conhecimento científico, é preciso ter exemplos-guias a respeito de matérias notáveis em cada área do saber: “[...] queremos dizer tipos,

modelos propriamente ditos, que mostram todo o procedimento, a marcha contínua, a ordem que o espírito deve seguir ao inventar, em certos assuntos notáveis e variados que a colocam diante dos olhos.” (BACON, 1910, p. 56).

A quinta parte, essencialmente provisória, consiste em construir um corpo teórico com o que já temos, a cada estágio, congregando os conhecimentos antigos revisados na primeira parte com as novas descobertas derivadas das sucessivas aplicações do método. A quinta parte é necessária, seja por garantir as descobertas parciais derivadas das sucessivas aplicações práticas de conhecimentos incompletos, mas ainda assim relativamente confiáveis, seja por afastar o ceticismo. Afinal, não seria difícil criticar as limitações de um projeto de ciência que depende de uma história natural em progresso indefinido, logo, nunca completa. Dentro de uma visão contemplativa de ciência, o caminho cético seria provavelmente o de Bacon, porém, como tem uma visão contemplativa e ativa da ciência, tal alternativa é inviável e a existência dessa quinta parte é uma consequência necessária.

A sexta parte, por fim, é a realização completa da ciência baconiana e subordina todas as outras partes tão fortemente quanto mais estamos distantes de sua perfeita consolidação. Bacon não tem ilusões quanto a concluir essa tarefa. Se ela for possível, será feita pela comunidade científica vindoura, o que não o impede, como foi destacado sobre a quinta parte, de extrair benefícios para a vida humana já a partir dos conhecimentos parciais. O que seria, afinal, a completude dessa sexta parte? A aquisição perfeita da Metafísica, ou seja, o conhecimento das Formas,² conhecimento anunciado como deficiente e necessário, na primeira parte, apontado como objetivo final da indução, na segunda, e como horizonte regulador da história natural, na terceira.

² O relevo dado às formas não deve, vale ressaltar mais uma vez, dar margem a uma leitura platônica em que as formas tivessem existência separada. As formas só têm sentido na matéria, e a Metafísica, que as estuda, é parte da filosofia natural. “Mas é manifesto que Platão, como alguém de elevadíssimo engenho, em sua opinião sobre as idéias disse que as formas eram o verdadeiro objeto do conhecimento; mas perdeu o real fruto desta opinião ao considerar as formas como absolutamente abstraídas da matéria, e assim voltar sua opinião para a teologia, que contamina toda sua filosofia natural.” (BACON, 1952, II, 7, 5, p. 44). Ao dar às formas a existência independente, Platão caiu na teologia, embora tivesse razão em dizer que eram o verdadeiro objeto do conhecimento. Até aí, Bacon não vai além de Aristóteles. No entanto, as diferenças se acirram, quando examinamos quais são as formas que Bacon procura. O inglês não queria as formas do homem, do leão ou do cavalo. Isso lhe imporia um trabalho interminável e inútil. Afinal, qual é a vantagem de conhecer todas as palavras de uma língua, quando se pode conhecer as vinte e poucas letras do alfabeto que as compõem? O que interessava a Bacon era o conhecimento das qualidades simples que constituem todos os corpos. O que é o ouro, além do amarelo, de um certo peso, da ductibilidade etc.? Produzir essas qualidades é produzir o ouro, assim como associá-las a outras pode gerar outro corpo.

Pelo visto, a preocupação com o conhecimento das Formas é uma constante, em todo o projeto baconiano de ciência.³ Todavia, dado que o autor é um duro crítico de Platão e Aristóteles, os quais consagraram a noção de forma, é preciso considerar não apenas o que são mas qual exigência fez necessárias as formas. Dizer que ciência e poder coincidem significa almejar um pleno conhecimento das coisas e um pleno domínio sobre elas. Em outras palavras, a ciência perfeita deverá permitir transformar qualquer corpo em qualquer outro. É isso que o conhecimento das formas obterá. Se será possível chegar tão longe, nem Bacon sabia, mas o escopo da ciência não muda, por causa dos obstáculos que se lhe impõem.

REFERÊNCIAS

BACON, F. Distribution de l'ouvrage. In: **François Bacon**. Paris: La Renaissance du Livre, 1910.

BACON, F. **Advancement of Learning**. Londres: Encyclopaedia Britannica, 1952.

BACON, F. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Tradução de José Aluysio Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 1-231. (*Os Pensadores*).

HIRATA, C. Francis Bacon e a imagem do livro da natureza. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 75-98, 2023.

OLIVA, L. C. Algumas considerações sobre o conceito de Forma em Bacon. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, série 3, v. 13, n. 1, p. 33-44, jan./jun. 2003.

³ Para uma análise mais detalhada do conceito de forma em Bacon, ver OLIVA, 2003.

Recebido: 09/07/2023

Accito: 14/07/2023

ENTRE ERROS FÉRTEIS E VERDADES ANÓDINAS: SOBRE “FOUCAULT, A ARQUEOLOGIA E AS PALAVRAS E AS COISAS: CINQUENTA ANOS DEPOIS”, DE IVAN DOMINGUES

Cesar Candiotto¹

Resumo: O objetivo deste artigo consiste em tecer uma apreciação da recepção de *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault, a partir do último livro de Ivan Domingues, intitulado “Foucault, a arqueologia e *As palavras e as coisas: cinquenta anos depois*” (Ed. UFMG, 2023). Um dos escopos do livro é examinar o alcance de *As palavras e as coisas* e sua estratégia arqueológica, para dar conta da apresentação do nascimento das ciências humanas, bem como de sua fragilidade e instabilidade, diante de uma possível mudança na disposição do saber, cujos sinais podem ser observados por ocasião do advento, no século XX, da psicanálise lacaniana, da etnologia e da linguística estrutural. Ao privilegiar suas repercussões, expansões e retificações, cinquenta anos depois, não se tem a pretensão de “corrigir” Foucault, em função de um olhar de epistemólogo, todavia, apontar a fertilidade e a potência de seu pensamento para a posteridade. Trata-se de trafegar entre “[...] erros férteis e verdades anódinas.” (DOMINGUES, 2020, p. 386). A aposta é que possíveis hiatos, erros ou confusões identificáveis pelo próprio Foucault e por seus críticos, à época, jamais invalidam a fertilidade de uma discussão acerca das ciências humanas, as quais nunca mais foram as mesmas depois dele.

Palavras-chave: Arqueologia do saber. Epistemologia. Michel Foucault. Ciências humanas. Antropologismo.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, procuro elaborar uma apreciação da recepção de *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault, a partir do último livro de Ivan Domingues, intitulado “Foucault, a arqueologia e *As palavras e as coisas: cinquenta anos*

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7172-4618>. E-mail: ccandiotto@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p109>



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

depois”. A primeira edição foi publicada na modalidade *e-book*, pela Editora UFMG, em 2020. Já a edição corrigida, ampliada e impressa acaba de ser lançada pela mesma editora, em 2023. Esse estudo é o desdobramento de minha participação no lançamento do livro, realizada de forma virtual, no momento da pandemia, em 2021. No ensejo, apresentei a versão em *e-book* ao público e interagi com o autor. O retorno a essa obra, desta vez, de maneira mais elaborada e para um público mais abrangente, busca incorporar novos elementos, observáveis no contexto especial do lançamento da edição impressa de 2023, além de repercutir suas principais hipóteses de trabalho, situando-a no âmbito da produção editorial póstuma dos ditos e escritos de Foucault.²

Neste estudo, em primeiro lugar, exponho um breve percurso dos principais desdobramentos da herança editorial de Michel Foucault, desde o projeto dos *Dits et écrits* até as principais publicações mais recentes, a fim de melhor situar a inserção da obra de Ivan Domingues. Em seguida, examino alguns meandros na percepção que o autor apresenta de Foucault, especialmente a de um camaleão filosófico que se esquia amiúde a quaisquer identificações com correntes filosóficas de sua época, definindo-se antes como um experimentador de diferentes exercícios do pensamento. Reforço que Domingues propõe um olhar diferente sobre *As palavras e as coisas*, propriamente um olhar de epistemólogo, o qual encontra lacunas, erros, ambiguidades, no escrito do intelectual francês, mas que reconhece na arqueologia um ensaio de método em relação ao qual a verdade científica não é o ponto de partida para a identificação dos erros do passado de um saber.

Sem a pretensão de esgotar os desdobramentos do livro, ressalto a relação estabelecida entre a crítica do antropologismo moderno e a emergência de outra disposição arqueológica caracterizada pelo desaparecimento do homem como ser finito e, ao mesmo tempo, fonte de representação. Nesse sentido, caberia perguntar se a provável mudança na disposição arqueológica decorrente do provável desaparecimento iminente do homem indica que estamos ainda *limiar* entre a episteme moderna e a contemporânea, ou se adentramos definitivamente na ordem do discurso que prescinde do sujeito da consciência.

² Agradeço a Carlos Rattón, pela transcrição de minha apresentação oral e tradução do *abstract*, e ao próprio Ivan Domingues, pelo convite a participar dessa celebração filosófica.

1 SÍNTESE DE UM LEGADO

Antes de adentrar-me nos caminhos percorridos por Domingues, para apontar as repercussões, retificações e expansões do livro *As palavras e as coisas*, escopo central de sua escolha metodológica, parece-me adequado situar os principais desdobramentos editoriais póstumos do espólio de Foucault e sua indução nas preferências pelo seu percurso investigativo, por parte dos pesquisadores e autores que debatem sua trajetória intelectual. Dessa maneira, além do nítido objetivo de ler e apreciar o livro de um amigo e filósofo brasileiro interessado na importância incontestada da obra magna de Foucault, tem-se também o fito de contemporaneizar o surgimento desse relevante livro, no contexto da produção editorial que cerca o nome Michel Foucault.

Nos últimos anos, o eminente professor do Collège de France, nascido em Poitiers, em 1926, e falecido em Paris, em 1984, tem sido mais estudado e debatido entre os pesquisadores brasileiros e estrangeiros, tendo-se em vista seus ditos e escritos dos anos 1970 e 1980 e, em menor medida, dos seus escritos nos anos 1960. Entretanto, muito já foi publicado sobre seus livros arqueológicos dessa década. Como Domingues ressalta, houve depois um certo “esfriamento” de reflexões centradas sobre os escritos arqueológicos, especialmente as repercussões do livro *As palavras e as coisas*. Essa preferência é compreensível, se for levada em conta a importância adquirida pela monumental publicação póstuma do pensador francês. A começar pela edição realizada por Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange, dos *Dits et écrits*, em 1994, em quatro volumes, pela coleção Bibliothèque des Sciences Humaines, da Editora Gallimard, que reúne praticamente todos os trabalhos, conferências, artigos, manifestos, prefácios e posfácios de Foucault, reeditados em 2001, em dois volumes, pela Quarto/Gallimard.

Soma-se o projeto patrocinado pela Associação para o Centro Michel Foucault, dirigido por François Ewald e Alessandro Fontana, da publicação dos cursos no Collège de France, desde 1970 até 1984. A edição completa durou quase 20 anos, desde 1997 a 2015, e contou com a contribuição de diversos especialistas no pensamento do autor, os quais se debruçaram nas fitas cassete, CDs e manuscritos do espólio de Foucault. Em seguida, surge a coleção da Editora Vrin, “Foucault inédit: *Philosophie du présent*”, dirigida por Jean-François Braunstein, Arnold I. Davidson e Daniele Lorenzini, que, entre 2013 e 2019, publicou cinco volumes de diversas conferências de Foucault na

França, no Canadá e nos Estados Unidos.³ Nesse ínterim, é lançada ainda a edição, por Frédéric Gros, do livro inédito de Foucault, *Les aveux de la chair* (Paris: Gallimard, 2018), último volume da *Histoire de la sexualité*.

Em 2015, ano em que é editado o último curso no Collège de France, temos também a consagração de Foucault na coleção *Bibliothèque de la Pléiade*, com a publicação de *Michel Foucault. Oeuvres* (Paris: Gallimard, 2015), em dois tomos, sob a direção geral de Frédéric Gros. Em um formato de breviário cristão, com fitas amarelas para a marcação de suas finas páginas, encontramos a publicação completa de todos os seus livros em vida, precedidos de aparato crítico de vários especialistas, assim como notas, sendo que, no segundo volume, são acrescentados 12 artigos importantes do autor, entre 1963 e 1984.

Quando o livro de Domingues foi escrito e encaminhado para publicação, por ocasião da data comemorativa dos 50 anos de *Les mots et les choses*, ainda eram embrionários os primeiros resultados de outro projeto editorial sobre os escritos de Foucault, anteriores a seu ingresso no Collège de France, no final de 1970, aí incluídos os chamados cursos e escritos protoarqueológicos. É o caso da coleção *Cours et travaux de Michel Foucault avant le Collège de France*, uma coedição entre EHESS/Gallimard/Seuil, sob a responsabilidade de François Ewald, a qual conta, até o momento, com quatro volumes: *La Sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964)* suivi de *Le Discours de la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes (1969)*, editado por Claude-Olivier Doron, em 2018; *Binswanger et l'analyse existentielle*, editado por Elisabetta Basso, em 2021; *Phénoménologie et Psychologie 1953/1954*, editado por Philippe Sabot, em 2021; *La question anthropologique. Cours. 1954-1955*, editado por Arianna Sforzini, em 2021. Estas três últimas publicações estão relacionadas a dois trabalhos dos anos 60, fundamentais para o livro de Domingues, sendo o primeiro deles publicado postumamente: trata-se da Tese Complementar de doutorado de Foucault, editada por François Ewald, Daniel Defert e Frédéric Gros, *Introduction à l'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008 (trad. brasileira de Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São

³ São eles: *L'origine de l'herméneutique de soi*: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980 (ed. Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2013); *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La Culture de soi* (ed. Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2015); *Discours et vérité précédé de La parrésia*. 1980 (ed. Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2016); *Dire vrai sur soi-même*: Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982 (ed. Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2017); e *Folie, langage, littérature* (ed. Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini e Judith Revel. Paris: Vrin, 2019).

Paulo: Loyola, 2011). O segundo, o objeto principal do livro aqui analisado, é justamente *Les mots et les choses*.

2 O CAMALEÃO FILOSÓFICO E SEU LIVRO BARROCO

O retrato que Ivan Domingues faz de Foucault e que chama a atenção é o de um camaleão filosófico, ou seja, um pensador de difícil apreensão e identificação, principalmente quando se esquivava em identificar-se com uma disciplina específica, tal como a filosofia (Foucault diz: “Eu não sou filósofo”), ou com uma corrente de pensamento que está na moda, no momento (Foucault reitera: “Eu não sou estruturalista.”). Esse retrato de Foucault como camaleão filosófico, não identificado com uma disciplina ou corrente de pensamento determinada, é valorizado por Domingues como a potência de seu pensamento, suas hipóteses se espraiando em diferentes domínios do saber e tendo sido efetivamente usado como caixa de ferramentas para diferentes áreas. Sobre esse ponto, tal postura está relacionada também a uma maneira de se posicionar de Foucault (1969, p. 28), quando escreve, por exemplo, em *A arqueologia do saber*: “[...] não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo [...]”. Ressalta ainda, nesse livro, que a exigência normalmente feita ao intelectual de permanecer sempre o mesmo, no sentido de ser reconhecido e identificado como “autor” de uma “obra”, faz parte de uma moral civil.

Esses contínuos deslocamentos laterais realizados por Foucault diante de uma identificação filosófica determinada demarcam uma caracterização que percorre todo o livro de Domingues. Isso se reflete também na forma como Foucault faz filosofia, ou seja, um saber não fechado em si mesmo, mostrando-se antes como uma reflexão que se abre a diversos campos, muitas vezes heterogêneos entre si. Destarte, a filosofia não tem outra razão de existir, na época contemporânea, na percepção de Foucault, a não ser posicionar-se como um sistema de pensamento. Não é por acaso que o título da Cátedra da qual passa a ser o titular, no início dos anos 1970, no Collège de France, se denomina “História dos sistemas de pensamento”, dando a entender que a filosofia denota uma maneira de pensar irmanada a outros saberes e não encapsulada em si mesma. Reside aí justamente a pertinência do livro de Domingues, quando se propõe ler e analisar o livro de Foucault, a partir da interlocução entre a filosofia e os saberes empíricos e sua confluência moderna nas chamadas ciências humanas, lembrando que o professor da

UFMG já publicou um trabalho importante sobre a filosofia e o problema da fundamentação das ciências humanas, em sua obra seminal, *O grau zero do conhecimento* (1991).

As palavras e as coisas tem sido uma obra debatida e citada com frequência, na recepção crítica brasileira, mas não com a mesma intensidade que *Vigiar e punir*. Não é o caso aqui de fazer uma revisão de todos os trabalhos que versam sobre o *Opus Magnum* de Foucault. Em sua incursão pelas ressonâncias contemporâneas de *As palavras e as coisas*, Domingues faz referência recorrente ao livro de Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason* (1989), bem como ao artigo de Jean-François Braunstein, “Bachelard, Canguilhem et Foucault – le ‘style français’ en épistémologie” (editado por Pierre Wagner, *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 2002, p. 920-963). Lembra com frequência dos trabalhos de Roberto Machado, tais como *Ciência e saber – a trajetória da arqueologia de Foucault* (Graal, 1981) e *Foucault, a ciência e o saber* (Zahar, 2006), sem deixar de se referir a seu último livro em vida, *Impressões de Michel Foucault* (N-1, 2017).

Domingues realça, cita e comenta, em nota e no corpo do texto, também os últimos trabalhos de Philippe Sabot, especialmente o livro, *Lire Les mots et les choses*” (PUF, 2006), dedicado à segunda parte de *As palavras as coisas*. Ainda faz referência com frequência aos diversos trabalhos dedicados a esse livro de autoria de Salma Tannus Muchail, responsável pela primorosa tradução do livro, no Brasil pela Editora Martins Fontes. Portanto, contextualiza a obra com base em uma recepção crítica qualificada e atual, o que, por isso mesmo, justifica a importância incontestada de seu livro, especialmente para os leitores brasileiros.

As palavras e as coisas, como bem pontua Domingues, é uma obra permeada de polêmicas com o marxismo e sua relação com o existencialismo sartriano, mas também com a fenomenologia francesa, correntes nas quais Foucault foi formado à época, por meio de sua interação nos círculos de Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty e Louis Althusser. Porém, passada a polêmica nos circuitos filosóficos parisienses, o livro de 1966 resta um pouco na penumbra, nos anos 1970 e 1980, especialmente depois do aparecimento, em 1975, de *Vigiar e punir*, e dos três tomos de *História da sexualidade*, em 1976 e 1984.

Essa impressão de um certo esquecimento se deve também a seu efeito estetizante, um livro rebuscado, escrito com uma linguagem barroca e de

difícil apreensão, de onde o efeito paradoxal de seu sucesso de vendas, por ocasião das suas primeiras edições. Diz-se que os franceses liam *As palavras e as coisas*, na Riviera francesa, durante o verão de 1966. O texto que trata da “morte do homem” tornou-se uma espécie de desdobramento contemporâneo da crise de fundamento metafísico e do vazio deixado pela “morte de Deus”, o qual encontramos nos escritos novecentistas de Nietzsche. Contudo, a grande pergunta que pode ser feita é se as pessoas que liam efetivamente *As palavras e as coisas* entendiam a força e a potência desse livro, porque se trata também de um escrito, até certo ponto, enigmático,

[...] devido ao silêncio e ao véu de mistério que passou a cercar a obra, passada a onda estruturalista e findo o desconcerto que o seu lançamento provocou junto à intelectualidade francesa e parisiense. No início, açodada por um estado de confusão, em meio à polêmica e à novidade, e depois recolhida num estado de indiferença e desalento. (DOMINGUES, 2020, p. 27).

Mas também porque, muitas vezes, Foucault deixa o leitor “na mão”, como é o caso do conceito de disposição da *episteme* (DOMINGUES, 2020, p. 372), a qual não é nem ciência nem *doxa*, mas um sistema de saber.

3 CAMINHOS

Um dos aspectos a ser realçado no livro de Domingues é o caminho a partir do qual ele percorre o escrito de Foucault de 1966, de sorte a apontar suas repercussões, retificações e expansões. Não se trata de uma leitura exegética, no sentido de enfatizar uma via interpretativa internalista; priviligia, antes, a utilização de Foucault como inspiração, segundo pode ser identificado em outros de seus livros, tais como *O grau zero do conhecimento* (Loyola, 1991) e *O Continente e a Ilha: duas vias da filosofia contemporânea* (2. ed. Loyola, 2017). A questão de método é central, considerando que Foucault repete que seus trabalhos podem ser lidos como uma “caixa de ferramentas” (“*boîte à outils*”), sendo que, nela, outros pesquisadores podem encontrar ferramentas conceituais para problematizar o nascimento de outros objetos.

Domingues lê a repercussão do livro em função do confronto entre duas posições epistemológicas. De um lado, os expoentes da filosofia analítica – Austin, Searle, Chomsky e companhia, que fazem epistemologia e história da ciência a partir da lógica –; essa matriz anglo-saxã está particularmente

presente sobretudo no livro *A arqueologia do saber* (1969), de maneira explícita, bem como na forma como Foucault problematiza a questão do discurso, especialmente nos anos 1968 e 1969. E, de outro lado, temos os chamados filósofos continentais, com a ressalva de que, para o caso de Foucault, as referências são as que na França se encarregam da história da ciência, particularmente Bachelard, Cavallès, Canguilhem e Koyré, e a ênfase que eles, de diferentes modos, atribuem ao tripé saber, racionalidade e conceito.

Além dessas duas tradições que procedem da epistemologia, há uma outra muito presente no livro de Domingues, a saber, aquela que, em sua expressão francesa, se vale do método estrutural em diferentes campos do saber, como na análise da comunicação, da antropologia, da linguagem, da cibernética e em tantos outros domínios, envolvendo pensadores da alçada de Ferdinand Saussure, Claude Lévi-Strauss e até mesmo, nos Estados Unidos, Noam Chomsky. Em menor medida, comparecem nessa obra outros pensadores que também aplicam esse método ou dele se aproximam para outros propósitos, casos, por exemplo, de Althusser, Lacan e Barthes.

Concordo com Domingues que *As palavras e as coisas*, pelo amplo espectro de correntes e autores que movimenta, é um dos livros mais relevantes, não somente no cenário da Filosofia francesa contemporânea, mas também do Pensamento Contemporâneo. O autor faz jus à obra, à sua magnitude, à sua repercussão, ao chamá-la de *Opus Magnum* (DOMINGUES, 2020, p. 27).

4 O OLHAR DO EPISTEMÓLOGO

Outra escolha relevante do livro de Domingues é a seguinte: em vez de fazer a arqueologia da arqueologia do saber, o autor procura apontar as distâncias e as convergências entre epistemologia e arqueologia, em *As palavras e as coisas*. O ponto de partida dessa escolha é a conferência ministrada em Túnis, em 1968, intitulada “Linguística e Ciências Sociais”, publicada em 1969 e, mais tarde, recolhida nos *Dits et écrits* (FOUCAULT, 2001d, p. 849-870). Domingues insiste como, nessa conferência, se percebe que, ao retornar sobre o livro de 1966 e ao redimensionar a relação entre epistemologia e arqueologia, não é tanto uma distância nem mesmo uma sobreposição a que se observa entre elas, mas, sim, certa conjunção.

Se Foucault apresenta, no final de *As palavras e as coisas*, uma correlação arqueológica fundamental entre a psicanálise lacaniana, a etnologia

e a linguística estrutural, como sintoma do esgotamento do antropologismo que anima as ciências humanas; e se ele indica que a linguística estrutural atingiu o *limiar de formalização*, próprio de uma ciência constituída, sendo por isso regente de todas as demais contraciências; e, se, enfim, a articulação entre história diacrônica e sincronia estrutural anima a linguística, então a arqueologia do saber de Foucault poderia estar inspirada ou, no limite, apresentar-se como desdobramento de uma forma de ver a história dos saberes segundo a qual a diacronia é cruzada pela sincronia, ao modo de um lago cruzado por um rio, nele provocando deslocamentos e transformações.⁴

Se a linguística estrutural, segundo Foucault, ultrapassa seu limiar de formalização como condição para que possa ser considerada uma ciência; e se, na linguística estrutural, o que se tem não é somente formalização, mas também historicização, logo, o conceito de episteme, central em *As palavras e as coisas*, e outros conceitos, como *a priori histórico*, por exemplo, não deixam de estar inspirados nessa concepção que vem da linguística, denotando certa proximidade com esse saber que adquire seu estatuto de formalização. Essa poderia ser uma das hipóteses que justifica a aproximação feita por Domingues entre a arqueologia e a epistemologia, não sendo, contudo, a única.

Destaco que a intenção de Foucault, no livro *As palavras e as coisas*, jamais foi a de formalizar, mas justamente apresentar a possibilidade quase impossível, à época, de articulação entre episteme e história. Ao contrário dos pensamentos de Kant e Husserl, para os quais os *a priori* são sempre formais, Foucault, por sua vez, não dissocia estrutura e história, como indica a expressão *a priori histórico*. Pelo contrário, propõe pensar como, entre saberes, normalmente considerados heterogêneos entre si, os *a priori históricos* de cada um deles informam o feixe de relações de uma época, o qual Foucault chama de episteme, ou seja, a rede que ordena uma maneira de ser de saberes contemporâneos entre si. Assim é como essa rede, no Renascimento, é a Semelhança; na Idade Clássica, a Representação; e, na Modernidade, a História.

Essa possibilidade de articulação entre a estrutura formal do *a priori* e a história, conforme bem observa Domingues, se inspira, nos anos 1960, na linguística transformacional de Chomsky, nas teorias da comunicação e na cibernética, as quais abrem novos horizontes epistemológicos que permitem aquela articulação, dificilmente alcançável somente na acepção saussuriana da

⁴ “[...] a diacronia seria um rio que atravessa um lago, o lago da sincronia.” (FOUCAULT, *apud* DOMINGUES, 2020, p. 322).

linguística “estrutural”. A meu ver, em seu livro, mas também nas entrevistas que o seguem, Foucault procura se desfazer da ideia de que o histórico é somente constituído pela diacronia, sendo ele também identificável na sincronia acontecimental daquilo que organiza e ordena os diferentes saberes de um espaço epistêmico.

Domingues (2020, p. 374) utiliza o termo “competição” entre arqueologia e epistemologia, fazendo menção ao uso da noção de paradigma científico que Foucault realça, na Conferência de Túnis, o que significa que a episteme da arqueologia não estaria tão distante assim das ciências. Além disso, Domingues realiza outra observação a propósito dos saberes modernos: a biologia é um dos carros-chefes do livro de Foucault, quando se trata dos saberes empíricos e, portanto, trata-se de outra justificativa para apontar até que ponto o pensamento científico ou a perspectiva epistemológica do conhecimento científico está presente nesse livro. Em relação a essa observação, entendo que Foucault não vê na Biologia do século XIX o nascimento de uma ciência em face da História Natural; antes, sua apreensão como um saber que se entende ao lado de outros saberes empíricos – Economia Política e Filologia – constitutivos da episteme da História. A originalidade de Foucault parece ter sido pensar não propriamente a partir das ciências constituídas, porém, justamente nos limites da Representação, quando a vida, o trabalho e a linguagem demarcam o início de uma rede arqueológica na qual o finito se entende a partir dos próprios saberes empíricos.

Outro ponto importante a ser observado sobre a relação entre arqueologia e epistemologia é o escopo do livro, que consiste em examinar o alcance de uma arqueologia focada no nascimento das ciências humanas, ao mesmo tempo que Foucault quer realçar a fragilidade, a instabilidade do objeto sobre o qual essas ciências incidem. No fundo, ele não desenvolve uma arqueologia das ciências humanas para corroborar o estatuto de cientificidade dessas “ciências”. Muito pelo contrário, sua arqueologia pretende indicar que seu objeto, o homem, é um acontecimento instável na ordem do saber. E, portanto, se ele nasceu num determinado momento, no final do século XVIII, já na segunda metade do século XX, quando se antevê modificações na disposição dos saberes na rede arqueológica da História, ele está em vias de desaparecer.

Foucault não alude exatamente à morte do homem, em *As palavras e as coisas*, como repercute seu livro, nas entrevistas e recensões. Antes, escreve que, diante de uma mudança na disposição do saber, o homem desapareceria

“[...] como um grão de areia, na orla do mar” (FOUCAULT, 1966, p. 398). O desaparecimento provável do homem é coetâneo de sua dispersão como sujeito da consciência, nos diferentes discursos e campos disciplinares das ciências humanas e sociais. Tal dispersão é fortemente enfatizada no Capítulo X de *As palavras e as coisas*, correspondente ao surgimento das chamadas contraciências, a saber, a etnologia, a linguística e a psicanálise lacaniana.

Reforço que Foucault bem poderia chamá-las de contrassaberes, porém, prefere caracterizá-las como contraciências, como se a dissolução do homem delas resultante fosse imanente àqueles saberes que quiseram, na Modernidade, se elevar ao estatuto de ciências. Para além do livro de Domingues, essa observação reforça, ainda mais, a tentativa de intersecção entre as perspectivas epistemológica e arqueológica da análise. Não é surpreendente que Domingues tente, do início ao fim de seu livro, estabelecer mais convergências do que divergências entre arqueologia e epistemologia, já que seu olhar sobre o livro é fundamentalmente o de um epistemólogo de formação (DOMINGUES, 2020, p. 20).

5 ARQUEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Domingues lança inicialmente um olhar contextual sobre *As palavras e as coisas*. Os primeiros dois capítulos são dedicados a essa leitura; em seguida, mergulha em uma perspectiva mais interna da obra de Foucault, nos Capítulos 3, 4 e 5 e parte do Capítulo 6; e, finalmente, uma mirada que privilegia *As palavras e as coisas* pela perspectiva do próprio Foucault – Capítulos 7 e 8. Não vou me prender aos detalhes de cada um desses capítulos, restringindo-me a alguns de seus pontos mais relevantes.

Um deles é o trabalho conceitual levado a cabo para explicar o que Foucault entende por arqueologia. Logo no Primeiro capítulo, “Foucault, a arqueologia e a escola epistemológica francesa”, Domingues ressalta que ela não remete à *arché* grega, no sentido de princípio, mas faz referência, antes, à ordenação dos arquivos empoeirados da história. Assim, também, a episteme não se refere evidentemente à epistemologia, como já frisava Canguilhem, no artigo publicado em 1967, na Revista *Critique*, intitulado “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?” Nele, o diretor de tese de Foucault adverte que a epistemologia não versa sobre a episteme das ciências ou sobre o *nous* platônico. Muito pelo contrário, é uma episteme entendida no sentido mais amplo, que inclui o saber comum.

Nesse capítulo de Domingues, encontramos ainda um debate acerca da caracterização “vaga” das ciências humanas, no livro de Foucault. A análise dos mitos é uma ciência humana, por exemplo? A sociologia é uma ciência humana ou uma ciência social? Foucault não se preocupa muito com essa pergunta. Já Domingues tenta estabelecer especificidades para delimitar melhor o que se entende por ciências humanas. Além disso, também faz questão de salientar que a noção de discurso está ausente em *As palavras e as coisas*, ao passo que se torna central, no livro *A arqueologia do saber* (1969) e em *A ordem do discurso* (1971). Enfatiza que essas estratégias fazem parte dos deslocamentos laterais de Foucault no próprio interior da arqueologia, primeiro problematizando a percepção do louco, depois o olhar médico, em seguida, o saber e a episteme e, finalmente, o discurso.

A cada livro escrito por Foucault o que se percebe não é tanto uma continuidade, todavia, certa singularidade, pois concebe a escritura enquanto uma experiência de transformação. No entanto, isso não significa que eles não possam ser articulados; mas, a meu ver, essa articulação é muito temerária, quando Foucault tenta justificar as escolhas de seus livros, nas páginas de uma obra posterior. Para além do capítulo de Domingues, desconfio particularmente que *A arqueologia do saber* e muitas de suas formulações possam ser as balizas para interpretar *As palavras e as coisas*, já que o livro de 1969 é muito mais uma “resposta” a questões que foram postas a Foucault e seu deslocamento rumo à relação entre as práticas discursivas e as práticas sociais, sobre a qual incidirão seus trabalhos nos anos 70.

6 A DIRECTION FOR THE USE: O PREFÁCIO À EDIÇÃO INGLESA

Um segundo ponto relevante se refere às escolhas metodológicas e bibliográficas. Em “*As palavras e as coisas*, a arqueologia e as ciências humanas”, título do segundo capítulo, Domingues recolhe não somente a tradição francesa e brasileira, nas publicações, como também torna o “Prefácio à edição inglesa”, de 1970, da editora londrina Tavistock, o carro-chefe de sua leitura. Ressalta que esse texto é um *direction for the use* (DOMINGUES, 2020, p. 76-79), ou seja, um parâmetro de como se pode ler *As palavras e as coisas*, que, na edição inglesa, é modificado por *The Order of Things*. Nesse capítulo, o autor enfatiza que *Arqueologia do saber* é o livro no qual Foucault sinaliza para o caráter epistemológico de *As Palavras e as coisas*. A partir dele é que Domingues mostra os dois eixos da filosofia contemporânea e seus tripés, sugeridos por Foucault.

O primeiro, chamado eixo epistemológico, formado pela consciência/conhecimento/ciência; e o segundo, eixo arqueológico, constituído pela prática discursiva/saber/ciência. No livro inteiro, Domingues tem em mente o cruzamento entre esses dois eixos, sempre sublinhando que jamais Foucault cede à tentação da consciência, do significado e do sentido, que parece ser o caso do tripé epistemológico do eixo 1; e que, pelo contrário, Foucault enfatiza o discurso dissociado do sujeito da consciência. Pode-se dizer, se sujeito há no eixo arqueológico, não é o sujeito transcendental, não é o sujeito metafísico, não é o sujeito fenomenológico, é o sujeito como efeito de uma prática discursiva. O cruzamento desses dois eixos é que anima o olhar retrospectivo que Domingues realiza sobre *As palavras e as coisas*, leitura que ele denomina epistemológica, diante de uma perspectiva que normalmente tende a ser somente arqueológica.

7 A RELAÇÃO COM A “TESE COMPLEMENTAR” DE DOUTORADO

Invoco um terceiro ponto relevante da obra, que é a relação estabelecida pelo autor, no Capítulo 6, entre *As palavras e as coisas* e a Tese Complementar de doutorado, defendida dia 20 de maio de 1961, na Sorbonne, sob a direção de Jean Hyppolite. Essa tese consistiu na tradução para o francês do texto de Kant, *Antropologia do ponto de vista pragmático*, assim como de uma “Introdução” de mais de 100 páginas. Domingues lamenta que, durante seus anos passados em Paris, por ocasião de seu doutorado, não tomou conhecimento do único exemplar da Tese Complementar depositado na Biblioteca da Sorbonne, porque a tradução da *Antropologia* foi publicada pela Editora Vrin, precedida de uma “Notice historique” de pouco mais de 4 páginas,⁵ em 1964, enquanto a “Introdução” só seria publicada bem mais tarde, em 2008.⁶

Na versão *e-book* de seu livro, que é de 2020, Domingues efetua uma relação mais sóbria e pontual sobre a articulação da Tese Complementar com *As palavras e as coisas*. Contudo, na edição impressa e ampliada, de 2023, escreve mais de 50 páginas a respeito, no Anexo: “Cap. 6 – A Episteme Moderna: Contrapontos. Notas Complementares sobre *As palavras e as Coisas* e a Questão Antropológica”. O Anexo, segundo me escreveu recentemente, foi resultando de uma construção difícil, que se apresenta em três camadas: 1) a Tese Complementar (*Introdução*); 2) *As palavras e as coisas*, especialmente os

⁵ KANT, I. *Anthropologie du point de vie pragmatique*. Tradução de Michel Foucault. Paris: Vrin, 1964.

⁶ FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, 2008. (FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011).

capítulos XIX e XX; e 3) a *Antropologia*, de Kant, de sorte que o livro de 1966 aparece comprimido entre esses outros dois textos.

Outra peculiaridade do Anexo é a constatação de que Domingues reverte o vetor temporal que havia utilizado nos demais capítulos de seu livro, o qual se estendia, inicialmente, de 1966 a 1984. Agora, retrocede de 1966 a 1961, “[...] tendo como ponto de chegada ou limiar as duas teses de doutorado com as quais se iniciam a fase arqueológica do filósofo, na qual PC [As palavras e as coisas] está inscrita [...] deixando para trás a fase fenomenológica do jovem filósofo, quando Foucault não era ainda Foucault.”.

Em seu Capítulo 6, dedicado especialmente à relação entre o antropologismo moderno e a crítica arqueológica, Domingues analisa a relação capital entre a analítica da finitude e o seu desenvolvimento embrionário, na Tese Complementar. Enfatiza, de maneira aguda, uma diferença notável entre esses dois estratos de discurso: em 1961, Foucault não trabalha ainda com o conceito de episteme. Na Tese Complementar, o privilégio recai sobre a relação entre as três críticas, a *Antropologia* e o *Opus postumum*, do chinês de Konnigsberg.⁷ Nessa tese, Foucault não inclui Kant na “abertura” do antropologismo moderno, a partir das distinções críticas. Porém, salienta até que ponto o originário da *Antropologia* é um misto impuro do *a priori* das críticas, e do fundamental do *Opus postumum* (DOMINGUES, 2020, p. 250).

Já em *As palavras e as coisas*, Foucault escreve que Kant distingue entre o empírico e o transcendental, possibilitando a “abertura” dessas duas dimensões da analítica da finitude. Foucault vê nas distinções críticas kantianas um “índice” ou divisor de águas, Kant não fazendo parte das confusões entre o empírico e o transcendental que encontramos nos séculos XIX e XX no positivismo, na dialética e na fenomenologia. Na Tese Complementar, parece ser o *Übermensch*, de Nietzsche que teria liberado a Modernidade de seu sono antropológico. No livro de 1966, essa liberação está muito mais próxima da

⁷ Quando se trata de estabelecer a relação da *Antropologia* com as três *Críticas*, especialmente se a pergunta “O que é o homem?” repete ou não as conhecidas perguntas das três críticas, passagem que Foucault encontra na *Lógica*, fica evidenciado que sua referência – como a da maior parte dos foucaultianos – tem sido o confronto entre a pergunta antropológica e o sujeito de conhecimento. A partir de uma frequência de provas textuais extraída de termos do Index da tradução inglesa da *Antropologia*, Domingues tenta evidenciar, em seu Anexo ao Capítulo 6, que o grande mote do chinês de Königsberg, nesse livro mal enjambrado, não era epistêmico, mas, antes, moral, não estando em jogo uma filosofia do conhecimento, contudo, uma filosofia moral ou uma filosofia prática. Essa descoberta, como é perceptível, desnuda outra leitura da *Antropologia* pouco explorada e que merece ser repercutida.

relação que Foucault estabelece entre o formal e o histórico, pela criação da arqueologia do saber. A noção de episteme e sua proximidade ao método estrutural, embora irreduzível a ele, pode ser considerada uma alternativa da época contemporânea ao moderno sono antropológico, no positivismo, na dialética e na fenomenologia.

Nesse sentido, pensar a história a partir das discontinuidades das epistemes e da sincronia entre os saberes de uma mesma época só é possível em função de uma arqueologia do saber; entretanto, essa arqueologia, por sua vez, somente encontra sua condição histórica de possibilidade nesse momento de esgotamento da episteme moderna e de abertura a uma nova disposição epistemológica, quiçá, a uma nova ordem, que é a do discurso. Resta a pergunta: tendo em vista que Foucault, em seus escritos posteriores, identifica o desaparecimento do sujeito da consciência com o surgimento da ordem do discurso, estaríamos ainda no *limiar* entre a episteme moderna e a contemporânea ou adentramos definitivamente na ordem do discurso?

8 FOUCAULT PAR LUI-MÊME

Outro ponto relevante a ser salientado no livro de Domingues, especialmente no Capítulo 7, é a retomada que Foucault faz de *As palavras e as coisas*, ainda nos anos 1960. Domingues segue um critério metodológico importante: não recolher tudo o que foi escrito nessa época e todas as críticas que foram feitas, mas realizar uma seleção de textos. O primeiro, de 1968, é o famoso “Foucault répond à Sartre”, publicado em *La Quinzaine littéraire*, reeditado nos *Dits et écrits I* (FOUCAULT, 2001a, p. 690-696). Outro texto é “Réponse à une question”, publicado na revista *Esprit*, em maio de 1968, também reeditado nos *Dits et écrits I* (FOUCAULT, 2001b, p. 701-723). Essa revista fez uma série de questões a Foucault, contudo, ele responde somente à última, sob a alegação: “[...] isso sim tem a ver com o meu trabalho”. O terceiro, proferido como conferência na Universidade de Túnis, em 1968, intitulado “Linguistique et sciences sociales”, publicado em 1969, na *Revue tunisienne de sciences sociales*, também reeditado em *Dits et écrits I* (FOUCAULT, 2001d, p.849-869).

A partir desses três textos, Domingues retrata um Foucault preocupado em “esclarecer” sua obra, nos meios intelectuais e midiáticos. O pensador francês recolhe as principais críticas que lhe foram dirigidas, retifica alguns aspectos que não considera mais adequados sobre a obra de 1966 e, acima

de tudo, *expande* os horizontes da arqueologia. Domingues utiliza tanto esse recorte bibliográfico extremamente cirúrgico, pontual e adequado, quanto uma seleção de textos nos quais Foucault se corrige e se desdiz, explicando melhor certas passagens, expandindo outras análises e retificando confusões e erros que ele mesmo observa. Ao mesmo tempo que Domingues privilegia posições de Foucault, no final dos anos 1960, sobre *As palavras e as coisas*, abre também novos horizontes de análise, sem se prender ao que ele “quis dizer” em um momento em que o “dito” já deixa de ser seu objeto de pensamento. Indica, assim, por que não devemos ser foucaultianos, ou seja, tomar seus livros como verdades ou certezas em relação às quais cumpriria defendê-las diante de quaisquer críticas e de forma extemporânea aos objetos que ele problematiza.

Vale ser destacado ainda o privilégio que Domingues atribui às manifestações mais tardias de Foucault sobre *As palavras e as coisas*, especialmente no capítulo 8: “*Foucault par lui-même*: esclarecimentos, expansões, retificações – fase genealógica.” Para tanto, elege dois textos fundamentais. Um deles é a famosa entrevista na revista *Il Contributo*, a qual ocorre em 1978 e é publicada somente em março de 1980. Trata-se de um longo diálogo que se chama *Conversazione con Michel Foucault*, reeditado em *Dits et écrits, II* (FOUCAULT, 2001e, p. 860-914), a partir do qual Domingues ressalta a posição de Foucault deveras singular: para seu autor, o livro é algo a ser experimentado, escrever é uma experimentação filosófica. Foucault justamente produz ficções heterotópicas, não está preocupado com a fidelidade a certas correntes ou conceitos; escreve, antes, para criar espaços outros.

O outro texto, objeto do capítulo 8, é a entrevista concedida a Gérard Raulet, publicada, em 1983, na Revista *Spuren* (“Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? Ein Gespräch mit Michel Foucault”), reeditada nos Estados Unidos na Revista *Telos*, na primavera de 1983, com o título “Structuralism and Poststructuralism”, e incluída nos *Dits et écrits II* (FOUCAULT, 2001f, p. 1250-1276). Nela, Foucault faz uma atualização de seu projeto filosófico, desde os escritos de juventude até o projeto da *História da sexualidade*, com a incursão especial por *As palavras e as coisas*. Domingues ressalta que esse livro sempre foi considerado marginal, quando Foucault fala *par lui-même*, uma obra fora da curva em relação às suas grandes preocupações a respeito da loucura, da sexualidade ou da criminalidade. Em razão de seu hermetismo, *As palavras e as coisas* pode ainda ser identificado como um livro marginal, posto que “[...] foi escrito para ‘chercheurs’.” (DOMINGUES, 2020,

p. 14). Contudo, cumpre observar que se trata de uma avaliação paradoxal, porque nada explica que um texto tão hermético tenha sido objeto da leitura de tantas pessoas comuns, naquele verão de 1966, nas praias da Riviera francesa.

Transcorridos mais de 50 anos de sua publicação, o livro *As palavras e as coisas* ainda é objeto de significativo interesse da recepção crítica, caso especial da obra de Ivan Domingues aqui examinada. Ciente de diversas incursões realizadas acerca do *Opus Magnum* de Michel Foucault, não tenho dúvidas de que estamos diante de um dos mais significativos esforços de análise crítica sobre a arqueologia do saber realizados no Brasil. Nada mais certo do que indicar “Foucault, a arqueologia e *As palavras e as coisas*: cinquenta anos depois” (2023) a todos os interessados na discussão acerca do nascimento das ciências humanas, dos limites e possibilidades do método arqueológico e na interpretação da leitura foucaultiana do sono antropológico moderno.

CANDIOTTO, C. Through fertile errors and anodyne truths: about the book by ivan domingues entitled “foucault, a arqueologia e as palavras e as coisas: cinquenta anos depois”. *Trans/form/ação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 109-126, Out./Dez., 2023.

Abstract: The aim of this paper is to provide an appreciation of Michel Foucault's *The Order of Things* reception, from the latest book by Ivan Domingues entitled “Foucault, a arqueologia e *As palavras e as coisas*: cinquenta anos depois” (Ed. UFMG, 2023). One of the scopes of the book is to examine the range of *The Order of Things* and its archaeological strategy to account for the presentation of the birth of human sciences, as well as its fragility and instability in the face of a possible change in the disposition of knowledge. Or Episteme's disposition, according to Foucault terminology, whose signs of change can be observed on the occasion of the advent, in the twentieth century, of Lacanian psychoanalysis, ethnology and structural linguistics. By privileging its repercussions, expansions and rectifications fifty years later, it is not intended to “correct” Foucault from an epistemological point of view, but to point out the fertility and power of his thoughts for posterity. It is about going through “fertile errors and anodyne truths” (DOMINGUES, 2020, p. 386). The bet is that possible gaps, errors or confusions identifiable by Foucault himself and by his critics at the time never invalidate the fertility of a discussion-concerning human sciences, which were never the same after Foucault.

Keywords: Archeology of knowledge. Epistemology. Michel Foucault. Human sciences. Anthropologism.

REFERÊNCIAS

- BRAUNSTEIN, J.-F. Bachelard, Canguilhem et Foucault – le “style français” en épistémologie. *In*: WAGNER, P. **Les philosophes et la science**. Paris: Gallimard, 2002. p. 920-963.
- CANGUILHEM, G. (org.). Mort de l’homme ou épuisement du Cogito? **Critique**, n. 242, p. 599-618, juil. 1967.
- DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento**. São Paulo: Loyola, 1991.
- DOMINGUES, I. **O Continente e a Ilha**: duas vias da filosofia contemporânea. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2017.
- DOMINGUES, I. **Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas**: cinquenta anos depois. Belo Horizonte: UFMG, 2020 (Edição *e-book*).
- DOMINGUES, I. **Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas**: cinquenta anos depois. Edição revista e ampliada. Belo Horizonte: UFMG, 2023.
- FOUCAULT, M. **Les Mots et les choses**: une archéologie des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, M. **L’archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, M. Foucault répond à Sartre. *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits, I**. Paris : Quarto/Gallimard, 2001a. p. 690-696.
- FOUCAULT, M. Réponse à une question. *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits, I**. Paris: Quarto/Gallimard, 2001b. p. 701-723.
- FOUCAULT, M. Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie. *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits, I**. Paris : Quarto/Gallimard, 2001c. p.724-759.
- FOUCAULT, M. Linguistique et science sociales. *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits, I**. Paris : Quarto/Gallimard, 2001d. p. 849-870.
- FOUCAULT, M. Conversazione con Michel Foucault. *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits, II**. Paris: Quarto/Gallimard, 2001e. p. 860-914.
- FOUCAULT, M. Structuralism and Poststructuralism. *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits, II**. Paris: Quarto/Gallimard, 2001f. p. 1250-1276.
- GUTTING, G. **Michel Foucault’s Archaeology of Scientific Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- MACHADO, R. **Ciência e saber** – a trajetória da arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- MACHADO, R. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

Recebido: 21/02/2023

Aprovado: 29/03/2023


COMENTÁRIO A “ENTRE ERROS FÉRTEIS E VERDADES ANÓDINAS: SOBRE “FOUCAULT, A ARQUEOLOGIA E AS PALAVRAS E AS COISAS: CINQUENTA ANOS DEPOIS”, DE IVAN DOMINGUES”

*Celso Kraemer*¹

Referência do artigo comentado: CANDIOTTO, Cesar. Entre erros férteis e verdades anódinas: sobre “Foucault, a arqueologia e as palavras e as coisas: cinquenta anos depois”, de Ivan Domingues. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 109-126, 2023.

Avaliar o percurso e os efeitos de um livro como *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault, implica reflexão e escolhas prévias. A depender das escolhas metodológicas se terão leituras distintas sobre tais efeitos. Uma maneira de analisar seus efeitos e sua receptividade é pelo levantamento do número de exemplares editados e vendidos, na França, no Brasil e nos demais países e línguas em que foi traduzido. Mas essas informações parecem insuficientes para avaliar os efeitos produzidos pelo livro.

Identificar o número de estudiosos que o comentam e interpretam talvez apenas explicita um efeito de mercado, a onda de uma moda ou de um impulso editorial. Mapeamentos bibliométricos, os quais analisam o fluxo de pesquisadores que utilizam *As palavras e as coisas* nas citações, em

¹ Docente em Epistemologia da Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Regional de Blumenau (FURB), Blumenau, SC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-2406-9638>. E-mail: kraemer250@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p127>



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

seus trabalhos, apesar de identificar a circulação do nome do livro e de alguns de seus conceitos, e ser um indicativo de um certo tipo de efeitos produzidos pelo livro, pode significar, do ponto de vista epistemológico, a aferição do mesmo tipo de “efeito onda”, “efeito mercado”, “efeito moda”, fruto de fatores exteriores às ideias do livro. Avaliar-se-iam, então, aspectos literários, retóricos, mercadológicos, mais do que alterações produzidas sobre os modos de compreender o surgimento e as transformações de objetos do saber.

Em *A arqueologia do saber*, livro que se segue e em que o próprio Foucault retoma e reflete sobre seu percurso metodológico, há indicativos epistemológicos sobre como, foucaultianamente, se proceder para analisar os efeitos de um trabalho, no nível dos saberes, ou seja, analisar quais deslocamentos ou rupturas ele introduz, no nível dos saberes, e de que modo tais deslocamentos ou rupturas se manifestam em novos saberes ou olhares sobre os objetos. Isso requer, portanto, trabalhar diacronicamente, analisando a temporalidade anterior ao livro e a temporalidade posterior a ele.

O percurso metodológico que Foucault refletiu, no livro da *Arqueologia*, havia culminado em *As palavras e as coisas*, mas envolve publicações anteriores, como mostrarei adiante. Ivan Domingues, conforme reconhecido e igualmente assumido por Candiotta, dá um lugar de destaque a esse livro: “O autor faz jus à obra, à sua magnitude, à sua repercussão, ao chamá-la de ‘*Opus Magnum*’.” (DOMINGUES, 2020, p. 27, *apud* CANDIOTTO, 2023, p. 7). Cabe, por conseguinte, identificar as razões pelas quais Domingues e Candiotta assinalaram *As palavras e as coisas* como *Opus Magnum* de Foucault, uma vez que ele está bem menos disseminado, nos grupos de pesquisa, congressos, simpósios, publicações, utilização nas análises em outros domínios, como Educação, Saúde, Direito etc., do que *Vigiar e Punir* ou *História da sexualidade*, por exemplo.

Para além dessa visibilidade bibliométrica, o que um *olhar arqueológico* considera enquanto efeito são variações produzidas sobre a forma de pensar certos objetos e saberes, em diferentes áreas do conhecimento. A questão que se coloca, então, é se *As palavras e as coisas* provocou alguma ruptura no pensamento ou na formação discursiva, sobretudo nas humanidades. Isso possibilita uma outra maneira de buscar indícios dos efeitos produzidos pela *Opus Magnum* de Foucault, ao longo de mais de 50 anos desde sua publicação, em 1966. Mas esta é uma escolha metodológica (epistemológica) prévia à pesquisa e ao trabalho analítico.

É exatamente nesse sentido que ressalto, no artigo in comento, de Cesar Candiotto (2023), uma especificidade, em termos metodológicos. Ao elogiar as escolhas, estratégias e o percurso metodológico de Ivan Domingues, no livro “Foucault, a arqueologia e *As palavras e as coisas*: cinquenta anos depois”, Candiotto ressalta: “Outra escolha relevante do livro de Domingues é a seguinte: em vez de fazer a arqueologia da arqueologia do saber, o autor procura apontar as distâncias e as convergências entre epistemologia e arqueologia em *As palavras e as coisas*.” (2023, p. 7). Entendo que Candiotto, em sua leitura do livro de Domingues, evidenciou um aspecto determinante dos efeitos de *As palavras e as coisas*. Segundo Candiotto, ao possibilitar a “[...] articulação entre história diacrônica e sincronia estrutural” (CANDIOTTO, 2023, p. 8), esse livro de Foucault teria construído um caminho frente ao problema de conciliar epistemologia e história, ou seja, as formalizações das ciências em face do devir histórico, não mais em termos de evolução ou superação no interior da ciência, mas de descontinuidades provocadas por fatores alheios às próprias ciências.

Sabidamente, Foucault não é o primeiro, nem o único, a requerer a história para pensar os saberes. Todavia, conforme Candiotto (2023), ele conseguiu entrecruzar epistemologia, história e descontinuidade, de uma forma singular. Desde *História da Loucura*, as questões estruturais (formalização) já se entrecruzam com as questões históricas (ruptura, devir), no âmbito dos saberes. Igualmente, em *O Nascimento da Clínica*, a noção de *a priori* do olhar científico do médico (estrutura) é articulado por Foucault às tramas do devir histórico. Segundo ele, foi na modernidade que “[...] o *a priori* histórico e concreto do olhar médico moderno completou sua constituição.” (FOUCAULT, 1998, p. 222). Mas, é em *As palavras e as coisas* que, ao se propor uma arqueologia das ciências humanas, Foucault produz uma ruptura, no nível dos saberes, ao conciliar formalização (estrutura) com história (ruptura, devir). Com isso, ele abre um caminho novo para o pensamento.

Em certo sentido, esse caminho pode ser considerado um deslocamento ou ruptura no modo de se entender a epistemologia. A articulação entre estrutura e diacronia histórica livra a epistemologia da primazia dos postulados universalistas e formais, possibilitando pensá-la em termos históricos, plurais e em devir. Nesse sentido, se hoje nos referimos a diferentes epistemologias, como afro, decolonial, indígena, feminista etc., isso evidencia um efeito do deslocamento produzido por *As palavras e as coisas*, de Foucault, nas epistemologias que visavam à formalização e universalização nas ciências.

Desse ponto de vista, ela merece o adágio de *Opus Magnum*. De uma parte, ela tem esse significado na obra do próprio Foucault, pois o libera para as pesquisas histórico-filosóficas, sempre na articulação, formalização e diacronias históricas, nos meandros do saber-poder, como se vê nas produções das décadas de 1970 e 1980, mesmo reconhecendo tratar-se de um “um camaleão filosófico” (CANDIOTTO, 2023, p. 4). De outra parte, o adágio é merecido pelos efeitos, em termos de experiência de pensamento, que, assim, se torna aberta às pluralidades epistemológicas das complexas relações poder-saber que ligam a verdade às tramas da história.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, C. Entre erros férteis e verdades anódinas: sobre “Foucault, a arqueologia e *As palavras e as coisas*: cinquenta anos depois”, de Ivan Domingues. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp*, v. 46, n. 4, p. 109-126, 2023.

FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

Recebido: 03/07/2023

Aceito: 10/07/2023


COMENTÁRIO A “ENTRE ERROS FÉRTEIS E VERDADES ANÓDINAS: SOBRE “FOUCAULT, A ARQUEOLOGIA E AS PALAVRAS E AS COISAS: CINQUENTA ANOS DEPOIS”, DE IVAN DOMINGUES”

*Sergio Fernando Maciel Corrêa*¹

Referência do artigo comentado: CANDIOTTO, C. Entre erros férteis e verdades anódinas: sobre “Foucault, a arqueologia e *As palavras e as coisas: cinquenta anos depois*”, de Ivan Domingues. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 109-126, 2023.

Antes de tecer qualquer comentário ao texto, é preciso pontuar que Michel Foucault é conhecido por sua crítica ao comentário e à prática de interpretação, em geral. O filósofo francês argumentava que o comentário tem o efeito de estabelecer uma autoridade entre o texto original e o comentário, sendo este último considerado como a interpretação autorizada e definitiva do texto. Nesse sentido, o próprio texto de Cesar Candiotto (2023) já é um comentário e o texto de nossa autoria soaria como um comentário ao comentário. No entanto, comentemos!

Sem a pretensão de que este comentário exerça algum tipo de controle e dominação do texto que ora analiso, é oportuno frisar que o artigo “Entre Erros Férteis e Verdades Anódinas” trava um importante diálogo entre dois pensadores brasileiros: Ivan Domingues e Cesar Candiotto. *Les Mots et*

¹ Professor da carreira EBT1 no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia Catarinense - *Campus* Videira, SC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-6386-1359>. E-mail: fer.ser29@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p131>



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

Les Choses, de 1966, obra seminal de Michel Foucault, é a via pela qual se estabeleceu o diálogo. Mais que uma discussão catedrática, temos um texto que fomenta o debate e a disseminação do pensamento foucaultiano, no Brasil. Nunca é demais lembrar que Domingues traça importantes reflexões sobre as condições de possibilidade de uma filosofia brasileira, para a qual “[a] velha máxima de Kant e do iluminismo tem ainda grande atualidade e poderá nos servir de guia, elevando a nossa autoestima.” (DOMINGUES, 2018, p. 90).

Isso se deve ao fato de que nós, os filósofos brasileiros, desconfiamos dos “outros filósofos” brasileiros e, portanto, é preciso ainda ter em mira, segundo, Ivan Domingues, o “[...] *sapere aude*, ousar pensar por nós mesmos e vencer a nossa minoridade intelectual – ontem por causa de nossa condição de colônia; hoje por causa de nós mesmos, livres e independentes, mas com a cabeça ainda colonizada.” (DOMINGUES, 2018, p. 91).

Seguindo essa perspectiva e citando Ivan, Candiottto destaca um ponto importante a ser observado, que é a relação entre a arqueologia e a epistemologia, que o livro de Domingues tem o escopo de examinar. A extensão da arqueologia foucaultiana, a qual escava o solo em que as ciências humanas se enraizam e, ao mesmo tempo, apresenta a instabilidade do objeto, isto é, o homem – “[...] aquela invenção recente e que está em vias de se encerrar” (FOUCAULT, 2007, p. 536) – sobre o qual essas ciências se constituem, é o campo onde os pensadores brasileiros discutem. Por isso, os dois filósofos tupiniquins concordam que Foucault não tem interesse algum por um tipo de arqueologia das ciências humanas que busque pelo estatuto primeiro de uma cientificidade destas mesmas “ciências”. Pela perspectiva do pensador francês, a arqueologia pretende desvelar que seu “[...] objeto, o homem, é um acontecimento instável na ordem do saber.”

Já se vão quase 58 anos da publicação de *As palavras e as coisas*, e a obra ainda suscita a reflexão e aproxima pensadores, como é o caso de Domingues e Candiottto, cujo interesse é o debate rigoroso e respeitoso entre filósofos brasileiros, os quais, tradicionalmente, não costumam se citar, como o próprio Ivan destaca, em uma entrevista: “[...] continuamos com o complexo de vira-latas e conforme viu o diretor do *SciELO*, ao comentar a constatação de colegas dos países centrais segundo a qual brasileiro não cita brasileiro.” (DOMINGUES, 2018, p. 90). Por essa linha, concordamos com o professor Cesar Candiottto, que escreveu sobre o seu colega e a sua obra: “Ciente de diversas incursões realizadas acerca do *Opus Magnum* de Michel Foucault, não

tenho dúvidas de que estamos diante de um dos mais significativos esforços de análise crítica sobre a arqueologia do saber realizados no Brasil.”

Sobre este comentário, quero deixar mais uma vez dito que Foucault é crítico ao comentário, porque, na Idade Clássica, ele mantém uma identidade com a representação. Por essa razão, o comentário é uma forma de explicitar a representação e fixar a linguagem, no interior do discurso e a sacralizar. A atividade crítica, portanto, é uma maneira de profanar o comentário e libertar a linguagem dos limites do discurso, conforme registrou Foucault: “Desde a idade clássica, comentário e crítica opõe-se profundamente. Falando da linguagem em termos de representações e de verdade, a crítica a julga e a profana.” (FOUCAULT, 2007, p. 111). Sacudir o solo onde os discursos ficam sedimentados e a linguagem petrificada é a tarefa de uma filosofia que se instaura com e a partir da arqueologia foucaultiana e faz da atitude crítica o seu modo de ser e fazer.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, C. Entre erros férteis e verdades anódinas: sobre “Foucault, a arqueologia e *As palavras e as coisas*: cinquenta anos depois”, de Ivan Domingues. **Trans/Form/Ação**: Revista de filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 109-126, 2023.

DOMINGUES, I. O Intelectual Cosmopolita Globalizado é um *Outsider*. **Revista IHU On-line**. São Leopoldo: Instituto Humanitas – Unisinos, p. 86-94, 2018.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Recebido: 11/07/2023

Aceito: 17/07/2023

NATURALEZA Y FICCIÓN EN LA IMITACIÓN ARTÍSTICA: CONSIDERACIONES DESDE ARISTÓTELES

*Hugo Costarelli Brandi*¹


*Mariano Fagés*²


Resumen: El presente artículo aborda el tema de la *mímēsis* artística, e intenta iluminar la discusión contemporánea entre dos posiciones en apariencia inconciliables. La primera, enmarcada en una tradicional interpretación de los textos aristotélicos, considera a la obra de arte como una imitación de la naturaleza, encontrando en ella su única regla. La segunda, apoyada en una interpretación distinta, enuncia que, según el mismo Aristóteles, la creatividad artística es ficcional, es decir, independiente de la realidad natural, y por ende deudora sólo de la subjetividad del artista. Sin embargo, al considerar la analogía entre *téchnē* y *phýsis*, dentro de la cosmovisión teleológica de Aristóteles, es posible advertir una suerte de “obra común” que las armoniza. En ese marco, y avanzando sobre la consideración de la *poiēsis mimética*, los textos del filósofo permiten una interpretación que, sin despegarse de la naturalidad originaria del arte y tomándola como guía, abre el horizonte a la creatividad del artista.

Palabras-clave: Aristóteles. Naturaleza. Arte. Mímēsis. Ficción.

INTRODUCCIÓN

Uno de los temas que aún sigue generando debate en el ámbito filosófico es el de la creatividad propia del arte y su relación con lo real, o mejor aún, el

¹ Doctor en Filosofía. Profesor Asociado Efectivo de Estética e Historia de la Filosofía Antigua, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo), Mendoza – Argentina. Email: hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar. Académico, Escuela de Humanidades, Universidad Gabriela Mistral, Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0003-4302-6043>. Email: hugo.costarelli@academico.ugm.cl.

² Profesor y Doctorando en Filosofía. Profesor auxiliar de Filosofía y Epistemología (Universidad Nacional de San Luis), y Antropología Filosófica (Universidad Nacional de Villa Mercedes), San Luis – Argentina.  <https://orcid.org/0000-0001-9865-6128>. Email: mafages@unvime.edu.ar.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p135>



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

sentido que puede tener la actividad artística *ficcional*. Sea desde la discusión de los distintos movimientos artísticos del siglo pasado, sea desde la literatura más actual, las voces parecen alinearse bajo dos campos bien definidos: o el arte es imitación de la naturaleza (donde *imitación* se entiende como *copia*), o el arte goza de total independencia, legitimándose sólo por el ejercicio de la dimensión creativa (donde la *mímēsis* está referida al artista mismo). La cuestión se enmarca, pues, en la relación entre *naturaleza* y *arte*.

No es la intención de este trabajo dar una respuesta acabada a un problema de aristas tan abundantes. Sin embargo, es posible considerar si los planteos indicados pueden hallar o no fundamento en el pensamiento del Estagirita. En efecto, no son pocos los estudiosos de Aristóteles que destacan la cuestión y parecen inclinarse por uno u otro lado.³

Ahora bien, ocuparse de este tema supone un cuidadoso análisis de los conceptos aristotélicos de naturaleza (*phýsis*), arte (*téchnē*) e imitación (*mímēsis*). En efecto, éste es el punto central que parece generar toda la discusión: la imitación, ¿se refiere a lo natural, o solo a la *subjetividad* del artista? En otros términos: la imitación, ¿es representación o ficción? Y si se tratara de un representar, ¿qué es lo que representa?

En este sentido, el presente trabajo procede en dos momentos. Primeramente, se ocupa de la naturaleza y del arte en cuanto éstas se orientan hacia una finalidad, en lo que juega un rol esencial la imitación. En segundo término, se analiza la noción aristotélica de *mímēsis*, a fin de determinar si la disyunción planteada entre ficción y realidad es posible en el pensamiento aristotélico.

1 LA NATURALEZA Y EL ARTE: SU SENTIDO UNITARIO

Encarnando la tradición científica precedente, Aristóteles busca establecer la causa primera del mundo físico (cf. *Fís.*, 2007b, 194b 20)⁴, arribando a la determinación de cuatro causas del ente, entre las que privilegia a la causa final: “[...] el fin (*télos*), esto es, *aquello para lo cual* (*oû héneka*) es

³ Para un estado de la cuestión, cf. Joachim Schummer, (2001); Santiago G. Barbero (2004); Harvey D. Goldstein (1966); Carmen Trueba (2004); Viviana Suñol (2012), cap. 4; Pier Alberto Porceddu Cilioni (2020).

⁴ En su edición española de la *Física* (Madrid: Gredos, 2007b), Echandía considera que «primera» parece tomarse aquí como «próxima», y que además la palabra αἰτίον parece tener para el Estagirita el doble sentido de *razón* y de *causa*, factor explicativo y causa de ser (cf. nota 29 al pasaje aristotélico citado).

algo.” (*Fís.*, 2007b, 194b 23; cf. *Metaf.*, 2011b, 1013^a 24). Esta causa es “[...] el fin o el bien de las cosas, pues aquello para lo cual las cosas son, tiende a ser lo mejor y su fin.” (*Fís.*, 2007b, 195a 24).⁵

La naturaleza y el pensamiento son ámbitos a los que Aristóteles asigna una finalidad, y por tanto excluye de la suerte (*Fís.*, 2007b, 196b 20).⁶ Esta ordenación a un fin permite analizar la relación entre las nociones aristotélicas de *téchnē* y *phýsis* en tanto *causas* que determinan *ab initio* el sentido del movimiento.

1.1 LA TELEOLOGÍA DE LA NATURALEZA Y DEL ARTE

Para el Estagirita, la *phýsis* no hace nada en vano (Ét. Nic., 2007a, 1253a 10 y *Protréptico*, 2011c, 23), ya que con toda evidencia opera en orden a un fin (*Fís.*, 2007b, 199b 32). Según comenta Heidegger (2007, p. 205) la *phýsis*, en virtud de ser *arché* del movimiento interno de las cosas naturales, dispone y domina su desarrollo⁷, y lo hace en aras de un fin bien determinado: el despliegue de la forma ya incoada en el principio, tal como sucede con un embrión (cf. ECHANDÍA, in ARISTÓTELES, 2007b, nota 86; *Fís.*, 2007b, 261a 14). En ese sentido, “[...] lo que es posterior en la generación parece ser anterior por naturaleza.” (*Fís.*, 2007b, 261a 14). De allí que las cosas naturales, según reza su misma definición, se orientan a un fin: “[...] las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin.” (*Fís.*, 2007b, 199b15). Este fin no es cualquier extremo, sino el mejor (cf. *Fís.*, 2007b, 193b 32), en analogía con la citada definición de causa final (cf. p. 2).

Pero la *phýsis* ha dispuesto que las cosas sean como son:

Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son. (*Fís.*, 2007b, 199a 8).

⁵ τὰ δ' ὡς τὸ τέλος καὶ τὰ γὰθὸν τῶν ἄλλων, τὸ γὰρ οὐ ἔνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι.

⁶ “Es «para algo» (ἔνεκα) cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento (ἀπὸ διανοίας) o de la naturaleza (ἀπὸ φύσεως). Pues bien, cuando tales hechos suceden por accidente decimos que son debidos a la suerte (ἀπὸ τύχης)”.

⁷ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 205.

Por ende, entendida como generación (*géné̄sis*), la naturaleza es un proceso hacia sí misma (*Fís.*, 2007b, 193b 13)⁸. Por eso el filósofo identifica la forma con el fin y el *para qué*, el cual es lo mejor respecto de la sustancia de cada cosa (*Fís.*, 2007b, 198b 9). Es por ello, aclara Seggiaro (2017, p. 170), que la forma es *phýsis* en el sentido de *archē*, principio constitutivo de la cosa, y por eso mismo es fin. En otras palabras, la *phýsis*, en tanto forma, es causa final (*Fís.*, 2007b, 199a 30).⁹

Por su parte, la *téchnē* es también principio de movimiento determinado por una finalidad. En efecto, el filósofo ejemplifica la noción de movimiento (*kinē̄sis*), aludiendo a productos de la *téchnē*, tales como la construcción, la instrucción y la medicación (cf. *Fís.*, 2007b, 201a 16). Estas últimas presentan una causa final, que determina su sentido y por tanto la generación de sus productos (cf. *Protr.*, 2011c, 11).¹⁰ Por eso el artista siempre puede dar razones de *por qué* y *para qué* obra (cf. *Protr.*, 2011c 12), lo cual, según comenta Dumoulin (1981, p. 120), enriquece la noción aristotélica de *téchnē*, que no es, entonces, imitación ciega de la naturaleza.

Lo propio de la *téchnē* respecto de la *phýsis* radica en que aquella constituye un principio *extrínseco* a sus productos, los cuales, a su vez, por oposición a los productos naturales, se definen justamente por tener el principio de su producción en otra cosa (cf. *Fís.*, 2007b, 192b 30). Con todo, el principio natural permanecerá en ellos, pero no en cuanto *artefactos*, sino *por accidente*, atendiendo a la materia que los compone (cf. *Fís.*, 2007b, 192b15).¹¹

Según esto, la noción de *téchnē* emerge del mismo concepto de *phýsis*. El acto productivo – refiere Porceddu Ciloni (2017, p. 291) –, desde fuera del movimiento natural, “transgrede” el natural devenir de los entes físicos, y es en esta actividad metafísica sobre la naturaleza donde se comprende el

⁸ ἐπι δ’ ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδὸς ἐστὶν εἰς φύσιν: “la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza <como forma>” (traducción y agregado de la citada edición de Echandía, 2007b, p. 134).

⁹ “Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final”.

¹⁰ “[...] de las cosas que se generan, unas nacen de una planificación y de un arte, como una casa o una nave (pues un arte y una planificación es causa de estas dos cosas)”.

¹¹ “[...] una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen”.

origen del “arte”. Así pues, la cuestión de la tecnicidad del movimiento o de la artificialidad de una cosa es considerada inmediatamente en conexión con una teoría de la *phýsis* (cf. PORCEDDU CILIONI, 2020, p. 4).

Ahora bien, si en algún sentido puede hablarse figurativamente de una “transgresión” del principio de la *phýsis* por la *téchnē* en tanto ésta irrumpe sobre el movimiento natural de la materia y la orienta hacia una forma y un fin externos, no obstante, es preciso advertir que el mismo Aristóteles sostiene que los seres humanos son generados por naturaleza y conforme a ella (cf. *Protr.* 2011c, 16), y que por tanto son en cierta manera también un fin de la *phýsis* (cf. *Protr.*, 2011c, 14). En ese marco, el hombre, por naturaleza, utiliza las cosas naturales como si todas ellas existieran para sus propósitos (cf. *Fís.*, 2007b, 194a 35). En este sentido, más que de *transgresión*, debería hablarse de una *naturalidad originaria del arte*.

En efecto, la *téchnē* es enmarcada por el filósofo dentro de las disposiciones o hábitos (*héxeis*) “[...] por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo.” (Ét. Nic., 2007a, 1139b15). La misma naturaleza del alma, ordenada a la visión intelectual, da lugar a la *téchnē* como modo virtuoso de producción (*poiēsis*): “[...] el modo de ser productivo acompañado de razón verdadera.” (Ét. Nic., 2007a, 1140a 10).¹² Ella es la encargada de poner la medida de la razón, de la naturaleza racional (cf. *Pol.*, 1988, 1253a 10)¹³, en las obras humanas externas. He aquí pues la *phýsis*, en el origen y en el proceso de la *téchnē*.

Así como la *phýsis*, la finalidad de la *téchnē* es también *lo mejor* (cf. *Protr.*, 2011c, 12), aunque ahora verse sobre la perfección del ente fabricado. Este es el fin que el artista se propone de antemano, pues “[...] a partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya forma está en el alma.” (*Metaf.*, 2011b, 1032a 32). Es, comenta Heidegger, el *aspecto previamente visto* (*eídos proairetón*) que da inicio y razón al movimiento artificial, y que en este sentido es la esencia de la *téchnē*, pues es su fin (*télos*), como “[...] completitud determinadora de la esencia.” (2007, p. 209).

Esta idea de finalidad se refuerza en el concepto de *aretē*, con que Aristóteles se refiere no sólo a la excelencia del hombre o de otros seres animados, sino también a las cosas inanimadas e incluso artificiales, según

¹² “[...] ἔστις μετὰ λόγου ἀλεθοῦς ποιητική”.

¹³ “La naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra”.

comenta Echandía (cf. n. 20 a *Fís.*, 2007b, 246a 10). *Aretē* significa plenitud de una cosa, es decir, ésta en su ser *máximo* (cf. *Fís.*, 2007b, 246a 15). Ahora bien, tal plenitud puede haber sido establecida por la *phýsis* o por la *téchnē*, según sea el principio de generación¹⁴.

1.2 DOS MOVIMIENTOS, UN MISMO SENTIDO

Si bien se ha visto cómo el discurso aristotélico presenta, con fines frecuentemente pedagógicos, una oposición entre *phýsis* y *téchnē*, el filósofo supone más bien una íntima imbricación entre ambos principios, en virtud de su carácter teleológico.

En la óptica del Estagirita, la *téchnē* es auxiliar de la *phýsis* en la compleción de algunos de sus fines, lo que se advierte con facilidad en el arte agrícola y en muchas artes que el hombre precisa para su supervivencia (cf. *Protr.*, 2011c, 13), para las cuales —afirma— la misma naturaleza le otorga los instrumentos adecuados a ese fin (cf. *Part. Anim.*, 2000, 687^a 5-24).¹⁵ Así sucede también con los médicos y los maestros de gimnasia, los cuales deben ser expertos en relación a la *phýsis*, pues “son artífices (*demiourgoi*) de la excelencia del cuerpo” (*Protr.*, 2011c, 46.). Estos ejemplos patentizan cómo la *téchnē* puede perfeccionar las obras de la *phýsis* siguiendo las determinaciones que ella misma propone.

Según esto, la *phýsis* es causa final, *télos*, esto es, *aquello para lo cual* (cf. *Fís.*, 2007b, 194b 23 y *Metaf.*, 2011b, 1013a 24 ss.) se lleva a cabo la *téchnē*. Al establecer los fines, constituye lo *originario* en el movimiento artístico. En este sentido señala V. Suñol (2017, p. 189) que las artes actúan como una suerte de prolongación de la naturaleza, en tanto que no sólo proceden de su poder y operan sobre su materia, sino que además surgen de la necesidad natural del hombre y la satisfacen.

Así se comprende la afirmación aristotélica de que las obras que son conforme a la *phýsis* tienen una finalidad “mejor o igual” a las obras de la *téchnē*, y como consecuencia, que es ésta la que imita a aquella, y no a la

¹⁴ Cabe aclarar que tanto en las cosas hechas artificialmente cuanto en las naturales suceden errores. El Estagirita propone como ejemplo del primer caso la equivocación en la indicación de una dosis medicinal; y como ejemplo del segundo, los monstruos (cf. *Fís.*, 2007b, 199b 34).

¹⁵ “[...] a quien puede, pues, adquirir el mayor número de técnicas, la naturaleza le ha otorgado la herramienta más útil con mucho, la mano”. Respetamos aquí la traducción de *téchnai* por “técnicas”, de la edición española citada. Sin embargo, Lennox (2001) traduce aquí “arts”.

inversa (cf. *Protr.*, 2011c, 13). Los fines naturales son mejores – comenta C. Megino Rodríguez (n. 22a *Protr.* 2011c, p. 11) – en razón de que la naturaleza es anterior al arte porque es causa del ser humano, que es principio del arte.

La *téchnē*, entonces, no solo auxilia a la *phýsis* para la plenitud de sus obras, sino que también la imita en la lógica de la finalidad (cf. *Protr.*, 2011c, 14).¹⁶ Más aún, algún texto del filósofo parece indicar que esta función de imitación está en orden a aquel auxilio y suplección en cuanto causa final, dándole así su último sentido a la *téchnē* (cf. *Protr.*, 2011c, 13).¹⁷

Esta armonía entre finalidades es ilustrada singularmente por el filósofo:

[...] si una casa hubiese sido generada por naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte. Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no sólo por naturaleza sino también por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por naturaleza. Así, cada una espera a la otra. (*Fís.*, 2007b, 199a13).

Respecto de ello J. Schummer (2001, p. 4) observa una analogía estructural, con la intención de aclarar que la imitación por parte de la *téchnē* (“technology” en su traducción), no significa una copia del producto ni del proceso de la *phýsis*, sino de su teleología, en el nivel general de su capacidad directiva e intencionalidad, es decir, en el de su orientación por determinados propósitos (*purposiveness*).

Retomando el texto de Aristóteles, la *phýsis* “espera” a la *téchnē* para completar lo que aquella por sí sola no puede llevar a término, y la *téchnē* “espera” a la *phýsis* para imitarla en su teleología y así llevar a cabo sus obras; así, sus productos están *uno en función del otro*, tal como propone una posible traducción de la frase aristotélica¹⁸. Esta relación se manifiesta en el ejemplo aristotélico de la medicina (cf. *Fís.*, 2007b, 192b 24), y que Heidegger (2007, p. 209) interpreta advirtiendo que la curación (*hygíasis*) es obra de la *phýsis*, y no del arte médico (*iátreusis*), pero que a la vez éste “le sale al encuentro” en orden al fin naturalmente previsto, es decir, la plenitud física.

¹⁶ “Si el arte, pues, imita a la naturaleza, de ésta proviene para las artes que toda su producción se genere para algo”. cf. también *Fís.*, 2007b, 199a 15-16: “[...] en general, en algunos casos la *téchnē* completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza.”

¹⁷ “[...] pues la naturaleza no imita al arte, sino éste a la naturaleza, y existe para auxiliar a la naturaleza y suplir sus deficiencias.”

¹⁸ En su edición de la *Física*, Radice traduce la frase “ἐνεκα ἄρα θατέρου θάτερον” del fragmento citado con el giro “[...] perché l’un prodotto é in funzione del l’altro.” (2011a, p. 225).

En síntesis, los movimientos naturales y los artificiales parecen confluir en un mismo sentido y en una misma obra: la perfección del ente. Sin embargo, no lo hacen en igualdad de condiciones, pues es la *phýsis* el principio del movimiento originario. Ella genera a la *téchnē* en la naturaleza humana, y a su vez se plantea como su modelo. Respecto a esta necesidad originaria de la *phýsis*, dice Schummer (2001, p. 4):

Dado que la teleología de la naturaleza es más estricta que la racionalidad humana, la primera es ejemplar para la segunda. Sin la ejemplar teleología de la naturaleza no habría ninguna actividad humana intencionada y, por tanto, no habría arte.

Esta continuidad entre lo que es *por naturaleza* y lo que es *por arte*, señala Seggiaro (2017, p. 171), permite la analogía entre ambos, dispositivo que Aristóteles utiliza con frecuencia para explicar los procesos físicos. Por su parte, De Bravo Delorme agrega que dicha analogía se ordena a “[...] hacer constar que a partir de ambos principios el ser acontece y se establece en una obra. En un caso, por tanto, lo que acontece es una *génēsis*, y en el otro una *poiēsis*.” (2009, p. 8).

Ahora bien, dice el filósofo que el éxito alcanzado en la obra natural demuestra que la misma no es producto del azar, sino de una causa final, pues “[...] todo lo que se genera rectamente (*orthōs*)¹⁹, se genera para algo”, y ya que “[...] lo que se genera con belleza (*kalōs*), se genera rectamente”, se concluye que la patentización del éxito de la *phýsis* es la belleza de la obra, ya que si algo “[...] es generado o ha sido generado todo ello conforme a la naturaleza, lo es con belleza.” (cf. *Protr.*, 2011c, 14). En consecuencia, puede inferirse que la *téchnē*, como imitadora de la *phýsis* en su finalidad, al producir la rectitud de su obra, es decir la conformidad al fin prescripto, produce algo bello.

2 ENTRE LA NATURALEZA Y EL ARTE: LA *MÍMĒSIS*

Una vez que se ha considerado la cosmovisión aristotélica según la cual naturaleza y arte se imbrican teleológicamente, es preciso avanzar sobre la particular cuestión de la *mímēsis* artística en orden a proponer una posible solución a la supuesta aporía entre la naturalidad y la creatividad del arte.

¹⁹ “ὀρθῶς”. Düring (1961, p. 53) vierte “rightly”. Berté (2008, p. 11) traduce “in modo retto”. Por esta razón se prefiere aquí “rectamente” y no “con éxito”, cual traduce la edición española de Megino Rodríguez (2011, p. 12), y que se utiliza aquí en general.

2.1 LA MÍMESIS Y SU DESARROLLO NATURAL²⁰

Operando en la misma línea que el *télos* y en relación directa con él, Aristóteles trae el concepto de *mímēsis* para reforzar la analogía entre *phýsis* y *téchnē*.²¹ En efecto, toda actividad *técnica* involucra una *mímēsis* de la *phýsis*, en cuanto se hallan presentes en ella las causas primeras que la definen: materia, forma y fin (cf. *Fís.*, 2007b, 199a 30-33).²² En este sentido, el arte médico se concentrará sobre la naturaleza humana, imitándola para ayudar a alcanzar su fin, es decir la salud, y el arte plástico se vinculará a distintas materias que, suponiendo sus formas singulares, resultarán aptas para recibir un determinado *éidos* que constituirá también su *télos*.²³ Es por ello que la noción de *mímēsis* descubre una similitud constitutiva y estructural entre los productos de la *phýsis* y de la *téchnē* (cf. HUSAIN, 2002, p. 25).

En el caso de las artes plásticas, musicales o literarias, si bien éstas imitan el proceder de la naturaleza y utilizan materiales naturales (*Fís.*, 2007b, 192b 18-20), alumbran una *novedad* que radica en el *éidos*, en esa forma *telética* producida por el artista. Hay allí una nueva *ousía*²⁴, a diferencia, *v.g.*,

²⁰ Quizás uno de los primeros problemas que plantea una revisión de la *mimesis* aristotélica sea el de su comprensión global. En efecto, si bien es cierto que el término aparece con marcada asiduidad en la *Poética*, no obstante, ello no significa que el término goce de independencia *poética*, sino que debe encontrarse delimitado por dos coordenadas muy importantes: por una parte debe tratarse de un principio de intelección que sea solidario con los demás conceptos forjados por el autor; pero además, es preciso que adquiera características particulares al ser tematizado en la *Poética*. Esto último suele presentar problemas, ya que las indicaciones hechas en la *Física* deben integrarse con aquellas de la *Ética Nicomaquea*, de la *Política* y sobre todo de la *Poética*. Es en este punto donde conviene proceder desde lo más general a lo particular.

²¹ Tal como se ha indicado en la primera parte de este trabajo, además de la imitación, el arte puede relacionarse con la naturaleza como auxilio para su compleción (cf. *Fís.*, 2007b, II, 8, 199^a 15 y *Protr.*, 2011c, 13). Empero, los estudiosos de nuestro tiempo suelen atender exclusivamente a aquel primer aspecto –axioma tradicional del pensamiento estético–, dejando de lado el segundo (cf. SUÑOL, 2017, p. 187).

²² “Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que ésta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final”.

²³ La materia artística tiene una naturaleza propia que constituye el abanico de posibilidades artísticas, es decir sus límites y potencialidades. Es su propio *télos* lo que establece los contornos dentro de los cuales es posible tal arte, estableciendo así una particular capacidad para recibir la nueva *morphé* generada por el artista.

²⁴ En este punto no puede obviarse que es cuestión discutida si en el sistema aristotélico las formas producidas por la *téchnē* pueden ser consideradas propiamente substanciales. Algunos las consideran solamente diferencias de la materia próxima y simples determinaciones análogas a la substancia propiamente dicha, y por consiguiente con un estatuto intermedio entre la materia próxima y la forma substancial (cf. MOREL, 2017, p. 169-196).

de la medicina que, aplicándose sobre una *ousía* preexistente, no le prescribe un fin distinto al de ella misma, estando más restringida respecto de cualquier innovación (cf. HUSAIN, 2002, p. 26).

A partir de lo anterior es posible advertir dos géneros de *mímēsis*: uno corresponde al campo de las artes útiles, orientadas a las necesidades de la vida (*jresimón*), como la medicina o la cocina; otro, a su adorno, como la música o la poesía (cf. *Metaf.*, 2011b, 981b 17; TRUEBA, 2004, p. 40). Este segundo género es en el que ahora conviene detenerse.²⁵

En efecto, si se toma a la poesía como aquella que realiza de modo más acabado a la *poíesis técnica*, es preciso reconocer con el Estagirita que su origen radica en la natural condición humana de ser mimético, la cual se manifiesta en dos planos (cf. *Poét.*, 1974, 1448b 4).²⁶ El primero es de carácter lógico, ya que es connatural (*symphyton*) a los hombres que el primer aprendizaje se dé por imitación. El segundo es de carácter estético, y a éste corresponde la experiencia contemplativa-placentera de las reproducciones imitativas. En efecto, observa el filósofo que los hombres gozan en la contemplación de imágenes, ya que por medio de ellas sobreviene el aprender y deducir qué es cada cosa (cf. *Poét.* 1448b 4-15). La misma idea es retomada en la *Retórica*:

[...] puesto que aprender y admirarse son agradables, necesariamente serán también agradables tales cosas como el resultado de la imitación, por ejemplo, la pintura, la escultura o la poética, y toda imitación bien hecha, aunque lo imitado en sí sea desagradable; pues no nos alegramos a causa de esto, sino que llegamos a la conclusión de que esto es aquello, de donde resulta que aprendemos algo. (1999, 1371b 4-10).

El aspecto placentero de la actividad mimética se da en todos sus niveles: obrar la *mímēsis* y ver el *mímēma*. Pues tanto la ejecución por parte del artista²⁷ cuanto su descubrimiento por parte del que contempla, implican aprender

²⁵ Existen en este punto interpretaciones diversas, entre las que se cuenta aquella que considera que la afirmación aristotélica de que el arte imita a la naturaleza es extraña a la comprensión de las habilidades artísticas. En este sentido escribe Halliwell (2002, 153 n. 5; 1990, 315-316 n. 5 y 7), quien considera inadecuado comprender la *téchnē poietikē* a partir de aquel principio, pues se trataría de dos significados distintos de *mímēsis*, a pesar de que la tradición las entiende en un sentido unitario. Una lectura interesante hace V. Suñol (2012, cap. 4), proponiendo una interpretación propia que modera la discusión.

²⁶ “En total, dos parecen haber sido las causas especiales del origen de la Poesía, y ambas naturales (*physikai*)”.

²⁷ Nos referimos no sólo al poeta o al pintor que trabajan sobre una determinada materia sino incluso al actor que actúa la obra del primero.

(*manthánein*), deducir (*syllogízesthai*) y admirarse (*thaumázzein*); actividades placenteras por ser propiamente humanas, ya que nacen de una intensa aplicación y descubrimiento *lógicos*.²⁸ En ese sentido, “[...] la importancia (de la *mímēsis*) para el hombre es que implica una experiencia de aprendizaje y que el placer principal que el hombre deriva de la *mímēsis* es el placer de aprender (saber).” (GOLDEN, 1969, p. 146). En ese aprender se revela de repente el universal que, por ser proporcionado al *lógos humano*, es placentero. Por ello, para que este placer sea intenso, se precisa una obra *bien hecha* y un observador preparado.

Tal como los grados del saber culminan en la sabiduría (cf. *Metaf.* 2011b, I,1, 980a-981b), la *mímēsis* parece consumarse en la visión, en la satisfacción del deseo de saber presente a todo momento cognitivo. Sin perjuicio de ello, debe aclararse que la *mímēsis* artística está vinculada al descubrimiento de algo particular, que no es propiamente filosófico. Pero para comprender esto es preciso considerar *lo imitado* por la poética.

2.2 LO QUE IMITA LA POÉTICA

La *mímēsis* poética tiene como característica el imitar *práxeis*, es decir, *acciones humanas* que implican la libertad de elegir en función de algo conocido. Aristóteles lo destaca justamente al referir el origen de los distintos géneros poéticos:

La poesía se dividió según los caracteres particulares: en efecto, los más graves *imitaban las acciones (emímounto práxeis)* nobles y las de los hombres de tal calidad, y los más vulgares, las de los hombres inferiores. (*Poét.*, 1974, 1448b 24).

Tragedia y comedia tienen en su origen una *mímēsis* de *práxeis*. En el mismo sentido, el Estagirita definirá a la tragedia como “[...] imitación de una acción esforzada y completa (*mímēsis práxeos spoudaías kaí teleías*).” (*Poét.*, 1974, 1449b 24). La tragedia muestra un esfuerzo *práctico* completo, en el que

²⁸ Sobre el tema del placer, cf. Ét. Nic., 2007a, 1174b 15-20: “[...] todo sentido actúa con relación a su objeto, y lo hace perfectamente el que está bien dispuesto hacia lo más excelente que por él puede ser percibido, [...], (por lo tanto) en cada sentido será la mejor la actividad del órgano que esté mejor dispuesto respecto de lo más excelente que cae bajo su radio de acción, y esta acción será a la vez la más perfecta y la más agradable.” Esta apreciación marca las distintas posibilidades psicológicas del placer, ya que éste puede no darse debido a la mala calidad de la obra o a una indisposición en la potencia.

se aprecia, en una razonable extensión, los orígenes y alcances de las *práxeis* realizadas.

Esta misma idea es extendida por Aristóteles a la música, y en parte a la pintura. Respecto de la primera, advierte que por ser una *mímēsis* tiene la virtud de “[...] provocar sentimientos afines en los oyentes, aún aparte de los ritmos y melodías.” (*Pol.*, 1988, 1340^a 12-13). Es decir que, aunque los ritmos y melodías ya son una imitación, la música se destaca por su *mímēsis* de esos movimientos internos llamados *práxeis*.

[...] y es en los ritmos y melodías donde encontramos las imitaciones más perfectas de la verdadera naturaleza de la vida y de la mansedumbre, de la fortaleza y de la templanza, así como de sus contrarios y de todas las demás disposiciones morales. (*Pol.*, 1988, 1340^a 19-21).

Toda actividad ética, toda *práxis*, es lo mimetizado en la música y, en un grado menor, también en las artes visuales. En consecuencia, será más mimética aquella que mejor y más directamente represente las *práxeis*. Por eso la música es un arte superior, pues “[...] en las melodías mismas hay imitaciones de los estados morales” (*Pol.*, 1988, 1340^a 38-39), mientras que en aquellas artes que involucran a la vista “[...] las figuras y colores son más bien *signos* de esos estados morales.” (*Pol.*, 1988, 1340^a 33-34). Esto explica por qué la *mímēsis* trágica sea el prototipo de toda *mímēsis* artística, al representar una *práxis* esforzada y completa (cf. *Poét.*, 1974, 1449b 24).

La *mímēsis práxeos* no persigue una consideración abstracta de tal o cual acción, sino que “[...] la aflicción y el gozo que experimentamos mediante imitaciones están muy próximos a la verdad de esos sentimientos.” (*Pol.*, 1988, 1340^a 24-25). El que contempla se involucra, *re-viviendo* aquella condición en que alguien, entre placeres y dolores, ha de decidir su obrar, y cuyas emociones “[...] son en algún sentido *reimplementadas* por las cualidades de la obra de arte.” (HALLIWELL, 2002, p. 159).²⁹ Pero la acción humana no es sólo emotiva, y por ello la *mímēsis* implica también la *diánoia* y el *ēthos*, causas naturales de la acción (cf. *Poét.*, 1974, 1450^a 1-2)³⁰, que la delimitan en su diferencia específica.

²⁹ He aquí el sentido pedagógico de la *mimesis*, que conduce al hombre a poder dolerse y complacerse como es debido, en lo cual consiste para Aristóteles la educación (cf. *Ét. Nic.*, 2007a, 1104b 3).

³⁰ Se ha preferido conservar los términos griegos transliterados debido a la riqueza de sentido que ofrecen. En tal sentido, *diánoia* puede traducirse como *pensamiento* aunque prefiero destacar el aspecto discursivo que media y origina toda *práxis*. Respecto de *ēthos*, su traducción como *carácter*, siendo

Todo lo dicho muestra que, tal como se ha observado respecto de la *téchmē* en general, el arte poiético vuelve a mirar hacia la naturaleza y su finalismo, para imitarlo. Esa determinación a fines, a diferencia del movimiento del ente meramente físico, no es necesaria, sino condicionada por la libertad. Ese drama de la *phýsis* humana, debatiéndose entre sus afecciones y sus facultades superiores en miras de un fin que no es otro que la felicidad, es lo que imita la poética. Y este carácter se esclarece aún más en el caso particular de las narraciones míticas.

2.2.1 EL MÝTHO Y EL UNIVERSAL CONCRETO DE LA MÍMESIS POIÉTICA

Al considerar las *práxeis*, no puede obviarse su profunda vinculación con el *mýtho*, que es el “[...] principio y como el alma de la tragedia.” (*Poét.*, 1974, 1450^a 38-39), ya que “[...] los hechos y el *mýtho* son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal en todo.” (*Poét.*, 1974, 1450^a 21-23).³¹

Para el pensamiento antiguo, el *mýtho* representa aquellas *práxeis* humanas orientadas a los dioses cuyas consecuencias redundan en un mayor o menor grado de humanización y por tanto en el destino mismo del hombre.

Las historias míticas en sentido propio se desarrollan, [...] entre el «aquí» y el «allí», entre la esfera humana y la esfera divina. Tratan de la acción de los dioses en la medida en que tal acción afecta al hombre, y de la acción de los hombres en tanto que se refiere a los dioses. (PIEPER, 1998, p. 9).

El *mýtho* propone el universal de una *práxis* humana en la mirada de los dioses, quienes conocen con precisión el todo, es decir, al hombre, al cosmos y

lícita, puede vincular su significación más bien con un *modo de ser del personaje* asociado a las profundas decisiones cuyas consecuencias despliega una tragedia, epopeya o comedia.

³¹ Llama la atención el hecho del término utilizado en la traducción de *mytho*. Algunas versiones castellanas prefieren *fábula*, mientras que las inglesas usan *plot* que significa *esquema, estructura, trama*. Si bien tales traducciones son correctas desde el punto de vista de su significado, y sobre ella los autores elaboran explicaciones coherentes, no obstante, aparecen algunos puntos oscuros como la relación entre la *fábula* o el *plot* con la *estructuración de los hechos* a los que Aristóteles se refiere más adelante (cf. *Poét.*, 1974, 1450^b 22-25). No es éste el momento adecuado para discutir este tema y baste sólo su mención. Lo cierto es que he querido en este trabajo conservar el sentido originario de *mýthos* en atención a las tragedias que Aristóteles está considerando, donde justamente aparecen relatos míticos.

su relación a lo divino (cf. *Metaf.*, 2011n, I, 2 983a5-8)³². De allí que premien o castiguen las acciones humanas según la armonía que guarden con ese todo.³³

Sin embargo, el *mýthos*, en su forma concreta, no se propone como un *universal*, al modo de un imperativo, sino como una historia que, portando un universal, lo expresa en una de sus posibles resoluciones singulares.³⁴ La *hýbris*, aquella falta por la que el hombre pretendía ocupar el lugar de los dioses, es singularizada por Sófocles en su *Antígona* en el modo particular que lo puede hacer Creonte; y lo mismo ocurre en el caso de *Edipo Rey*, donde dicha *hýbris* aparece en Yocasta al modo en que ella particularmente puede hacerlo.

Es en este punto donde el poeta y su arte hallan el lugar adecuado: la composición de *mýthoi*. En efecto, si bien “[...] no es lícito alterar los *mýthoi* tradicionales, [...] el poeta debe inventar por sí mismo y hacer buen uso de los recibidos.” (*Poét.*, 1974, 1453b 23-26). Esta particular invención, no arroja a la *mímēsis poiética* fuera de lo real, ya que también ella –análogamente a la filosofía– expresa un universal. En efecto, Aristóteles trata la *mímēsis* artística como una ficción, siempre y cuando se entienda por ella “[...] un mundo cuyo estado es el de un constructo imaginario paralelo al real.” (HALLIWELL, 2002, p. 166); donde *imaginario* indica la suspensión de la verdad literal (histórica), y *paralelo* destaca la coherencia causal derivada esencialmente de la experiencia real. Con ello se distingue a la *mímēsis* poética de la *epistēmē* (donde reina la verdad asertórica), pero sin abstraerla de la lógica propia de lo real.

Es por ello que la *mímēsis* poética presenta un *éidos* en forma de *práxeis* concretas: “[...] es universal (*kathólou*) a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que atiende

³² Hablando de la sabiduría, Aristóteles destaca que ella por ser la más divina es la más apreciable, y esto en dos sentidos “[...] pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino.” Puesto que, como se advertirá más adelante, la *prōte epistēmē* es el conocimiento de todo en sus causas más profundas y ello compete esencialmente a los dioses, entonces se entiende que ellos sean los más capacitados para guiar los destinos de los hombres.

³³ Un ejemplo de ello puede verse en la *Antígona* de Sófocles, donde Creonte es castigado por su *hýbris* a ver morir su familia por medio del suicidio. De este modo, la acción humana desmesurada del Rey, entendida en el contexto divino, queda tipificada en un *mýthos* que sanciona la *hýbris* de Creonte, pero en ella la de todo hombre, no sólo bajo la forma de no enterrar a los muertos sino en todos aquellos modos que pueda desarrollarse.

³⁴ El *mýthos* “[...] ha adoptado incesantemente la forma de una historia, que es preciso contar. La razón de esto se encuentra en que [...] no se trata expresamente de «verdades de razón necesarias», que puedan derivarse de unos principios abstractos, sino de unos sucesos y actuaciones que proceden de la libertad, tanto de la libertad de Dios como de la libertad del hombre.” (PIEPER, 1998, p. 49).

la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes.” (*Poét.*, 1974, 1451b 7-9).

Hay en los hombres particulares determinadas *práxeis* por hacer según su *ēthos*; este doble límite, la humanidad y el *ēthos*, es el que define lo *posible* en las acciones; éstas pueden seguir distintos caminos singulares, según necesidad o según verosimilitud (cf. *Poét.*, 1974, 1451a 40)³⁵, y sin embargo se mantienen dentro de un rango universal que las contiene. En efecto, “[...] el clímax o fin (de la *mímēsis*) es un conocimiento profundo o inferencia desde la representación artística individual hacia una verdad universal.” (GOLDEN, 1969, p. 148). La verdad es presentada como un universal *concreto*. Así, Aristóteles confiere a la *mímēsis* artística el rol de profundizar nuestra comprensión de ciertos aspectos esenciales de la vida humana (cf. GOLDEN, 1969, p. 148).

En consecuencia, la referencia a la naturaleza humana que tiene el arte poético se muestra con mayor profundidad en la cosmovisión mítica de las obras trágicas, ya que éstas representan las decisiones concretas pero universales del ser humano en relación con los dioses, con la consiguiente perfección o decadencia de su *phýsis* específica.

2.3. LOS LÍMITES DE LA ORIGINALIDAD POÉTICA

Debe retomarse ahora el problema que motivó este trabajo: si la obra de arte es representación de la realidad, resultando así normada por ella, o si de modo independiente puede crear realidades alternativas con códigos propios (cf. BARBERO, 2004, p. 55).

La cuestión ha suscitado posiciones antagónicas. Unas se inclinan a reconocer la dependencia del arte respecto del mundo real, lectura heredada por el neoclasicismo, mientras que otras han establecido, sobre la misma doctrina de la *mímēsis*, la autonomía del arte, posición que ha fijado la escuela crítica de la Universidad de Chicago (cf. GOLDSTEIN, 1966, p. 567). Esta segunda posición se apoya en al menos dos pasajes de la *Poética* que ahora conviene considerar.

El primero de ellos, reconoce que Homero incorpora oportunamente lo *maravilloso*, al proponer eventos que no responden a una causa racional

³⁵ “[...] no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad.”

sino a una irracional (cf. *Poét.* 1459b 5-6), y que con ello se ha constituido en “[...] el gran maestro de los demás poetas en decir *cosas falsas* como es debido.” (*Poét.*, 1974, 1460^a 18-19). Y aunque el filósofo se aplica a revelar la raíz del error lógico contenido en las *mentiras* artísticas de Homero, no las discute en su ilogicidad, sino sólo en cuanto a su funcionalidad respecto de la obra, pues – dice – “[...] se debe preferir lo imposible verosímil a lo posible increíble.” (*Poét.*, 1974, 1460^a 26-27).

El segundo texto a considerar aborda los problemas de la actividad artística, recordando que si el poeta es *imitador* representará las cosas de tres modos: como eran o son, o como se cree que son, o como deben ser (*Poét.*, 1974, 1460b 8-11). Sobre esta base destaca que si “[...] se han introducido en el poema *cosas imposibles*: se ha cometido un error; pero está bien si alcanza el fin propio del arte [...], si de este modo hace que impresione más esto mismo u otra parte.” (*Poét.*, 1974, 1460b 22-25). Aristóteles vuelve a tolerar aquello que no puede realizarse, siempre y cuando cumpla la condición de promover el fin del arte: que la *mímēsis poiética* produzca un conocimiento iluminador. Pero si ello puede alcanzarse sin aducir lo imposible, entonces hay que tomar ese camino.

Con todo, los textos inducen a la preferencia de lo imposible verosímil (*adýmata eikon*) frente a lo posible pero increíble (cf. *Poét.*, 1974, 1461b 10-11). En general, aquellos autores que están a favor de la presencia de una *ficción* en Aristóteles, donde la obra queda regulada “[...] por la «necesidad interna» y no por parámetros que le son extrínsecos” (BERBERO, 2004, p. 112), atienden a estos textos como el eje de sus argumentaciones (TRUEBA, 2004, p. 21).

No obstante, la consideración de estos fragmentos en el corpus aristotélico permite valorar la cuestión en un triple marco.

En primer lugar, la *mímēsis poiética* es de acciones que son *katá phýsin* – pues de lo contrario no serían humanas³⁶ –, y en virtud de ello pueden considerarse en su aspecto universal. La naturaleza marca el campo según el cual una acción imitada se puede decir *humana* por la necesidad o verosimilitud de su acontecer.

En segundo lugar, el otro eje que delimita la *mímēsis poiética* tiene que ver con la exposición de *mýthoi*. Aristóteles precisa en un primer momento

³⁶ Esto permite apreciar que incluso cuando en una obra mimética se inventaran personajes ajenos a nuestro universo, lo que siempre se destacaría es un gesto humano trasladado a tal personaje.

que “[...] no es lícito cambiar los *mýthos* tradicionales.” (*Poét.*, 1974, 1453b 23). Sin embargo, en otro pasaje de la *Poética* dice, respecto de algunas tragedias, que no agradan menos por contener nombres o hechos ficticios, y en ese sentido “[...] no se ha de buscar a toda costa atenerse a los *mýthoi* tradicionales sobre los que versan las tragedias.” (*Poét.*, 1974, 1451b 21-24).

Las expresiones parecen contradictorias, pues se oponen en el trato que debe recibir el *mýthos* en la tragedia, y por extensión en toda *mímēsis*. Para responder a ello debe reconsiderarse lo afirmado sobre el *mýthos*. Como se indicó más arriba, el *mýthos* es “[...] el alma primigenia y originaria que se busca en y desde sí misma, [...] el absoluto naciente de ser sí misma, para sí misma.” (VERSTRAETE, 2009, p. 156). En él las historias ofician como modos tradicionales – heredados desde la antigüedad – de comunicar un mensaje esencial de la mejor manera posible. Es por ello que Aristóteles insiste en la ilicitud de modificar los *mýthoi* tradicionales: en ellos Agamenón debe ser hermano de Menealo y no puede ser su tío. Esto sería un error que conspiraría contra la perfección de la *mímēsis* artística. Sin embargo, tal error puede soslayarse “[...] si se alcanza el fin propio del arte” (*Poét.*, 1974, 1460b 24): la comunicación placentera de un universal concreto a un *lógos* que puede aprenderlo, siempre y cuando no haya un camino mejor para lograr ese fin (cf. *Poét.*, 1974, 1460b 27-28). Este criterio puede llevarse aún más allá, al plano de la elaboración original completa del *mýthos* tradicional. Si es cierto que éste describe singularmente aquellas *práxeis* que dicen en concreto un universal, entonces nada obsta que, *conservándose este universal*, se proceda a la invención de hechos y personajes, en tanto no se vaya contra el sentido del *mýthos*. Esto es lo que parece indicar el Estagirita cuando dice que “[...] el poeta debe ser artífice de *mýthoi* más que de versos, ya que es poeta por la *mímēsis*, e imita las *práxeis*.” (*Poét.*, 1974, 1451b 28-29).

Entendidos en esta clave, los textos aristotélicos citados no presentan contradicción. La *mímēsis* mítica bien puede apelar al relato tradicional, acentuando los aspectos que manifiesten el mensaje *mythikós*, o bien puede realizar una obra original, delimitada por el *sentido* del *mýthos*. Es aquí donde incluso lo *imposible verosímil* puede tener lugar. Un ejemplo de Aristóteles es ilustrador en ese sentido, cuando advierte que “[...] quizás sea imposible que los hombres sean como los pintaba Zeuxis, pero era mejor así, pues el paradigma debe ser superior.” (*Poét.*, 1974, 1461b 12-13). La aparición de lo imposible no Podría exceder nunca a la naturaleza humana; en todo caso, puede presentar una singular faceta suya puesta en el límite. Aristóteles utiliza

en tal sentido la expresión *adýnata eikóta*, donde lo imposible no es mera ausencia de potencia, ya que permanece matizado por lo *probable* o *verosímil* (*tó eikos*).³⁷

El tercer elemento que ciñe la actividad mimética es la *lógica*. En efecto, si se habla de imitación de *acciones humanas*, ellas han de ser reflejo o expresión de la lógica. En los tres modos de representación de las cosas –como eran o son, como se dice que son, o como deben ser (*Poét.*, 1974, 1460b 8-11) – la lógica de la *phýsis* está presente, ya que sólo a la luz del ser se puede determinar si algo es o no humano, si lo fue, o si una opinión es o no correcta. En este sentido, en un poema dramático “[...] los universales están relacionados a las causas, razones, motivos y arquetipos inteligibles de la vida humana.” (HALLIWELL, 2002, p. 195). En efecto, lo *imposible verosímil* aparece a la luz de la lógica, pues de lo contrario no se percibiría la *imposibilidad* del hecho ni mucho menos su *verosimilitud*.

Lo mismo puede decirse de lo maravilloso. Aristóteles insiste en que “[...] los argumentos no deben componerse de partes irracionales (*alógon*)” (*Poét.*, 1974, 1460^a 27), pero permite su presencia en atención a lo maravilloso: “[...] es preciso, ciertamente, incorporar a las tragedias lo maravilloso; pero lo irracional [...] es la causa más importante de lo maravilloso.” (*Poét.*, 1974, 1460^a 12-13). Sin embargo, maravillarse supone la percepción lógica de que determinado hecho queda fuera de lo razonable, algo que sólo el buen poeta puede incorporar para alcanzar el fin de la *mímēsis poietica*.³⁸

CONSIDERACIONES FINALES

La observación general de la relación teleológica entre *téchnē* y *phýsis*, junto a la investigación especial de la *mímēsis poietica*, parecen inclinarse, según Aristóteles, por el hecho de que la naturaleza es guía y sustento en relación al arte y, específicamente, en relación a las artes libres.

³⁷ Cf. la definición aristotélica de “lo probable” en *Ret.*, 1999, 1357^a 34-36.

³⁸ Hay que advertir que Aristóteles tolera la introducción de lo ilógico, lo que no significa que toda la obra mimética sea un alogismo. Por el contrario, éste puede aparecer en alguna oportunidad (el Estagirita pone como ejemplo el que Edipo, viviendo en Tebas por 20 años junto a Yocasta, no haya sabido las circunstancias de la muerte de Layo (cf. *Poét.*, 1974, 1460^a 29-30), pero como algo racionalmente ubicado en atención a lo maravilloso que no es la obra poética sino como algo que colabora a la manifestación del mýtho.

Un primer momento de este estudio ha querido delimitar el modo en que la *téchnē* y la *phýsis* se unifican en tanto movimientos hacia la perfección del ser, su *obra común*. Ya imitándola, ya auxiliándola o completándola, el arte se mueve siempre en la dirección marcada *ab initio* por la naturaleza. En consecuencia, el arte es siempre acorde a la naturaleza.

El segundo momento ha mostrado a la obra del arte *poiético* como *mímēsis* de las *práxeis*, aquellas acciones que manifiestan el fondo íntimo de la *phýsis* humana: sus emociones, sus pensamientos, sus decisiones, su *ēthos*. Y en el modelo superior de la imitación artística, que es la tragedia, la relación de esa *phýsis* con los dioses constituye la explicación última y sobrenatural de su perfección o degradación.

En síntesis, el pensamiento de Aristóteles propone a la *phýsis* como el *arché* que otorga su sentido pleno a la *téchnē*, pues ésta existe para auxiliar a aquella y completar sus fines, imitándola en su teleología. Cuando esa imitación se libera de la utilidad aparecen las artes poiéticas, cuyo desprendimiento de la necesidad material no las desliga de su originario principio natural. Por el contrario, en la *mímēsis* concreta y singular de lo universalmente humano, es decir, de la naturaleza del hombre –incluida su religiosidad–, adquieren su plenitud.

Este recorrido ha arribado finalmente a la discusión contemporánea concerniente a la distinción del arte como *mímēsis* de la *phýsis* o como ficción independiente de ella, frente a la cual –sin haber necesidad de tomar partido por uno u otro lado– es lícito concluir que Aristóteles se muestra inclinado a otorgar un razonable espacio para la creatividad. El filósofo ha dejado en claro que lo esencial de la *mímēsis poiética* es la imitación de *práxeis* estructuradas en función del *mýthos*, las cuales tienen su raíz última en la naturaleza humana y que por tanto son *lógicas*. Sería, pues, imposible una *mímēsis* apartada de la *phýsis*. Sin embargo, dentro de este marco y en vistas de lo indicado, la *mímēsis* conserva un ámbito *maravilloso* donde la creatividad del poeta encuentra su lugar.

Por lo tanto, la dualidad destacada más arriba parece no tener lugar en la *Poética* aristotélica. Por el contrario, decir que la *mímēsis* depende o no de lo real supone haber dividido previamente a la *phýsis* en sujeto y objeto, lo que no obedece a la mirada unitaria de los antiguos. Trasladado al ámbito del arte, esta perspectiva da como resultado dos mundos escindidos: aquel que es fruto de la actividad artística y aquel que debe su ser a la naturaleza. Éste último

ha recibido el nombre de *real* u *objetivo*, mientras que al primero ha tocado en suerte el de *subjetivo*.³⁹ Desde esta óptica, se entiende que los estudiosos se vean inclinados a optar por uno u otro campo, según quieran acentuar la dimensión “creativa” o la “realista” de la poesía. Pero para la perspectiva aristotélica, la *phýsis* es una y la *mímēsis poiética* atiende a las *práxeis míticas*, fuera de las cuales ya no es. Cualquier otra imitación que no contemple estos cánones puede ser fruto de la *téchnē*, pero no será *mímēsis poiética*; en breve, no será, para el Estagirita, una verdadera obra de arte.

BRANDI, H. C.; FAGÉS, M. Nature and fiction in artistic imitation: considerations from Aristotle. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 135-158, Out./Dez., 2023.

Abstract: This article addresses the topic of artistic *mímēsis*, and attempts to illuminate the contemporary discussion between two seemingly irreconcilable positions. The first, framed in a traditional interpretation of Aristotelian texts, considers the work of art as an imitation of nature, finding in it its only rule. The second, supported by a different interpretation, states that, according to Aristotle himself, artistic creativity is fictional, that is, independent of natural reality, and therefore debtor only of the artist's subjectivity. However, when considering the analogy between *téchnē* and *phýsis*, within Aristotle's teleological worldview, it is possible to notice a kind of “common work” that harmonizes them. In this context, and advancing on the consideration of the mimetic *poiēsis*, the philosopher's texts allow an interpretation that, without detaching itself from the original naturalness of art and taking it as a guide, opens the horizon to the artist's creativity.

Keywords: Aristotle. Nature. Art. Mimesis. Fiction.

REFERENCIAS

ARISTOTELE PROTREPTICO. **Esortazione alla filosofia** (A cura di E. Berti). Novara: De Agostini Scuola, 2008.

ARISTÓTELES. **Poética**. Madrid: Gredos, 1974 (Ed. trilingüe por V. García Yebra).

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Gredos, 1982 (Ed. trilingüe por V. García Yebra).

³⁹ Quizás esto obedezca a una serie de lecturas particulares tanto de Kant cuanto de Hegel. Respecto al de Königsberg, se sabe que en la Crítica de la Facultad Discreta insiste en que el reino de lo bello se da en el sujeto aunque ello no implica que sea algo subjetivo vinculado a una sensibilidad singular -como propusieron los empiristas con Hume (cf. KANT, 1951, §§1-2). Hegel advertiría sobre un doble reino de lo bello al indicar que hay belleza natural y artística (cf. HEGEL, 1958, Introd. §1). Llama la atención que en general haya primado en la modernidad, en vez de la unidad que quiere rescatar Hegel en el arte, la escisión entre ambos aspectos.

- ARISTÓTELES. **Política**. Madrid: Gredos, 1988 (Intr., trad. y notas por M. García Valdés).
- ARISTÓTELES. **Investigación sobre los animales**. Barcelona: Gredos, 1992 (Intr. por C. García Gual. Trad. y notas por J. Pallí Bonet).
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Madrid: Gredos, 1999 (Intr., trad. y notas por Q. Racionero).
- ARISTÓTELES. **Partes de los Animales**. Madrid: Gredos, 2000. (Intr., trad. y notas por E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel).
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Madrid: Gredos, 2007a.
- ARISTÓTELES. **Física**. Madrid: Gredos, 2007b (Introducción, traducción y notas de G. R. de Echandía).
- ARISTOTELES. **Fisica**. Testo greco a fronte. A cura di Roberto Radice. Milan: Bompiani, 2011a.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Gredos, 2011b (Intr., trad. y notas por Tomás Calvo Martínez).
- ARISTÓTELES. **Protréptico**. Madrid: Gredos, 2011c (trad. y notas de C. Megino Rodríguez).
- ARISTOTELIS PHYSICA. **Recognovit brevique adnotatione critica instruxit** (Ed. W. D. Ross). New York: Oxford University Press, 1950.
- ARISTOTLE. **On the parts of animals** (Trad. y com. por J. Lennox). Oxford: Clarendon Press, 2001.
- ARISTOTLE'S PROTREPTICUS. **An attempt at reconstruction** (Ed. I. Düring). Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1961.
- BARBERO, S. **La noción de mímēsis en Aristóteles**. Córdoba: Ediciones del Copista, 2004.
- DE BRAVO DELORME, C. **Phýsis y téchnē**: Una investigación acerca del carácter poiético de la relación entre naturaleza y saber. 2009. 267 p. Tesis doctoral (Filosofía) – Universidad de Chile, Santiago. Disponible en: <http://repositorio.conicyt.cl/handle/10533/178911?show=full>. Acceso en: 10 sept 2022.
- DUMOULIN, B. **Recherches sur le premier Aristote**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- GARCÍA GUAL, C. Intr. In: ARISTÓTELES. **Investigación sobre los animales**. Barcelona: Gredos, 1992.
- GOLDEN, L. Mímēsis and kátharsis. **Classical Philology**, Chicago, v. 64, n. 3, p. 145-153, jul. 1969.

GOLDSTEIN, H. D. Mímēsis and kátharsis reexamined. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**. Oxford, v. 24, n. 4, p. 567-577, Summer 1966.

HALLIWELL, S. Aristotelian mímēsis reevaluated. **Journal of the History of Philosophy**. **Beltimore**, v. 28, n. 4, p. 487-510, oct. 1990.

HALLIWELL, S. **The Aesthetics of Mimesis**: Ancient Texts and modern problems. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

HEGEL, G.W.F. **De lo bello y sus formas**. Trad. Manuel Granell. Madrid: Espasa Calpe, 1958.

HEIDEGGER, M. **Hitos**. Buenos Aires: Alianza, 2007.

HUSAIN, M. **Ontology and the art of tragedy**. New York: State University of New York, 2002.

KANT, I. **Crítica del Juicio**. Trad. Manuel García Morente. Buenos Aires: El Ateneo, 1951.

LORENZINI, D. **Il Protreptico di Aristotele**: Suggestimenti per un nuovo approccio critico. Pisa: Scuola Normale Superiori di Pisa, 2005.

MOREL, P. M. Substance et artefact: sur Aristote, Métaphysique H. **Revue de philosophie ancienne**. Bruxelles, t. XXXV, n. 2, p. 169-196, 2017.

PIEPER, J. **Sobre los mitos platónicos**. Barcelona: Herder, 1998.

PORCEDDU CILIONI, P. A. Per una rideterminazione della naturalità dell' arte. **Materiali di Estetica**. Milano, n. 4.1, p. 286-303, 2017.

PORCEDDU CILIONI, P. A. Towards an artistic Account of Nature: Morphology, Hylology, Hylomorphism. **Archai**, v. 29, e02907, 2020. Disponible en: https://doi.org/10.14195/1984-249X_29_7). Acceso en: 12 oct 2022.

SCHUMMER, J. Aristotle on Technology and Nature. **Philosophia Naturalis**, v. 38, p. 105-120, 2001.

SEGGIARO, C. M. La relación entre phýsis y téchnē en el Protréptico de Aristóteles y en Física II: sentido metodológico del uso de la analogía. **Páginas de Filosofía**. Neuquén, Año XVIII, n. 21, p. 164-183, ene./dic. 2017.

SUÑOL, V. **Más allá del arte**: Mímēsis en Aristóteles. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata, 2012.

SUÑOL, V. El arte imita (y completa) a la naturaleza: acerca de la función complementaria de la política y de la educación en Aristóteles. **Páginas de Filosofía**. Neuquén, Año XVIII, n. 21, p. 184-197, ene./dic. 2017.

TRUEBA, C. **Ética y tragedia en Aristóteles**. México: Ánthropos, 2004.

VERSTRAETE, M. Mythos y Logos. *In*: GRZONA, M. R. (comp.). **Mímēsis Filosófica**.
Mendoza, SS&CC - Centro de Estudios de Filosofía Clásica, 2009.

Recibido: 16/12/2022

Acepto: 24/02/2023

COMENTARIO AL ARTÍCULO “NATURALEZA Y FICCIÓN EN LA IMITACIÓN ARTÍSTICA: CONSIDERACIONES DESDE ARISTÓTELES”

*Sebastián Buzeta Undurraga*¹

Referencia del artículo comentado: BRANDI, H. C.; FAGÉS, M. Naturaleza y ficción en la imitación artística: consideraciones desde Aristóteles. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 135-158, 2023.

En términos generales, el artículo de Bradi e Fagés (2023) presenta un aparato argumentativo sólido, sostenido en la bibliografía fundamental que por fuerza solicita el tópico aristotélico de la mimesis. Difícilmente podría siquiera tratar el tema sin citar los textos del filósofo que fueron trabajados en el presente artículo, como la Física, el Protréptico, la Poética, la Retórica y la Ética a Nicómaco, principalmente; así como los autores contemporáneos comentados para plantear la polémica que establece una distancia sideral entre naturaleza y arte. Nos referimos, aunque en menor medida a lo señalado adecuadamente en el artículo por Barbero, Golden, Goldstein y Porceddu Cilioni, entre otros.

Podría a su vez, por los criterios actuales de la evaluación científica, haber existido una crítica más exhaustiva de mi parte al hecho de no tener un aparato crítico sostenido en más bibliografía actualizada, respondiendo así a esta necesidad actual (creada en muchos sentidos por la comunidad

¹ Universidad Gabriela Mistral, Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0001-9166-0490>. E-mail: sebastian.buzeta@ugm.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p159>



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

científica de orientación antimetafísica y postmoderna) de juzgar un artículo como poco valioso si no se haya en la “discusión actual” en torno a los tópicos mencionados en la monografía. Sin embargo, si bien me parece más que cuestionable la actitud o criterio de valor por los que muchos investigadores evalúan los trabajos de otros académicos investigadores, al mismo tiempo, y en particular este artículo, presenta un trabajo muy bien desarrollado acerca del pensamiento del Estagirita, por lo que su desarrollo está debidamente centrado en la obra del mismo y no en sus comentaristas posteriores. En efecto, el artículo completo se centra en precisiones conceptuales que llevan al autor a asegurar la unidad existente, de herencia profundamente aristotélica, entre arte y naturaleza. Toda la primera parte de la monografía son precisiones que permiten distinguir para posteriormente unir en la síntesis antes propuesta. Y así, posteriormente, lleva adecuadamente la profundización, sin violencia argumentativa alguna, a mostrar cómo la mimesis poética enlaza con la praxis humana. Lo que lo lleva de inmediato a proponer la discusión actual en torno a la ruptura entre arte y naturaleza so pretexto de que en caso de estar íntimamente unidas se perdería la creatividad de la misma, cuestión que desde la argumentación aristotélica el autor demuestra, una vez más, que se logra salvaguardar la independencia y creatividad de la misma. En efecto, no se puede desvincular el arte de la naturaleza, pues como menciona acertadamente el autor, siguiendo acertadamente a nuestro entender a Aristóteles: “lo esencial de la mímēsis poética es la imitación de práxeis estructuradas en función del mýthos, las cuales tienen su raíz última en la naturaleza humana y que por tanto son lógicas”. No obstante, se salvaguarda su creatividad y razonable independencia, al afirmar: “Cuando esa imitación se libera de la utilidad aparecen las artes poiéticas, cuyo desprendimiento de la necesidad material no las desliga de su originario principio natural”. Vemos así una sólida argumentación, desde las fuentes aristotélicas, de la tesis en cuestión, donde por un lado existe una distinción e independencia creativa del arte frente a la naturaleza, como lo plantean en la actualidad, pero siempre salvaguardando la unión originaria con la naturaleza misma. Y es que es por esta misma unión por la que hay creatividad y belleza en el arte, de lo contrario (aunque no está explícito en el texto, se deduce) no habría arte.

El punto central, a nuestro entender, es que el presente artículo no es una especie de arqueología conceptual filosófica, donde se recuerda un modo de comprender conceptos que en la antigüedad fueron utilizados para precisar tal o cual realidad, sino que se trata de un auténtico artículo original, donde precisamente dicha originalidad, es decir, esa vuelta al origen, permite ver cómo

es que el Filósofo, heredando una mirada también propia del mundo antiguo, otorga las herramientas que impiden juzgar al arte como algo puramente subjetivo, carente de objetividad y, por tanto, de belleza (metafísicamente considerada), al modo como se la manifiesta en el mundo contemporáneo; escisión que lleva a tener que tomar posición en torno a si la poesía, como expresión del arte, debe ser *creativa* o *realista*, asumiendo como por petición de principio, que no hay otra forma de plantear el punto de inicio frente a la poesía. Frente a esto el artículo plantea precisamente el modo en que una obra de arte se constituye como tal desde la argumentación de Aristóteles solucionando, adicionalmente, el problema planteado en la actualidad.

Este tema es central incluso para una nueva vuelta a considerar los fundamentos de la filosofía natural, así como conceptos metafísicos que dan razones más acabadas en torno a la praxis humana en general. Se trata sin duda alguna de un artículo muy bien logrado.

REFERENCIA

BRANDI, H. C.; FAGÉS, M. Naturaleza y ficción en la imitación artística: consideraciones desde Aristóteles. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 135-158, 2023.

Recibido: 23/07/2023

Aprobado: 26/07/2023

SYMBIOTIC NURTURE BETWEEN LITERATURE, CULTURE AND NATURE IN GARY SNYDER'S META-PICTO-POETRY OF LANDSCAPE¹

*Jiancheng Bi*²


Abstract: This article holds the opinion that some meta-picto-poetry of landscape, composed by American poet Gary Snyder, takes Chinese landscape painting as its subject matter with the characteristics of ancient Chinese poetry, shimmering with incomparable artistic charm and cultural substance. Poetry of this kind is a perfect combination of eastern and western elements, integrating the cultures, thoughts and arts of both sides. The appreciation of this poetry creates a complex experience with a hybrid of artistic forms and aesthetic spaces. Gary Snyder is not only an eco-poet, but also a stylist and a man of practice. His poetic works reveal the fostering relationship between literature, culture and nature. The article intends to make a cross-cultural, interdisciplinary and multi-field attempt in Snyder's criticism, with analytical methods inclusive of eastern and western cultures, ancient and present visions as well as dynamic and static experiences.

Key words: Gary Snyder. Meta-Picto-Poetry of Landscape. Symbiotic Nurture. Aesthetic Appeal.

INTRODUCTION

Acclaimed as "Thoreau in contemporary time"³, Gary Snyder (1930-) is a representative writer of Modern eco-literature, with his eco-poetry exerting

¹ The author received financial support from Chongqing Education Commission in China. This article is one of the phased objectives of the planned project "A Study on Zen Thought and Aesthetic Appeal in Contemporary American poet Gary Snyder's Meta-Picto-Poetry of Landscape" (Project No.21SKGH140).

² School of English Studies, Sichuan International Studies University – China.  <https://orcid.org/0009-0005-5864-3468>. Email 99002054@sisu.edu.cn.

³ It is generally recognized that in terms of world outlook and way of life, Snyder shares apparent similarities with Henry David Thoreau who advocates that man should return to his true heart and be on intimate terms with nature. Thoreau perceives the healthy and natural connection between

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p163>



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

profound influence to the world eco-literature. Notably, Snyder composed a series of poetry characterized with the lasting appeal of Chinese painting represented by the monolithic “Mountains and Rivers without End”. This poetic form absorbs the characteristics of ancient Chinese poetry, imitating the verisimilitude of Chinese landscape painting, demonstrating unique aesthetic value and culture feel, which showcases the compatibility of thoughts, arts and cultures of humanity.

Quite a number of critics and scholars have been aware of the factors of eastern religion, philosophy and culture in Snyder’s oeuvre. To cite just a few examples: in his monograph “A Cross-cultural Interpretation of Zen-poetics: The Evolution of Gary Snyder’s Zen Thoughts”, Xu Wen holds that Snyder constructed a systematic Zen-poetics with contemporary American features, based on his own poetic production, translation and creative theories. Zhong Ling’s monograph “American Poet Gary Snyder and Asian Culture: A Case Study of Assimilation of Oriental Tradition into Occidental Culture” explores how various eastern culture are integrated into Snyder’s poetic creation. Mao Ming’s monograph “A Dialogue Transcending Time and Space: American Poet Snyder’s Eco-poetics and Chinese Natural Aesthetics” makes a comparative and contrastive study between Snyder’s eco-poetics and ancient Chinese natural aesthetic ideas. Whereas most of them resort to the means of comparative study, emphasizing the heterogeneity and discrepancy of eastern and western cultures. This article proposes that both cultures may fuse with poetry as the vehicle. In the particular form of meta-picto-poetry⁴, “picture image” is juxtaposed with the “text image” harmoniously, thus achieving an immanent unity of truth and beauty. Furthermore, it touches some fields such as history, stylistics, aesthetics, painting, visual art, in the hope of exploring the aesthetic appeal in Snyder’s poetry from the perspective of syncretic culture, meanwhile, initiating some workable methods for the appreciation of poetry of this kind.

human race and other animals in the world, engaging himself in the practice of living in the wild and meditating on the significance of man’s life. He also preaches that man should minimize their material desire, living a kind of exalted spiritual life.

⁴ The term of Meta-Picto-Poetry was initiated by professor Mi Jialu in his article “The Vision that Unfolds: Gary Snyder’s Meta-Picto-Poetics of Landscape”, *Chinese and Foreign Poetics* (v. 3, p.7-15, 2016). Meta-Picto-Poetry refers specifically to the poetry composed by Snyder taking the abstract terrain of Chinese painting of landscape as visual code, combining word and image in the same space.

1 HARMONIOUS JUXTAPOSITION OF TEXT AND PICTURE AND DYNAMIC READING EXPERIENCE

Snyder's collection of poetry "Mountains and Rivers without End" is actually an exquisite masterwork inspired by a Chinese handscroll painting of landscape named as "Endless Streams and Mountains".⁵ A Chinese handscroll has a vista-vision-plus structure with various forms of techniques, watching positions and physical spaces, unfolding in a series of dynamic pictures. The special folding/unfolding way of touching the scroll dissolves the distance between the viewer and the painting, actualizing the immersive pleasure the viewer feels. The poet feels thrilled when having a visual contact with the landscape in the painting, then he develops a fresh new vision of observing wilderness. Snyder believes that handscrolls are a kind of Chinese mandala⁶, so all people in it are different versions of our own selves, and the cliffs, trees, waterfalls and clouds all signify the variations and positions of ourselves (SNYDER, 1990, p. 107).

Snyder's collection "Mountains and Rivers without End" is undoubtedly a kind of picto-poetry that has the framework of Chinese handscroll of painting, corresponding with the handscroll "Endless Streams and Mountains" in form. When we read Snyder's poetry the way we appreciate the handscroll, fabulous insight may be generated. The first poem of the collection happens to be entitled as "Endless Streams and Mountains" which is also the source of the poet's inspiration. The forty poems included in the collection can be regarded as the counterpart of scenery in the handscroll, but in a reverted order. The acknowledgement termed as "by way of thanks" and the postscript named "the making of mountains and rivers without end" that are supposed to be at the beginning of a book are located at the end, serving as equivalent of inscriptions on the painting.

The binding and layout of the collection also demonstrate ingenious artifice. The first few pages and the last few ones of the collection are covered and surrounded with the handscroll "Endless Streams and Mountains". When opening the book, readers may feel instantly enveloped by the vision of endless mountains and rivers. The order of viewing handscroll and reading collection

⁵ The handscroll of ink painting is now preserved in Cleveland Museum of Art, Ohio, USA. The center part of the painting is 213 centimeters long and 35 centimeters high. The handscroll painting of landscape includes the three unique Chinese art forms—poetry, calligraphy and painting with 49 seals, 9 inscriptions and 4 styles of ink painting on it and passed through 17 collectors.

⁶ Mandala (曼荼罗): any of various geometric designs (usually circular) symbolizing the universe; used chiefly in Hinduism and Buddhism as an aid to meditation.

of poetry is also reversible: the former is from right to left, and the latter left to right, which means the beginning of the collection is the end of the handscroll, and vice versa. Consequently, reading poetry and viewing painting combine into a circling process, which may be associated with the Buddhist view of *samsara*⁷, and also conform to Snyder's religious belief.

Every poem in the collection is composed with various styles and features. Snyder stresses that each of the poems can be read separately and casually, as travellers stroll idly in a courtyard. Although the structure seems loose, it is not discontinuous at all. Because there is almost one "Ku structure"⁸ in each poem, which appears constantly, representing a series of focused images, for purpose of constituting the sematic skeleton of the whole book. The most typical example of Ku structure in the whole collection is "walking on walking" which runs through the whole book, echoes each other and clinches the gist. In this way, the poems, the scenery, the theme of the collection are assembled into one unity. Meanwhile, the significance of the Ku structure "walking on walking" merits our consideration. Seemingly, there is a repetition of the same image of "walking" in the phrase, yet the two images contain quite different connotations. The first "walking" may refer to travelling on foot, leading readers to experience the spectacular landscape of the country. Nevertheless, the second "walking" has a deep structure and implication, which might signify treading on a spiritual journey or religious pilgrimage. It is not an exaggeration that the adroit usage of the unique "Ku structure" makes the collection transcend the limitation of time and space, becoming the twin artwork of the handscroll. In the collection, the poet prefers to imitate the stroke techniques of ink-brush used in Chinese painting and calligraphy by means of words. Such as, at the end of the collection, "The space goes on. / But the wet black brush tip drawn to a point/lifts away." (SNYDER, 1996, p. 154.). The poetic lines are finished with such a dynamic image, and the short four lines form a visual dot at the center of the page, displaying a perfect marriage of poetry and painting.

In Chinese tradition, once the experience of scenery is transformed into a piece of artwork, it may produce a kind of complementary effect, offering a particular insight different from the real world to the viewer. Phenomenologist Strauss (1943) claims that the field of man's vision is the key to the formation

⁷ *Samsara* (轮回): (Hinduism and Buddhism) the endless cycle of birth and suffering and death and rebirth.

⁸ Snyder calls a terse phrase in his poetry "Ku structure" that is similar to the image of Chinese Zen poetry and contains a double-layered structure of natural image and Zen image.

of scenery. We are surrounded by the field of vision in the scenery that follows our movement when we move (378). Similarly, if we read picto-poetry of landscape from a mobile perspective, we are sure to experience the landscape as if we were personally on the scene. The moving body carries not only physical organs, but also a variety of experiences shuttling back and forth through the scenery. Those physical experiences are impressed with common memories so that they would transcend all discrepancies between ancient and modern times, oriental and occidental cultures, and arouse common feelings from viewers' heart. This echoes Merleau-Ponty's standpoint that man's sensory experience shares the "connaturality" with the world, which is the prerequisite for the formation of landscape.

Viewers can travel through the landscape at will by folding/unfolding the scroll, which means everything in the scroll is no longer static. Actually, all elements of the scenery – streams, rivers, mountains, waterfalls, woods, rocks, people etc. – are in constant dynamic interactions so that every detail of the scenery will present its peculiar property. Even if some parts of the scenery appear repeatedly, they are no longer identical. Comparatively, in the first stanza of poem "Endless Streams and Mountains", viewers are "[...] seeing this land from a boat on a lake/ or a broad slow river, / coasting by." (SNYDER, 1996, p. 5.). When the boat trip comes to an end, "The watching boat has floated off the page." (SNYDER, 1996, p. 6.). The word "page" in the sentence is rather intriguing which may refer to both the scroll of painting and the page of poetry. The watching boat is not running on water, but on the page, which implies that the viewers are watching painting and meanwhile reading poetry. In other words, poetry and painting mingle on pages, supplying readers with the joyful experience of artistic integration of painting and poetry.

There is an ongoing idea in Chinese art that holds "the natural landscape is literature"⁹ which explains why Chinese literati read not only poetry of landscape, but also paintings of this kind. The master Chinese calligrapher and painter Rao Tsongyi proposed that paintings ought to be read with calm and care. He deems that observing paintings equals to reading paintings, which means besides observing the composition of the picture, more importantly, readers should read the vigorous and forceful discourse conveyed by the pictures of landscape. It follows that readers may share identical experiences in reading paintings and reading poetry. As Liu Qianmei asserts, Literature

⁹ The original Chinese is "自然山水便是文".

produced by previous generations could demonstrate the real looks of the landscape of the time only in the readings of later generations.

We have reasons to believe that the best way to read the collection of poetry “Mountains and Rivers without End” is to make an intertextual study of the handscroll “Endless Streams and Mountains.” If so, here comes another question, i.e., how does Snyder use his brief and forceful lines to create the endless landscape of mountains and rivers?

In view of postmodern reading theory, reading is not just an action affiliated to the creation of writing, or a passive reception of the work. Instead, the significance of reading lies in the process of rediscovering the meaning of the text. Barthes (1915-1980) borrows the Buddhist metaphor of “[...] mustard seeds are able to contain Mount Sumeru”¹⁰, comparing the traditional reading to Buddhist practice, which implies that we can perceive the gigantic Mount Sumeru in the text as tiny as a mustard seed. Barthes believes that the evaluation of reading owes to the original impetus of writing practice (LIU, 2012, p. 133). Purporting to achieve grand significance in commonplace, Snyder makes use of a technique of “riprapping” in his picto-poetry (TAN, 2012, p. 6.). “Riprapping” refers to the parallel of plenty of brisk, succinct and impressive images that may produce the effect of clarity and abundance, which also accords to the Chinese tradition of composing classic poetry. The following lines are from poem “Endless Streams and Mountains”,

[...] a trail of climbing stairsteps forks upstream.
 Big ranges lurk behind these rugged little outcrops-
 these spits of low ground rocky uplifts
 layered pinnacles aslant,
 flurries of brushy cliffs receding,
 far back and high above, vague peaks. (SNYDER, 1996, p. 5).

Apparently, the six lines of less than thirty notional words succeed in portraying a series of images exclusive to Chinese ink paintings of landscape: nestling mountains and rivers, looming trails, misty valleys, stony forests, overlapping peaks.... All the consecutive images make several dichotomies of “entity and emptiness, dynamic and static, form and spirit, big and small” exist in one space, so as to present before readers the particular “watchable yet

¹⁰ The original Chinese is “芥子纳须弥”.

distant”¹¹ painting of landscape, and produce boundless room for them to imagine and experience.

2 META-PICTO-POETRY OF LANDSCAPE MANIFESTING DAO

Throughout human history, all schools of philosophy and religions intend to explore the ultimate truth, attempting to explain the relationship between the truth and man's life experience. In China, the mainstream school of thoughts that is composed of Confucianism, Daoism and Buddhism agrees on Dao as the ultimate truth. Lands, mountains and rivers are always there, but they only exist as “landscape” when being consciously observed by people so as to appear with instant aesthetic perception. “When observing mountains and rivers, people need to activate both their sensuous movement and spiritual involvement. Therefore, the perception of mountains and rivers becomes a common experience so that we can associate Dao with paintings of landscape.” (SHEN, 2012, p. 89). This view proves a fact that paintings of landscape display not only a tiny spot sensed by one's eyes but also a cosmic vista. It is safe to say that Snyder captures the esoteric significance of Dao when appreciating handscroll paintings, which so deepens his comprehension about space and nature that he decides to illustrate his understanding of Dao acquired from those paintings with words. In this way, the interaction between nature and one's soul may break through the barrier between words and pictures.

Snyder's poetic language would be easily sensed as “insipid and tasteless”¹² for its seemingly terse and concise style, whereas, readers may perceive a sense of tranquility and subtlety that is right the depiction of Dao in Daoist philosophy and one of the aesthetic categories in Chinese poetry and painting (LIU, 2012, p. 143). This shows that the refined and succinct manner of Snyder's poetry is not the result of the inefficiency of his poetic skills and the deficiency of artistic grandeur. On the contrary, this proves that the poetic flavor of natural scenery represented in art works is always beyond sensory feelings and could only be perceived in the form of Dao. This also explains why picto-poetry of landscape could manifest Dao, which supports the proposal initiated by Zhang Zao who says that artistic creation is

¹¹ The phrase is used to describe the viewers' unique viewing experience of Chinese painting of landscape. The original Chinese is “可望而不可置于眉睫之前”.

¹² The original Chinese is “恬淡稀微”.

indebted to nature, but natural beauty may not automatically become artistic beauty. It is the artist's sentiment and perception of nature that promotes the transformation.¹³

Snyder has been fascinated and influenced by the Daoist philosophy, so that his poetic oeuvre is imbued with multiple implications of Dao. Firstly, it means “road”, referring to both the way to follow and the practice of self-cultivation; secondly, it resembles “the wild”. In Snyder's view, wilderness is an attribute of natural existence and the commonality shared by man and nature. Since “the wild” is as eternal as “Dao”, man and nature are supposed to exist in harmony. Thirdly, it contains the dualism of Yin and Yang¹⁴, which is signified by natural rivers and mountains. Finally, it embraces the idea that man is an integral part of nature; all existence is an organic whole. The essence of non-self may help one obtain absolute freedom and enjoy the Happy Excursion¹⁵, because he truly understands that happiness and freedom can be self-contained without any aid of external conditions.

Let alone that the Daoist philosophy evolves around the concept “Dao”. The first sentence of Laozi is “The Dao that can be trodden is not the enduring and unchanging Dao”¹⁶. Dao is invisible, intangible and inexpressible, yet it exists ubiquitously. In Chinese language, Dao (道) equals to Lu (路) which refers to the usual road leading people to somewhere. Chinese poet Hanshan¹⁷ (寒山) once wrote: “Pilgrims climb along the road of Cold Mountain, while the road to the saint realm is endless.”¹⁸ The “road” in the two lines implies the two connotations of “Dao”: the first one means the spiritual journey guiding people to the state of enlightenment and transcendence; the second one refers to the practice of self-cultivation he daily takes. The poem reveals a truth that one has to fulfill strenuous practice routine in earthly life in order to attain the stage of supreme completeness.

¹³ The original Chinese is “外师造化，中得心源”。This is an artistic principle initiated by Zhang Zao [张璪 (约735-785)], a famous painter in Tang Dynasty.

¹⁴ The original Chinese of “一阴一阳之谓道” that can be explained as “Dao is composed by the two fundamental elements: Yin and Yang”.

¹⁵ The original Chinese is “逍遥游”. It is Chuang Tzu's ideal of life [庄周(369 BC.-286 BC.), a Chinese Taoist philosopher], which refers to a supreme spiritual state of absolute freedom in which one can wander around the world at his will, detached from any worldly affairs and casting off the constraint of any mundane values.

¹⁶ The original Chinese is “道可道，非常道”.

¹⁷ Hanshan (寒山) is a renowned poet and Zen Buddhist in Tang Dynasty, also called “Cold Mountain”.

¹⁸ The original Chinese of Hanshan's Zen poem is “登陡寒山道，寒山路不穷”.

In Chinese cosmology, mountains signify one of the two component elements of Dao. Mountains represent “yang” (阳). “It is the true essence of Chinese Fengshui.¹⁹ “Temples of Buddhism and Daoism are always located on mountains that are believed to be the homeland of spirit and gods.” (MI, 2016, p. 11). That is why poet Hanshan feels at home living on mountains. Snyder declared that he was indebted to Hanshan for his philosophical thoughts and poems, meanwhile he modeled on Hanshan for self-cultivation. Snyder is always being infatuated by mountains, so that he loves dwelling and meditating on mountains. He views mountains as mandala, the sacred palace where gods live. He compares mountains to Buddha, “Peaks like Buddhas at the heights/ send waters streaming down/ to the deep center of the turning world.../Mountains will be Buddhas then.” (SNYDER, 1996, p. 147) and dances with the Mountain Spirit, “The Mountain Spirit and me/ like ripples of the Cambrian Sea/ dance the pine tree.” (SNYDER, 1996, p. 149). He regards mountains as “mountains of soul”. We can firmly believe that Snyder’s recognition of mountains as holy existence results in his fascination for Chinese paintings of landscape and his completing of the voluminous picto-poetry “Mountains and Rivers without End”.

In Chinese culture, mountains possess the attributes of “yang” (阳) that suggests “spirit, altitude, transcendence and masculinity.” In Chinese paintings of landscape, mountains are depicted with various shapes, proportions and rules. Therefore, the mountains in those paintings are composed of ample shapes and shades, with each part having a peculiar trait. This requires observers to view mountains from an all-around and rotating perspective instead of a linear and regular one. The rich and delicate shapes of mountains in the paintings excite the poet’s inspiration and encourage him to pursue and perceive Dao in sceneries of the wild.

Snyder considers the wild as a holy temple. In his mind, the primitive natural scenery is not only sublime and sacred, but also all human beings’ spirit homeland. Climbing mountains step by step is a pilgrimage in which the climbers can be in close touch with the true world and their true selves. This is the practice of both man’s body and soul which supplies him with immense physical and mental pleasure. The practical process is deemed holy because it may help the climbers disengage their imprisoned selves out of worldly affairs so as to get infused with the real world and experience the blissful inspiration

¹⁹ Fengshui (风水) is a kind of geomantic omen. It is a metaphysical science passed down from ancient Chinese history, originally referring to the location of a house and a tomb, the core of which is the harmony of man and nature.

and reflection. Therefore, Snyder boils down his contemplation into a conclusion that “wilderness” exists in all things on earth, including human heart. “To practice in the wild” serves as his motto of spiritual cultivation that he operates in both his literary creation and everyday life. That is why Snyder claims that “practice in the wild”²⁰ can purify and sublimate one’s soul.

In Chinese cosmology, water represents “yin”(阴) that is the other component element of Dao. Mountain and water are interdependent of each other. The symbiosis of Yin and Yang is an organic whole that generates a “divine consciousness” motivating the birth of mountains, rivers and nature as well, which may transcend the dichotomy of purity and contamination, nature and artificiality, more and less etc. In Snyder’s picto-poetry of landscape, the poet begins his journey in nature with a stream that is also a kind of path leading people to the ethereal Holy Land. On the paintings of landscape, mountains and rivers embrace and encircle each other. When the poet is appreciating the symbiotic interactions between mountains (Yang) and rivers (Yin) in the handscroll, he must be enlightened and awakened. He subsequently invites the landscape into his own life and preserves it in his poetry, displaying before the reader a fantastic scenery with verisimilitude: “[...] mountains walking on the water, water ripples every hill.” (SNYDER, 1996, p. 8).

It is a Chinese artistic doctrine that mountains and rivers are liable to manifest Dao²¹, likewise, painters and viewers of landscape may perceive Dao in paintings of the kind. Mountains and rivers interact with man’s heart, the result of which is the appearance of landscape:

[...] mountains and rivers can be considered as the manifestation (显象) of Dao, while those ones painted by artists are the representation (表像) of Dao. The formation of both physical manifestation and metaphysical representation are both associated with the operation of one’s heart and soul. (SHEN, 2012, p. 79).

Ancient Chinese artist and critic Tsong Bing²² indicates that man’s eye enjoying the sight of landscape, man’s heart resonating with all things on earth, and man’s spirit perceiving the ultimate truth of the universe, all the

²⁰ Snyder even named a collection of prose he wrote, “The Practice of the Wild” to attach importance to this practice.

²¹ The original Chinese is “山水显道”.

²² Tsong Bing [宗炳 (375-443), a famous painter and critic in Nan Dynasty] came up with the idea that the forms and shapes of mountains and rivers agree with Dao properly[山水以形媚道].

three processes are intimately related. On the painter's part, Dao is manifested as mountains and rivers, then, he transforms them into the representation of paintings, which is the order of artistic creation: Dao – manifestation – representation. Conversely, on the viewer's part, he appreciates the representation of paintings, then realizes the manifestation of Dao, finally tends to perceive Dao latent in the painting, which is the order of artistic appreciation: representation – manifestation – Dao.

Hence, the magnificent view of mountains and rivers attract people to return to the embrace of Dao. As Tsong Bing preaches, saints and philosophers are capable of learning from Dao, so that they could sympathize with and care for all things on earth, which goes by the name of Ren (仁: benevolence). Confucius stated similar opinion: "The benevolent are fond of mountains, while the wise delight in the water."²³ Then, how can we perceive Dao, the supreme truth in the universe, like saints and philosophers? Snyder supplies an answer: "clearing the mind" as stated at the beginning of "Mountains and Rivers without End". In Chinese philosophy, nature means "self-thus" which refers to a kind of free and relaxed state, and could only be approached through emptiness and effortlessness by means of the Daoist practice "forgetting while sitting"²⁴ or the Buddhist practice "Zen meditation". "Clearing the mind" is the essential requirement of Zen meditation that instructs people to discard all distracting thoughts in the mind in order to maintain a stainless heart, which is the only road drawing near the "Thusness".²⁵

When creating handscroll of landscape, painters usually clear the mind to create a mental state of emptiness in order to meet the "pure" landscape in their mind. As to viewers, they also need to clear the mind when unfolding the scroll, infusing tranquility and serenity into their heart for the sake of stepping on a visual journey to seek the Creator lurking behind landscape. As Snyder once put, clearing the mind is to cultivate self-restraint and intuition, for great insights could only appear when people reach the state of emptiness (SNYDER,1990, p. 22). He also discovered that when heart filters all images, it will create itself (SNYDER,1969, p. 10). This view echoes Tsong Bing's opinion, "clearing the mind to perceive Dao"²⁶ and "Cherishing Dao to

²³ The original Chinese is "仁者爱山，智者爱水".

²⁴ The original Chinese is "坐忘".

²⁵ Thusness (真如): or "suchness". It is a central concept in Buddhism, and is of particular significance in Zen Buddhism. True thusness is without defiling thought; it cannot be known through logic and conception.

²⁶ The original Chinese is "澄怀观道".

resonate with things”²⁷, which means “in order to retain the original and innocent soul, one has to weed out the unwise “ego”, i.e. “the part of heart contaminated by man’s evils”. After constant purging, the heart becomes as clean and clear as a mirror. With a mirror-like heart, one views things like viewing himself, so that he could attain the state of Oneness that integrates the true self with nature.

It is apparent that the image of path (road) runs throughout Snyder’s works with the Ku structure of “off the path” taking the lead. “Off the path” may suggest that one should leave behind the turmoil of mundane life and set foot on the road of pursuing the true meaning of life. In this sense, religious practice is just on the path leading to Dao. Purporting to reach the transcending state of Dao, one is supposed to trek along the trail of unremitting self-cultivation. In the handscroll named as “Endless Streams and Mountains”, trails are faintly discernible. And in Snyder’s namesake picto-poem, the counterpart of the handscroll, a trail serves as a controlling image guiding readers poetic eye to observe the details of scenery. Carrying the poet’s dream and imagination, the trail meanders through his spiritual journey. Though having no trace of beginning or ending, it is always present, conducting people to their innermost being. As Snyder once declared, the human world is a net of trails, and the metaphor of trail originates from the time when we travelled on foot or horse (SNYDER, 1990, p. 144).

We may draw a conclusion that both the picto-poetry and the handscroll point to an essential road directing to the “Mount of Spirit”.²⁸ Thereafter, following the poet’s example, readers prepare for the ritual of “clearing the mind”, then “sliding into the created space”. After a long period of wandering visual course, they tend to catch the flashing epiphany. Therefore, as for readers, the reading process is to some extent a voyage of the heart. They would realize gradually the state of mind at which the poet arrives when observing the handscroll, and contact the “self-thus” manifested by mountains and rivers. This also conforms to the oriental idea of “[...] man is an integrate part of nature.”²⁹ “Nature” here has two levels of connotation: one denotes the nature that contains and breeds all things on earth. Man and nature are in

²⁷ The original Chinese is “怀道应物”.

²⁸ See the poem “Wumen Guan” [《无门关》], composed by Wumen Huikai Zen master (无门慧开禅师). The original Chinese is “佛在灵山莫远求，灵山自在汝心头，人人有个灵宝塔，好在灵山下修。” “Mount of Spirit” usually refers to the sacred place Buddhists admire and the holy home they aspire to return.

²⁹ The original Chinese is “天人合一”.

essence one unity, which suggests being close to nature is to be close to man himself. The other connotation refers to man's natural nature that is precisely the "thusness" or "self-thus" in Buddhism. Snyder holds that introspection and enlightenment should be the only way to identify man's true "self". He regards poetry as a mediate instrument to build up a connection between nature, consciousness and language, which manifests the inheritance he owes to Romanticism and Modernism.

3 HIERARCHY OF APPRECIATING META-PICTO-POETRY OF LANDSCAPE

There are generally three levels in appreciating Chinese ink paintings of landscape, i.e., to see the scenery in the painting, to see the preface and postscript on the painting, and to sense the voice-over beyond the painting.³⁰ This inspires us to use the three levels of artistic perception to appreciate Snyder's picto-poetry of landscape. In the sphere of Chinese ink landscape painting, there exists a popular artistic conception of "mountains and rivers are like paintings". The reason why mountains and rivers would become "landscape" and be portrayed in paintings is because there is a viewer. "Once a natural object is taken for scenery, it would become a landscape including man, which is co-existence of natural objects and viewers. The landscape can be considered as a result of man's experience." (YOLAINE, 2012, p. 97). As thus, viewers could not only see scenery, but also experience a certain spiritual realm. It's self-evident that the gist of appreciating paintings of landscape is to combine the viewer and the viewed for the purpose of experiencing the sense of uniting man and nature conveyed by the paintings.

Tsong Bing proposed three principles in appreciating paintings: seeing with eye, resonating with heart, and easing with spirit,³¹ which invite viewers to relive the sensation they experience during their visit of the real scenery with their imagination. The painter's purpose is not to mimic the external look of nature, but to impress the viewer with the psychological effect as he views the real scenery. In this way, the painting of landscape may replace the physical one in the sense that the viewer may be personally on the scene when viewing the painting and similarly feel the elation of his spirit. Thus, the viewer may see himself watching and fusing with the view. This is the principle of seeing the scenery in the painting.

³⁰ The original Chinese is "画中之观、画之上观、画外之观".

³¹ The original Chinese is "应目，会心，畅神".

The process and experience of reading picto-poetry of landscape may be identical with observing a handscroll. When viewing a handscroll of landscape, the viewer should initially imagine the picture of natural mountains and rivers. His visual focus must shift constantly with the motion of the unfolding scroll, so that the viewer may observe a series of dynamic scenery. Similarly, when reading the picto-poetry, readers flip the pages one by one, each page being like a painting-frame displaying various shapes and traits of landscape portrayed by words. In the whole process of reading the poetry, the viewer becomes indefinite and his feelings turn fickle, thereby the viewer's sense of self disappears. As in the poem "Endless Streams and Mountains", the pronoun "I" only appears once. After finishing viewing the handscroll, "— I walk out of the museum—low gray clouds over the lake— chill March breeze." (SNYDER, 1996, p. 8.). It seems that the poet just awakens from his contemplations after viewing the handscroll. Where the subject of viewing withdraws, the real "I" emerges, and proceeds with life's journey, carrying the spirit refreshed by mountains and rivers. Obviously, there is a dynamic relationship between the viewer and the view, which allows the viewer to feel the spatial extension during the temporal process of viewing the poem. This temporal-spatial experience of infinity dispels the viewer's self when he strolls idly on the pages/painting-frames, which finally leads him to the desirable realm of merging with nature.

Chinese paintings of landscape purport to invite viewers to experience the intimate fusion with landscape. With the help of this kind of perspective, readers may learn the organic functions of picto-poetry of landscape so as to obtain the immersive experience of being on the scene. In his poem "Endless Streams and Mountains", Snyder depicts valleys, villages, harbors for travellers "[...] to live, to travel, and to tour." (ZHANG, 2006, p. 66).³² We also see multiple ranges of hills, deep and remote rocks and woods, plain and extending valleys. Snyder makes use of the "adjective plus noun" structure, such as, "misty air, vague peaks, hazy canyon" ... to display vivid visual pictures. In addition, plenty of gerunds are used to motivate the scenery, i.e., sliding, coasting, receding, cascading, reaching, watching etc. Besides the subtle and exquisite language, ingenious innovations on format (irregular lines, italics, boldface, punctuation, i.e.) enormously vivify the typical dichotomies of Chinese ink paintings of landscape: virtual and actual, dynamic and static, shape and charm. All the above-mentioned techniques joint together to produce the

³² The original Chinese is "可居, 可行, 可游".

unique visual beauty of Chinese painting of landscape which might be the reconstruction of natural landscape and tend to integrate the viewers' soul with natural scene. Picto-poetry follows the similar rules – it utilizes word pictures to express the viewers' feeling and experience when they appreciate the paintings. Consequently, readers can equally be satisfied with pleased eyes, resonated heart and eased spirit. This could be the supreme target that works of art are determined to achieve. Snyder's picto-poetry is almost there.

After the Song and Ming Dynasties, it became a fashion that men of letters preferred to impress inscription on paintings. Chinese ink paintings of landscape usually implied with profound connotations, the true meaning of which might exist beyond the paintings. Thus, viewers are supposed to read the inscriptions first. Otherwise, they would fail to get the true meaning of the paintings. The inscriptions on paintings may transcend worldly restrictions, conveying rich literary, historical and social implications to erudite literati. The first viewer is the painter himself who is simultaneously the earliest one to inscribe on the painting. Thanks to the inscriptions on the paintings, later viewers have the access to the proper understanding of the paintings, and follow the painter's steps to climb the mountains, walk along the trails, paint, and inscribe, then step into the artistic experience of Woyou (visual travel).³³

The second section of the poem "Endless Streams and Mountains" is an objective account of the inscriptions on the namesake handscroll, introducing the significance and reason why the poet chose to compose the poem based on the handscroll to the reader. The inscriptions chronicle the history and cultural events related to the scroll, expressing the poet's attachment to natural scenery and the nutrition the scroll absorbs from ancient culture. Readers can share the ecological thoughts of harmony between man and nature with the poet, and admire the vital force originated from precursory civilization. This is the second level of appreciation: seeing the inscriptions on the painting, which is actually the interpretation of the historical and cultural background of the landscape described by the poem. Similarly, at the end of the collection "Mountains and Rivers without End", there is an essay entitled as "The Making of Mountains and Rivers without End", which is equivalent to the inscription on paintings. The essay keeps track of the whole process of the poet's creation of the collection, demonstrating the poet's forty-year sedulous spiritual journey of pursuing art and truth during the process of his literary

³³ Woyou (卧游) means sightseeing by means of appreciating paintings of landscape.

creation, which undoubtedly arouses readers' admiration and esteem for the poet's persistent endeavor and lofty realm.

After describing the vicissitudes of the handscroll, the poet continues to express the associations and enlightenment he obtains from viewing it. His inner being is filled with abundant joy and excitement being baptized by the sacred feel, so he behaves like a child, "[...] stamp the foot, walk with it, clap! Turn, /the creeks come in, ah!" (SNYDER, 1996, p. 8). Therewith, he summons the gods of mountains and rivers in ancient legend, letting them tell their own story, "Old ghost ranges, sunken rivers, come again/ stand by the wall and tell their tale." (SNYDER, 1996, p. 9). Then the poet himself makes the process of his poetic writing stand out markedly on paper, "[...] grind the ink, wet the brush, unroll the/ broad white space: /lead out and tip/ the moist black line." (SNYDER, 1996, p. 9). Therefore, to see the inscriptions on the painting may coalesce all the essential elements: the historical background, cultural significance and their relations with the poet, so that the reader's mind could shuttle back and forth through history, reality and mythology. As a result, the soul and spirit of natural landscape may spontaneously fuse into readers' life.

It should be noted that there is still an invisible world beyond the structure and texture of the paintings of landscape, which requires viewers' imagination to fill the blank. As Huang Guanmin put, "If the viewer gets to know the painter's thoughts and experiences beforehand, and feels the profound meaning of the painting with scrupulous attention, then he will definitely discern a more truthful world than the visible one beyond the scenery." (49). Snyder is deeply influenced by oriental culture, especially Zen thoughts, and spends his whole life in pursuing the ultimate truth. He keeps travelling, pilgrimaging, seeking mandala, holy temple and the path in the wild. He parallels his poetical creation with spiritual practice, which endows his words with philosophical and Zen thoughts.

The collection of poetry "Mountains and Rivers without End" is a typical example of this kind. It begins with Milarepa's³⁴ (1040-1123) aphorism

³⁴ Milarepa [米勒日巴尊者 (1052-1135)]: a respectable Yoga practitioner, philosopher and poet.

“The notion of Emptiness engenders Compassion”³⁵ and Dogen’s³⁶ (1200-1253). Zen poem “Painting of the Rice Cake” suggesting that the collection is an account of the poet’s spiritual search for truth and enlightenment. It abounds in poetic phrases tinged with Zen thoughts, such as: “Ceaseless wheel of lives” (SNYDER, 1996, p. 9); “The awareness of emptiness brings forth a heart of compassion.” (SNYDER, 1996, p. 151). The collection displays the three phases of poet’s sensation aroused by the landscape at the sight of the handscroll painting. Snyder claims that, at the first sight of the mountains on the painting, they look as real mountains; at the second sight, they become different mountains at different places; at the third sight, they become mountains of soul that penetrate reality, turning into the primordial mountains³⁷ (MCLEOD, 1980, p. 378). The poet repeats the Ku structure “walking on walking./ under foot earth turns/ streams and mountains never stay the same” three times at the beginning, in the middle and at the end of the book, which carries the Zen thought all through the whole collection. Furthermore, the work is ended with a philosophical poem “Finding the Space in the Heart” that is full of Zen and mandala thoughts, predicting that the poet’s spiritual journey will come to completion, and he is sure to find the “Self-thus” so as to enter into the Buddhist Anatman.³⁸

From the perspective of seeing the voice-over beyond the painting, readers eventually vibrate with the poet’s spiritual endeavor, and arrive at the culminating truth: the grand beauty of mountains and rivers can conduct people to the track of Dao, which meanwhile sublimates the reader’s spirit and soul to a loftier level. We may realize the truth that what man ought to pursue is not the beauty of the physical world, but the exploration of the inner consciousness. Appreciating the beauty of the nation, presented in the form of mountains and rivers, is the first step toward the Great Road (Dao), while the

³⁵ In Buddhism, “emptiness” means that there is no inherent entity in anything in the earthly world, including man. Therefore, man should not be obsessed with his individual benefit; instead, he ought to break the fences between others and himself, meanwhile devoting himself to the welfare of his fellow creatures with a heart vibrating with compassionate zeal. The original Chinese is “了悟空性才能产生慈悲。”

³⁶ Dogen [道元禅师(1200-1253)]: a Japanese Zen master, founder of Japanese Zen Buddhism – the Caodong school.

³⁷ The three sights are similar to the “threefold states of life” illustrated in Zen thoughts. The original Chinese is “见山是山；见山不是山；见山还是山”。

³⁸ Anatman (无我): in Sanskrit means not spiritual, corporeal, unreal, something different from spirit or soul, not self, another.

significance of appreciating paintings /poetry of landscape lies in the fact that man could return to his self-thus as well as the embrace of wonderful nature.

In conclusion, the aforementioned three principles of perception can serve for the three stages of artistic appreciation of paintings / poetry of landscape: seeing with eye, resonating with heart and easing with spirit. Snyder employs words as ink to paint his own thoughts and feelings, which are brimming with Chinese culture of landscape and cosmology on pages. With their imaginary eyes, readers may transform the literal picture into an organic whole with psychological and aesthetical significance, in the meantime they may resonate with the poet's sense of becoming an integral part of nature. The meta-picto-poetry of landscape, composed by Gary Snyder, demonstrates his inclination to oriental culture and spiritual pursuit for truth and enlightenment. Poetry of this kind reveals a kind of homogeneous relationship between man's existence and nature, which happens to vibrate with the attributes of identity and integrity in Zen thoughts. It is noticeable that Snyder achieves a kind of spiritual identity from Zen thoughts, which help him reach the desirable realm of self-acceptance and self-transcendence.

CONCLUSION

Snyder comes to realize that one's spirit-soul-being could be sublimated through persistent practice and cultivation, and that the cultural ideal of pursuing the self-consciousness of life and lofty spiritual realm could help people break out of the predicament of spiritual passivation and lack of belief brought about by over-industrialization and political voracity at present time. The methods and experiences of spiritual cultivation he practices and the idea of Oneness with all beings are assuredly a breath of fresh air in the modern tumultuous world. His life wisdom, learnt from eastern philosophical thought, and literary creation, nourished by oriental literature and art, are amiable and inspirational.

It is safe to say that Gary Snyder is not only an eco-poet, but also a stylist and a practitioner of oriental Zen. His literary creation succeeds American tradition of Romanticism and is suffused with thoughts and notions of eastern philosophy and religion. His poetic works reveal the fostering relationship between literature, culture and nature. He and his works are both paragons of the fusion of eastern and western thoughts and arts, which manifests the compatibility of human civilization. His unremitting endeavor

in poetic morphology has enriched the genre of English poetry. His artistic ideal, lifestyle and literary production altogether arouse a sense of duty from people, i.e., to heal human society which has been degraded into an ugly and paralyzed world by human greed. With the aid of keeping intimate touch with healthy and harmonious nature, together with the overall enhancement of humanity's spiritual realm, all of his gestures are for the purpose of remodeling human society into a limpid and blissful paradise.

BI, J. Crianza simbiótica entre literatura, cultura y naturaleza en la Meta-Picto-Poesía del paisaje de Gary Snyder. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 163-182, Out./Dez., 2023.

Resumen: Este artículo sostiene que algunas Meta-Picto-Poesías del Paisaje compuestas por el poeta estadounidense Gary Snyder toman como tema la pintura china del paisaje con las características de la antigua poesía china, resplandeciente de incomparable encanto artístico y sustancia cultural. La poesía de este tipo es una combinación perfecta de elementos orientales y occidentales, que integra las culturas, los pensamientos y las artes de ambas partes, cuya apreciación crea una experiencia compleja con un híbrido de formas artísticas y espacios estéticos. Gary Snyder no es sólo un eco-poeta, sino también un estilista y un hombre de práctica. Sus obras poéticas revelan la relación de fomento entre literatura, cultura y naturaleza. El artículo pretende hacer un intento transcultural, interdisciplinar y multidisciplinar en la crítica de Snyder, con métodos analíticos que incluyen culturas orientales y occidentales, visiones antiguas y actuales, así como experiencias dinámicas y estáticas.

Palabras clave: Gary Snyder. Meta-Picto-Poesía del Paisaje. Crianza simbiótica. Atractivo estético.

REFERENCES

BARTHES, R. **S/Z**. Trans. Y. X. Tu. Taipei: Crown Books, 2004.

HUANG, G. M. Travelling through Mountains and Rivers: A Route of Study in Phenomenology of Landscape. **Philosophy and Culture**, v. 11, p. 41-56, 2012.

LIU, Q. M. Reading Mountains and Rivers: Between Text and Picture. **Philosophy and Culture**, v. 11, p. 131-147, 2012.

MAO, M. **A Dialogue Transcending Time and Space: American Poet Snyder's Eco-poetics and Chinese Natural Aesthetics**. Beijing: Guangming Daily, 2008.

MCLEOD, D. Some images of China in the works of Gary Snyder. **Tamkang Review**, v. 6, p. 372-386, 1980,

MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenology of perception**. Trans. C. Smith. London and New York: Routledge, 2002.

MI, J. L. The Vision that Unfolds: Gary Snyder's Meta-Picto-Poetics of Landscape. **Chinese and Foreign Poetics**, v. 3, p. 7-15, 2016.

RAO, Z. Y. **Collection of the history and critics of traditional Chinese painting**. Taipei: Times Culture, 1993.

SHEN, Q. S. Space, Mountains and rivers and luck: Ruminations on Chinese paintings of mountains and rivers and ancient cosmology. **Philosophy and Culture**, v. 11, p. 77-94, 2012.

SNYDER, G. **Earth House Hold**. New York: New Directions, 1969.

SNYDER, G. **The Practice of the Wild**. Berkeley: Counterpoint, 1990.

SNYDER, G. **Mountains and Rivers Without End**. Washington: Counterpoint, 1996.

STRAUS, E. **Du Sens des Sens**. Trans. Georges Thines et Jean-Pierre Legend. Grenoble: Jerome Millon, 2000.

TAN, Q. L. "Painting of endless mountains and rivers drawn by a painter of Song Dynasty" and Gary Snyder's Ekphrasis "Endless mountains and rivers" and the employment of Guo Xi's Poetics of painting of landscape in modern American Ekphrasis". **Foreign Languages**, v. 1, p. 54-62, 2010.

XU, W. **A Cross-cultural Interpretation of Zen-poetics: The Evolution of Gary Snyder's Zen Thoughts**. 2015. Dissertation. Suzhou University, Suzhou, 2015.

YOLAINE, E. A tentative study on some aesthetic problems in the 'View' of 'Scenery' from oriental and occidental perspectives. **Philosophy and Culture**, v. 11, p. 95-113, 2012.

ZHANG, T. B. **A Study on paintings of landscape from North China**. Beijing: People's Education, 2006.

ZHONG, L. **American Poet Gary Snyder and Asian Culture: A Case Study of Assimilation of Oriental Tradition into Occidental Culture**. Taipei: Lianjing, 2003.

Received: 04/04/2023

Approved: 27/04/2023

COMMENT ON “SYMBIOTIC NURTURE BETWEEN LITERATURE, CULTURE AND NATURE IN GARY SNYDER’S META-PICTO-POETRY OF LANDSCAPE”

*Ludan He*¹

Commented Article reference: BI, Jianchen. Symbiotic Nurture between Literature, Culture and Nature in Gary Snyder’s Meta-Picto-Poetry of Landscape. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 163-182, 2023.

The research perspectives on American poet Gary Snyder’s work have witnessed an increasing diversification of angles in recent years, mainly due to the following reasons. Snyder’s global perspective and unique individual psychological experiences shaped his exceptional poetry. Additionally, people in modern society are facing complex and ever-changing relationships between humans and nature as well as between human and ecological civilization. Especially, the crisis of post-industrialization, the rise of consumerism and materialism, the lack of belief and the desolation of the soul not only impact the external environment, but also pose a crisis for the human soul. Snyder’s poetry profoundly reflects these issues. Moreover, scholars value the oriental cultural elements present in Snyder’s works, considering them increasingly significant in the era of globalization. Consequently, both his creative works and critical analyses have garnered significant attention from the academic community, particularly in China. There is also a continuous update and

¹ Department of General Education, Zhejiang Yuying College of Vocational Technology, Hangzhou 310018 – China.  <https://orcid.org/0009-0003-7337-6420>. E-mail: helaoshi202307@163.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p183>



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

refinement of related theories. The focus of this article (under review) is to explore Snyder's poetry from a cultural perspective.

A crucial and indispensable element in Snyder's poems is Zen thought, which is also one of the key contents of this article. The World's Parliament of Religions was held in 1893. After that, the renowned Japanese Zen master Suzuki Daisetsu, also known as Suzuki Daizhuo, traveled to the United States to teach Zen Buddhism. This event sparked a strong interest in Eastern Zen within Western society, leading to a "Zen craze" trend in the United States around the 1950s. Mahayana Buddhism, which includes Zen Buddhism, is open to all who embrace its path. Its ultimate purpose is to work toward the salvation of the world and to foster altruism. This particular cultural characteristic deeply resonated with Gary Snyder. As a result of this profound connection, Snyder made a resolute decision to give up, continuing his studies at Indiana University, and embarked on a transformative journey to Japan in 1956 to immerse himself in the practice of Zen Buddhism for more than a decade.

Zen thought exerted a profound and lifelong influence on Snyder, with classic works like *Prajna Paramita Heart Sutra*, *Six Patriarch Altar Sutra*, *Diamond Sutra* and *Avatamsaka Sutra*, playing a crucial role in shaping his ecological awareness. Zen imagery and allusions, such as "Buddha Beads", "Sentient Beings", "Lotus Throne" and "Elysium" are prevalent throughout his poetry, further illustrating the profound influence of Zen thought on his creative methods, concepts and ecological content. Part of his ecological consciousness also finds theoretical grounding in Zen thought.

Zen thought values personal experience and perception of the world, which aligns perfectly with Snyder's love for wilderness and his ideal of being with nature. His poetry reflects his profound experiences in nature and the intimate connection he shares with it. For example, *River in the Valley* describes his observations and descriptions of the surrounding natural environment while walking along the causeway with his son; *Real Work* (from *Turtle Island*) records his experience of rowing with friends among the small islands in San Francisco Bay. Snyder's state of feeling nature with heart, and blending into it, is reflected in the seemingly plain narration and description of the scenery. Only real experience can help writers understand things clearly and effectively and write more appropriate works.

Snyder's poems abound with rich Zen imagery, which contributes to their aesthetic significance in line with Zen aesthetics. As is widely understood, imagery (*yixiang* in Chinese) involves the organic fusion of "meaning" (*yi* in Chinese) and "object" (*xiang* in Chinese) in a literary work. The poet's subjective emotions are projected onto external objects, imbuing them with a significance that transcends mere objectivity, relying on imagery to evoke emotions beyond the physical representation. In Snyder's poems, the landscapes described are not fictional, yet they are not purely objective either. Instead, they are based on the poet's real experiences as a historical figure. His use of discourse is rooted in his perceptions, encompassing his sensibilities, intuitions, and even delusions and blind spots. While the place and landscapes may exist in reality, Snyder's distinct way of seeing and listening infuses the text with his unique perspective during the process of reconstruction. Snyder's poetry creates a perceptual world through the lens of Zen discourse, illustrating this world from flowing streams to majestic mountains, from serene rivers to tranquil Zen temples.

Snyder believes that poetry is a means of spreading Buddhist teachings, as he agrees with poet Bai Juyi's view that Chinese poetry is "another way to spread Buddhism." Snyder also hopes that his works can do that. His poems actively disseminate Buddhist concepts, and his desire to convey the logical concepts of Zen comprehensively is exceptionally strong. To achieve this, he employs special poetic language and expression techniques. The Zen tradition of "not establishing words" encourages him to delve into the realm of imagination. In this pursuit, Snyder's poetry can be considered a representative of "forgotten words," that is, he is good at portraying logical Zen concepts comprehensively.

Bi (2023) focuses on the use of the *ku* structure in Snyder's poems. *Ku* is a term derived from the Japanese pronunciation of the Chinese character *ju* and is associated with concise phrases, aphorisms, or Zen-like poems used in Zen Buddhism or Buddhist scriptures. To facilitate the practice of Zen or poetry for beginners, Toyo Eicho, a monk of the Miaoxin Temple School of the Linji Sect, in Japan, compiled over 4,000 Zen verses, Buddhist scriptures, ancient poems and other teachings into a portable booklet, from more than 200 Chinese Zen teachings, scriptures, lantern records, koan, classics and ancient poems. This booklet was later compiled, transcribed and published by many eminent monks., and served as a vocabulary reference book known as the *Sentence Collection of Zen Temples*. The length of a *ku* can vary, ranging

from a single character to more than 20 characters. Examples of *ku* include phrases like “Go for tea”, “Grind a brick to make a mirror” and “Cloud in the sky, water in vast”. Despite their brevity, each *ku* carries a profound meaning that can help individuals tap into their wisdom and lead them toward enlightenment.

Inspired by the *Sentence Collection of Zen Temples*, Snyder gives his similar English definition of *ku*, describing it as a “short and concise phrase” and “a keyword group in some sense”, functioning as the skeleton of a poem to show the whole structure. In the long poem *Endless Mountains and Rivers*, Snyder employs a technique to create a feeling of endlessness and non-intermittent writing. He does this by structuring each stanza around a *ku*,” which forms a relatively independent “bone structure” for the poem. Additionally, the overall structure of the poem centers around a larger *ku*, which is the phrase “walking on walking” found in both the opening and closing lines of *Endless Mountains and Rivers*. By using this approach, Snyder connects all the individual *ku* in the poem like knots, creating a network-like *ku* structure mechanism. Poems themed “cultural travel” evoke the sensation of Chinese landscape paintings, where various landscapes and scenes seamlessly blend, giving readers a feeling of an integrated experience of time and space with an endless extension.

Indeed, the *ku* structure used by Gary Snyder can be seen as a natural product of the creative process and aligns with the “visionary poetics” category that Snyder defined. In public interviews, Snyder expressed his belief that the *avant-garde* poets of the American counterculture in the 1950s inherited and developed the poetic skills of visual imagination from British former Romantic poet William Blake. Additionally, they were inspired by the “epiphanies” of Japanese Zen master Suzuki Daizhuo’s Zen Buddhism and the influence of Ezra Pound’s definition of “imagery.” Despite its brevity, a *ku* does reflect the openness and complexity of Pound’s definition of “image”.

ACKNOWLEDGMENT

The research is supported by the 2022 annual planning Project of Zhejiang Province Educational Science Planning. “An Empirical Study on Inheritance and Popularization of Chinese Traditional Culture in Foreign Language Teaching”, (No. 2022SCG422).

REFERENCE

BI, Jianchen. Symbiotic Nurture between Literature, Culture, and Nature in Gary Snyder's Meta-Picto-Poetry of Landscape. **Trans/Form/Ação: Unesp Journal of Philosophy**, v. 46, n. 4, p. 163-182, 2023.

Received: 08/08/2023

Approved: 12/08/2023

COMMENT ON “SYMBIOTIC NURTURE BETWEEN LITERATURE, CULTURE AND NATURE IN GARY SNYDER’S META-PICTO-POETRY OF LANDSCAPE”


*Monong Tian*¹

Reference of the commented article: Bi, Jiancheng. Symbiotic nurture between literature, culture, and nature in Gary Snyder’s meta-picto-poetry of landscape. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 163-182, 2023.

Bi (2023) primarily examines Gary Snyder’s poems through the lens of Chinese culture, aiming to highlight the ideological depth that connects his work with Chinese cultural influences.

Deeply influenced by Zen thought, Snyder’s creation is rooted in his profound study and practice of Zen Buddhism, which forms the ideological foundation for his creative process and artistic thinking. This influence is notably apparent in his early translations of Cold Mountain Poems.

Zen philosophy emphasizes achieving a state of “no-self” and “emptiness,” where the “heart” gives rise to the “law,” and the “heart” creates the “environment.” However, the essence of the heart is emptiness, rendering all worldly phenomena illusory and unreal. Therefore, the external world perceived by the “heart” is both existent and non-existent, and “non-existence” is its essence while “existence” is its illusion. All things and phenomena

¹ Institute of Comparative Literature, Beijing Language and Culture University, Beijing 100083 – China.  <https://orcid.org/0009-0009-4413-2498>. E-mail: lftianmn@163.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p189>



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

manifested by the “heart” in this world are like illusions, unreal and insubstantial, and only the individual’s spiritual experience possesses reality. In Snyder’s *The Watchman’s Diary*, he eloquently expresses his experience with Zen, stating: “That which includes all change never changes; without change, time is meaningless; without time, space is destroyed. And so, we have reached the void/nothingness.”

In Chinese classical poetics theory, the pinnacle of poetry aligns with the state of Zen, and the practice of Zen in life finds its expression in poetry. From the perspective of the ultimate states pursued by Zen and Poetry, Zen focuses on seeking and realizing the Tao, with the highest state of enlightenment ultimately transcending linguistic description. While language and concepts possess certainty and limitations, Buddha’s nature remains uncertain and infinite. Zen Buddhism asserts that grasping the true essence of Buddhism through language and writing is impossible, hence the emphasis on “no words.” When language and words must be employed for teaching purposes, metaphors or readily available phenomena are used to convey profound truths. Conversely, the value of poetry lies in the poet’s grasp and discovery of art, which finds expression in concrete words. Therefore, poetry can closely approach the highest state of Zen enlightenment but cannot be created in the form of “no words.”

Snyder adeptly captures the subtleties of Chinese classical poetry, achieving the aesthetic realm of subtle, concise and ambiguous Chinese poetry within the framework of the Western language. Many of Snyder’s poems not only explore Zen and Buddhism but also incorporate the technique of juxtaposing images found in ancient Chinese poetry. His poems are composed of multiple isolated images, and their full meaning is unveiled through the reader’s logic and imagination. This approach transcends the superficial meaning of the images and is exemplified in Snyder’s poem *Pine Tree Tops*. Through concise language, the poem presents a series of visual images seamlessly integrated with the technique of static sketching. By perceiving and intuiting nature, eliminating and transcending the self, Snyder achieves a unity of poetry and Zen, known as “[...] forgetting things and me.”

Bi (2023) further emphasizes that Gary Snyder’s poetry also shares a deep connection with Taoism. At the age of 21, Snyder encountered Arthur Waley’s English translation of the *Tao Te Ching*, i.e. *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, which first introduced him to Taoist thought and Chinese culture. He evaluates Taoist

thought as “[...] the thought of the Neolithic Age, which is the basic idea of Chinese culture.”

Taoism, originating from Lao Tzu during the late Spring and Autumn Periods in China, profoundly influenced Chinese culture and encompassed a systematic theory of knowledge applied in politics, philosophy, society and aesthetics. Taoism primarily concerns itself with nature, advocating for “doing nothing” when faced with its phenomena. The Taoist approach to ecology instructs humans to respect and surrender to nature, minimizing excessive interference and striving for harmony with all things. In *Tao Te Ching*, Tao is regarded as the origin of all things, and the text states: “The Way begot one, and the one, two; then the two begot three, and three, all else. All things bear the shade on their backs, and the sun in their arms; by the blending of breath, from the sun and the shade, equilibrium comes to the world.” Since all things are born from the “one,” they should inherently coexist harmoniously.

Snyder demonstrates a deep understanding and respect for Taoist principles. In the poets and environmental activists’ eyes, Western thinking is flawed, prompting Snyder to establish connections between ancient Chinese philosophical thought and his poetry. To abandon the anthropocentric perspective prevalent in Western thought, Snyder modified Taoism, emphasizing the ideas of balance and cooperation with nature. He integrates Taoist wisdom into his ecological writing, contemplating nature through Taoist ideals. Snyder recognizes the harmonious relationship between humanity and nature as a state of perfect “oneness” and fusion with all things. This begins with acknowledging the insignificance of the humanity in the face of nature and cultivating a profound reverence for it. The close affinity between Snyder and Taoist thought is not coincidental. Taoist wisdom provides poets with a profound means of understanding nature. Snyder earnestly asserts the necessity of establishing a direct connection between humans and nature, in contrast to the Western concept that often views nature and humanity as conflicting entities to be controlled by humans.

Snyder’s ecological poetics extend beyond his relationship with nature and encompass his perspective on social life. He views wilderness and society as integral parts of nature, striving for their harmonious unity. Social issues also impact the survival of wilderness, leading Snyder to seek an ecological poetic system that supports his ideas and aids in addressing societal problems. In this regard, the Taoist social outlook and Snyder’s ideas converge, further strengthening his affinity for Taoism at the level of social perspective.

Taoism advocates “simplicity” and “quietness” in social life. Laozi’s *Tao Te Ching* emphasizes three treasures: kindness, frugality (simplicity) and humility. “Frugality” here denotes a focus on “simplicity”, urging individuals to return to their authentic nature and original state. The emphasis of Taoism on “simplicity” criticizes human civilization and challenges Confucianism, positing that the development of human civilization has disrupted the balance of society, leading to a host of social problems and a spiritual crisis. Therefore, Taoism advocates a simple social outlook and the restraint of desires, as excessive material pursuits erode one’s innate nature. Lao Tzu believes the ideal state of achieving “simplicity” lies in the “state of chaos,” where all things merge and become indistinguishable, and individuals abandon the pursuit of fame, wealth and material possessions. Thus, individuals should be content with what they have and endeavor to control their desires. Attaining the state of “simplicity” necessitates entering a state of spiritual “quietness.” Only when the mind is tranquil can one achieve serenity, relinquish desires and material pursuits, and draw closer to the essence of nature.

Influenced by Taoism, Snyder also promotes the ideals of “simplicity” and “quietness.” He firmly believes that the true nature of things can be apprehended through intuition, a state of mind attained in complete tranquility. Snyder advocates returning to nature and embracing a simple way of life. Many of his poems depict his daily existence, evoking authenticity and intimacy when read.

REFERENCE

BI, Jiancheng. Symbiotic nurture between literature, culture, and nature in Gary Snyder’s meta-picto-poetry of landscape. *Trans/Form/Ação*: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 163-182, 2023.

Received: 12/07/2023

Approved: 15/07/2023

O PRINCÍPIO DO COMUM COMO APÓFASE AO PRINCÍPIO DA PROPRIEDADE NAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS


Joel Decothé Jr.¹

Resumo: A implicação filosófica que guia o problema aqui tratado é a seguinte: como o princípio do comum se constitui em apófase frontal ao princípio da propriedade, nas democracias contemporâneas? Não se pretende oferecer uma resposta exaustiva para esse problema. No entanto, utiliza-se a estratégia argumentativa de dividir este escrito em três seções: (i) investigar especulativamente a tensão dialética entre o princípio do comum e o princípio da propriedade; (ii) observar analiticamente a premissa que se coloca como contribuição às práticas comportamentais de individualismo exacerbado, como ato de aversão ao princípio do comum e (iii) deter-se na articulação da noção de princípio do comum, como fator que está presente no limiar entre o vulgar filosófico e o universal filosófico. Por fim, fazem-se algumas considerações que problematizam a noção naturalizada de princípio da propriedade, nas democracias atuais, tendo em vista o poder constituinte que o princípio do comum detém na perspectiva de realização do bem-estar dos agentes humanos, na vida comunitária contemporânea.

Palavras-chave: Apófase. Comum. Democracias. Princípio. Propriedade.

INTRODUÇÃO

O interstício dos tempos que vivemos nas democracias contemporâneas está repleto de elementos que nos colocam diante de um contexto de imprevistos, sendo algo que imprime profundas mutações em nossas existências. Nesse cenário, múltiplos movimentos sociais espalhados pelo mundo questionam o princípio sacralizado da propriedade, nas democracias

¹ Professor do bacharelado em Filosofia no Instituto de Filosofia Espírito e Vida (IFEV), Teófilo Otoni, MG – Brasil e Pós-Doutorando no Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores (CEHu), Açores – Portugal.  <http://orcid.org/0000-0002-9499-1233>. E-mail: joeldecothe@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p193>



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

liberais contemporâneas, pela ganância de poder das oligarquias que desejam dominar os recursos naturais, os conhecimentos produzidos, os espaços e os serviços de natureza pública.

Assim, nesse contexto social, uma questão problemática tem de ser levantada: como o princípio do comum se constitui em uma apófase ao princípio da propriedade? O princípio do comum pode agir como estratégia de lutas contra as práticas agressivas do capitalismo e orientação para a boa gestão dos recursos, de bens e riquezas, pelo autogoverno do coletivo, conforme denotam as renovadas formas de arranjos democráticos. Talvez, o princípio do comum hipoteticamente faça parte da vida e do agir da espécie humana, em sua história evolutiva, tendo em vista que, por meio da práxis, pode-se deliberar o que venha a ser o comum e, assim, fomentar as diversas normas de implicações de responsabilidades que envolvem o seu conteúdo substantivo. O princípio do comum tensiona o princípio da propriedade e convida os agentes humanos a mudarem suas condutas, diante de um mundo marcado pelas injustiças e dominações capturadoras das condutas fugazmente alocadas num estado de coisas que as desvaloriza e faz cair no esquecimento e na indiferença.

Uma das características do princípio do comum é buscar instaurar uma democracia que seja marcada pelas relações de horizontalidade. Logo, os princípios do individualismo e da propriedade não ganham protagonismo, nesse ambiente. O que se avoluma é a força da indignação com os gestos políticos injustos que privilegiam as práticas financistas e as grandes corporações. Aumenta o inconformismo com a desigualdade social e os ataques destrutivos aos bens naturais do planeta e seu ecossistema, tornando evidente que a potência gestora do poder estatal se orienta na conservação do poder do capital privado, em detrimento do bem comum.

Diante de tantas demandas de dominação, destaca-se a necessidade iminente de haver certa organização e autogovernança democrática, para que os movimentos sociais tenham sua relevância, nesse cenário catastrófico. Mesmo que a multidão tenha nos movimentos horizontais as suas inconsistências, não se pode naturalizar novamente a hierarquização e a centralização das representações da política nas lideranças carismáticas, seus partidos e instituições. O importante, na verdade, é estabelecer a destituição do princípio da propriedade e a constituição de um poder de organização coletiva, composto por lideranças que tenham como orientação o princípio do comum.

Entretanto, torna-se um grande equívoco rejeitar todo tipo de liderança representativa, no sentido de se recusar radicalmente o papel e a potência das organizações e instituições políticas. Como veremos, a tensão dialética entre a horizontalidade e a verticalidade permanece como um pêndulo entre o particular e o universal, os quais se revertem no problema nevrálgico: o exacerbo do individualismo em face do princípio do comum como pano de fundo das estruturas sociais estáveis. Assim, observo em seguida que o princípio do comum acaba sendo tratado no limiar entre o vulgar e o universal filosófico.

A discussão sobre como desenvolver estratégias e táticas políticas que sejam eficientes na produção de ações consistentes de constituir qualquer forma de vida perpassa o contexto de compreensão, conduzindo-nos aos gestos de compartilhamento de bens sociais, tendo em mente o princípio do comum como uma radical apófase do princípio normalizado, nas democracias modernas capitalistas, a propriedade.

1 O INDIVIDUALISMO EXACERBADO COMO ATO DE OJERIZA AO PRINCÍPIO DO COMUM

O procedimento de contestação do valor e da utilidade da esfera da vida pública e do comum compõe a metodologia de ação da filosofia do *homo economicus*. Uma das justificativas dessa apófase se dá com o argumento de que o comum seria a mera produção de arroubos ideológicos encetados pelo movimento socialista. Logo, tanto o valor do público como do comum se constituem como atos ineptos em face das demandas de gestão econômica da governança política.

Portanto, conforme Ruiz (2020a), tanto a dimensão pública quanto o comum são considerados quase uma aberração antinatural da economia das relações sociais. Ora, o aspecto filosófico vertido da concepção de *homo economicus* elucida que os bens comuns não têm condições de se constituírem como substância que componha o conteúdo fundamental dos direitos humanos. Desse modo, todos os elementos que englobam as condições de dignidade da vida humana acabam sendo subjugados ao procedimento de financeirização promovido pelo mercado, tendo em vista o lucro.

Contudo, segue também a lógica de maximização de uma melhor administração dos bens do erário público. O procedimento estratégico do *homo economicus* insiste na privatização dos bens comunitários, pois tudo que

tenha funcionalidade pública deve ser revertido a uma espécie de utilidade mínima para o público e máxima para o domínio das potências de gestão dos agentes humanos privados. Na esfera filosófica de interpretação do *homo economicus*, ostenta-se uma visão de mundo desfocada das potencialidades naturais dos indivíduos como empreendedores e em sua motivação pautada somente por interesses próprios, com suas consequências na efetivação do ideal de se maximizar o lucro enquanto um de seus motores naturais, para assim impulsionar e gerenciar com eficiência todas as esferas da vida pública e social.

Nessa linha de análise, positiva-se a ideia de que não se deve estabelecer obstáculos à pulverização dos interesses expressos nas ações atomizadas do *homo economicus*. O ideal que se impõe, então, segundo Ruiz (2020b, p. 31), “[...] é o de nos tornarmos empresários de nós mesmos, fazendo da vida um empreendimento, uma empresa. O modelo de vida do *homo economicus* é o empresário de si, que gerencia cada circunstância de sua vida como uma oportunidade de negócio.” O pressuposto em jogo, nessa esfera de interesses, será o da real liberdade de gerir os seus negócios, tendo em vista que a forma de vida do *homo economicus* é a de um empresário de si. Logo, segundo Foucault (2008), este faz a gestão de cada situação ocorrida em sua vida, como uma chance de realizar algum empreendimento.

Os bens comuns podem sofrer uma vulgarização em razão de sua capacidade de ação universal, nos mais diversos âmbitos da vida humana, pois, para o *homo economicus*, as formas lógicas que têm funcionalidade são a da gestão dos bens comuns, através do interesse atomístico e das ações administrativas de ordem privada. Essa postura filosófica postula que cada agente humano atomizado deve cuidar de seus problemas materiais e mercadológicos individualmente, em razão de não terem direitos garantidos a qualquer tipo de uso de bem comum. A posição do *homo economicus* é alimentada por uma concepção limitadamente consumista atuante nas democracias contemporâneas, sendo essa percepção animada pelo desprezo e ojeriza pelo compartilhamento de bens em comum, na coexistência de pessoas que têm interesses privados e em comum.

Na realidade, se considerarmos a factualidade do uso do bem comum, esse procedimento pode se dar, segundo Sandel (2020, p. 325), “[...] por meio da deliberação com nossos concidadãos sobre os propósitos e os fins dignos de nossa comunidade política, a democracia não pode ser indiferente ao caráter da vida em comum.” Nesse sentido, observa-se que o individualismo se alça

como o valor absoluto diante da descaracterização da proposta de construção de relações sociais que sejam pautadas pela forma de vida fundada não somente no atomismo egoístico, mas sim nos valores de uso do bem comum.

Um dos maiores problemas da contemporaneidade é a supervalorização dos interesses do indivíduo, em detrimento dos da comunidade. Como tratado até aqui, o ponto nevrálgico de inflexão é o imaginário individual do *homo economicus*, o qual, conforme Ruiz (2020a), tem consolidado um tipo de cultura do individualismo como o modo natural de existirmos, no atual momento das democracias hodiernas.

O cultural do individualismo incita a crença de que a natureza atomística esteja marcada pela necessidade de efetivação dos instintos atrelados aos seus próprios interesses, acabando por desencadear uma postura de querer reduzir as suas alteridades a meros objetos, na satisfação de seus próprios desejos de sobrevivência. Nesse pano de fundo da nova cultura do capitalismo, o *homo economicus* carece freneticamente atender a um modelo de individualidade idealizada, que consiste, segundo Sennett (2015, p. 47), “[...] num indivíduo constantemente adquirindo novas capacitações, alterando sua “base de conhecimento.” Na realidade, esse ideal é impulsionado pela necessidade de “manter-se à frente da máquina”. Dessa forma, o procedimento de subjetivação atomístico penetra e se entranha nas diversas esferas da vida dos agentes humanos, nos arranjos das sociedades ocidentais de democracia liberal.

Apesar das mutações nas instituições e nos padrões de modo de vida, há um dado que não parece mudar, a saber, a naturalização do princípio do indivíduo enquanto uma espécie de átomo inquebrantável, em sua estrutura antropológica. A força do individualismo causa um estranhamento que advém da potência ostensiva de ojeriza ao valor de uso sobre o bem comum. A cultura do atomismo radical forja a forma da individualidade idealizada, a qual, para Sennett (2015, p. 48), é “[...] capaz de prosperar no turbinado mundo da aquisição de controle de empresas. Essa pessoa idealizada foge de toda a forma de dependência, não se prende aos outros.”

Essa cultura visa a implodir qualquer esboço reativo de rumar-se para outro paradigma constitutivo de forma de vida, em termos de subjetivação, descentrado do individualismo. O paradigma do *homo economicus* tem a sua base de sustentação na concepção de individualismo, sendo esse modelo de atomismo radical a métrica que vige nas ações que envolvem a ideologia da

capacidade da resolução de problemas motivados, sobretudo, pela força da individualidade. Nessa perspectiva, de acordo com Ruiz (2020b, p. 36), as alteridades são consideradas meras vias de oportunidades para a realização e a solução de interesses e problemas individuais, na efetivação do modo de vida pautado pelo ideal do *homo economicus*.

A narrativa individualista exala uma série de promissões, no âmbito da cultura secular ocidental. O pensamento presente na reflexão dedicada à concepção levinasiana de alteridade desconstrói o mito da individualidade como solução para todos os problemas contemporâneos. No fundo, a proposta apresentada nessa corrente de pensamento é a que nós estamos implicados como individualidades, numa espécie de ontologia da relacionalidade, a qual é o reflexo da complexidade de uma trama interacional, construída ao longo de toda a vida existencial com as demais pessoas à nossa volta.

Assim, qualquer visão de mundo que ostente uma postura ontológica, na qual os agentes humanos sejam irredutivelmente indivisíveis, estará postulando uma quimérica noção do que seria o real. Logo, as articulações de constituição da vida dos agentes humanos se dão numa relação intensiva com os demais seres no mundo. As correntes de pensamento que glorificam o princípio do individualismo reduzem suas alteridades a meras extensões úteis para a realização de seus próprios interesses, resultando em problemas intrincados nas democracias, segundo pontuam Ruiz e Costa (2020c, p. 4): “[...] a democracia de mercado constitui o campo livre e autorregulado para a projeção econômica dos indivíduos livres e para o fomento de seus interesses tanto na concorrência empresarial quanto no consumo individual.”

Portanto, as nossas alteridades não são objetos à nossa disposição, para satisfação de nossos interesses. As alteridades fazem parte do processo de constituição da vida moral de cada agente humano, no imaginário de sua vida pessoal e comunitária. As relações intersubjetivas evocam a prática do compartilhamento de experiências que abarcam o eu e o tu, sendo a presença do eu no tu, e vice-versa, uma marca indelével na operatividade das ontologias do comum.

As relações que forjam a identidade de cada agente humano, em sua individualidade, têm a potência de evidenciar a determinação do fluxo comunitário dos interesses compartilhados, fazendo parte das histórias das existências que compõem as diversas comunidades. O individualismo exacerbado como ato de ojeriza pelo comum é um gesto de contraposição, em

razão do valor comum das relações humanas, efusivamente constituídas pelas influências de outras pluralidades inerentes às diversas ações das alteridades, atuantes como amálgamas do hermético percurso de subjetivação do princípio do comum.

2 O PRINCÍPIO DO COMUM NO LIMIAR ENTRE O VULGAR E O UNIVERSAL FILOSÓFICO

Na esfera filosófica, a condição humana pode ser encarada como o vetor de ligação em relação àquilo que a espécie humana tem de comum; porém, as diferenças são uma realidade inegável; mesmo assim, as potencialidades que a espécie humana agrega em sua história evolutiva não podem ser aniquiladas pelas forças dispersivas presentes nessas diferenças.

Talvez, hipoteticamente, a realidade das diferenças imanentes à dinâmica da vida humana não tenha as condições factíveis de impossibilitar a construção de novas propostas políticas, em nível mundial. As intenções de diversos grupos atuantes no mundo contemporâneo buscam tratar a categoria de humanidade como a base teórica da proposição de um mundo pautado pela diferença. Desde a antiguidade filosófica, a potência da concepção de universalidade e comum já aparecia no pensamento ciceroniano como vetor funcional de sociabilidade nas relações humanas. No caso da experiência do cristianismo, essa relação entre o universal e o comum se movimenta na perspectiva de expor que o humano, em sua condição de criatura, reflexo da ação divina, carrega consigo os predicados da animalidade racional, não vedando a ele a procura da condição de bem-aventurança perenal.

Apesar daqueles esforços em estabelecer o procedimento de redefinição da ideia de bem comum, na esfera da história da filosofia, o procedimento de distinção entre o comum e o universal se reverte numa ação de desvalorização do comum, em detrimento do universal. Portanto, gera assombro, conforme Dardot e Laval (2017, p. 45), “[...] que o léxico filosófico tenha acolhido uma acepção tão carregada de desprezo da palavra ‘comum’.” Segue-se que, no decurso da articulação da linguagem filosófica, a terminologia do comum, centralmente no tempo da idade clássica, assumiu um deslocamento de significado que recai no termo do meramente vulgar.

O reflexo de sentido que advém da língua latina referente ao vulgar denota, por extensão, a designação da noção de vulgar revertida na linha de sentido do comum dos homens. Para Dardot e Laval, é com o surgimento

do sentido pejorativo de homem comum, no período setecentista, que se tem a solidificação de uma linguagem de corte filosófico. Nessa direção, podemos encontrar, no fim da segunda meditação das *Meditações metafísicas*, de Descartes, uma análise do objeto da cera, onde parte dessa consideração utiliza com reforço o termo *vulgus*. Quando essa terminologia é traduzida para a língua francesa como *commun* (comum), Descartes (1973) produz a radicalização da metodologia da dúvida metódica, articulada como aporia, em sua meditação metafísica na perspectiva do comum.

O filósofo francês segue sua argumentação, enfatizando o ato de percepção da cera como objeto pela via do senso comum, operado por meio do poder da imaginação. No entanto, Descartes infere que se faz necessário realizar a distinção entre o que seja o bom senso ou entendimento e o senso comum e a imaginação, pois isso acaba sendo uma forma de expressar que o bom senso seja bom apenas na condição em que este não seja identificado com o comum.

Na esteira da interpretação de Dardot e Laval, o pensamento cartesiano alça a condicionante avaliativa que faz a desvalorização epistemológica sobre a categoria do comum. A noção de senso comum ou sensação comum advém do pensamento de Aristóteles, porque, nessa linha de reflexão, tal categoria não representa a ideia de sexto sentido especial que venha a se adicionar aos sentidos exteriores. Porém, o dado mais relevante será que a percepção dos objetos em comum é que opera pela via da variabilidade dos sentidos exteriores. A despeito de qualquer coisa, segundo Dardot e Laval (2017, p. 46), “[...] esse sentido de ‘vulgar’ continua ainda por muito tempo a ser associado ao termo ‘comum’ na linguagem filosófica.” Segundo Kant (2016), em sua filosofia crítica, os termos de julgamento estético, no seu parágrafo § 40, expressam o lamento de que a sanidade do entendimento ainda não foi devidamente aperfeiçoada.

Desde essa perspectiva que tem em vista a universalidade comunal do juízo é que, para Kant, talvez se torne necessário o esforço de compreensão de que a expressão existente é a ideia de senso comum desde um ponto de vista universal que represente a concepção da existência de determinada capacidade humana de se elevar acima das condições subjetivas e particulares do juízo, implicando antropologicamente a inerência de universalização, dentre as quais várias outras estão abrigadas na constituição do entendimento na dimensão dos juízos.

Logo, quando se pensa em termos kantianos sobre o dado do juízo, por um ponto de vista universal, isso só faz sentido se houver a declinação determinativa que considere a possibilidade de se colocar desde o ponto de vista do outro. Assim, na perspectiva kantiana, de maneira oposta ao uso mais corriqueiro, procura-se separar o sentido do comum em relação ao do vulgar.

Kant conecta o comum ao universal, e isso se equipara de um modo mais sublime, em termos semânticos. O dado relevante do pensamento extensivo de fazer o exercício de pensar se colocando no lugar do outro conduz à condição de se elevar ao estado de coisas desde um ponto de vista universal e, efetivamente, sem que haja nenhuma regulação pautada pela noção de generalidade que coaduna somente com o maior número juízos *a priori*. Justifica-se, por isso, a máxima de que a condição do gosto, como a faculdade de julgar, teria as condições de ostentar o nome de senso comum a todos, ainda que esse senso comum não venha sustentar a pretensão da exibição de normas objetivas coercivas.

Ora, para Dardot e Laval (2017, p. 47), “[...] o *Gemeinsinn* é um princípio subjetivo de orientação capaz de ajudar a formar o juízo de gosto.” Um dos dados importantes, nesse contexto, é que a restituição kantiana do valor do senso comum tem sua dependência da concepção de senso comum, construída no século XVIII pelo filósofo inglês Anthony Ashley-Cooper, 3º Conde de Shaftesbury. Ainda assim, mantém-se simultaneamente certa diferença em relação à concepção desse pensador sobre as categorias de comum e universal.

Shaftesbury traça o entendimento de que o senso comum seja o senso da comunidade, ou seja, tem-se assim o senso do bem público e do próprio interesse comum. Não se trata, sobretudo, de uma faculdade de caráter particular e exclusivamente do devido equivalente social e político do senso moral, que implica certa disposição para forjar representações coerentes com o bem moral. Se o bom senso faz a função de designar a faculdade natural que opera a distinção entre o verdadeiro e o falso, assim, o senso comum conduz a uma disposição de fundamentar representações que sejam ajustadas ao valor do bem público ou à disposição inclinada ao sentido de bem comum.

O destaque desse sentido social e político torna-se bem distinto daquele propalado pelo filósofo escocês Thomas Reid. Na concepção de Reid, o senso comum é abordado em comparação com o bom senso e recebe a imputação axiomática valorativa na linha da epistemologia. Essa fonte do conhecimento

serve de base para a legitimidade operativa dos juízos naturais comuns e inerentes à espécie humana. Do ponto de vista do pensamento gadameriano, postula-se a interpretação de que, segundo Dardot e Laval (2017, p. 48), “[...] o senso comum kantiano não é herdeiro desse significado social e político, uma vez que vale apenas como juízo estético.”

Dando seguimento à formulação da abordagem inicial da arqueologia do comum, os pensadores franceses recorrem ao pensamento político da filósofa Hannah Arendt. Nesse contexto, Arendt faz a leitura do § 40 da terceira *Crítica* do juízo estético kantiano, na perspectiva de significação como senso comum. A fundamentação linguística de tal operação se dá com a tradução do termo alemão *allgemein* com o sentido de “geral”, pois, com isso, não se utiliza a concepção de universal. Encaminha-se o entendimento para o campo semântico de se falar de um ponto de vista geral, habilitando o entendimento à compreensão de que o juízo político seja situado nessa direção mais basilar de significado primário. Aqui não se faz a determinação de qual seja o marco paradigmático da comunidade de juízo, oportunizando-se o entendimento de não se referir em nada à humanidade enquanto tal, nem a determinada comunidade política específica. Logo, desde o senso comum, segundo Arendt (1994), traz-se a articulação realizada que será, do ponto de vista kantiano, como um tipo de referência à noção de pensamento alargado, no sentido pontual do espectador que julga.

Em linhas gerais, Dardot e Laval chamam a atenção para o fato de que o ponto mais relevante nessa tratativa será que a visão de Kant encara o comum desde o crivo das exigências formais de universalidade, e, nessa perspectiva, há um reforço da fratura deste em relação ao pressuposto da práxis. A fratura no campo semântico da terminologia do comum se evidencia, quando se faz o movimento de análise imanente aos primórdios da tradição filosófica na ação de distinção entre os sentidos de comum e universal.

Seguindo as indicações de Dardot e Laval, encontramos a concepção de que, já no pensamento aristotélico, existe uma distinção iniludível entre o geral ou comum em relação ao sentido de universal. Nesse âmbito de estudos sobre o problema do ser, no pensamento aristotélico, é que observamos tal distinção, de acordo com Aubenque (2012, p. 199), o que se deduz do conhecimento do ser enquanto ser. Tendo em vista que, se “[...] o universal aristotélico se define somente por sua extensão, o ser enquanto ser – esse ser que é ‘comum a todas as coisas’ – seria o termo mais universal, e a ciência do ser enquanto ser, a mais preferida de todas as ciências.”

Conforme a visão de Dardot e Laval, a determinação do universal impressa pelas limitações presentes na noção de gênero acarretará que o comum significará o que venha a ser o comum, para a diversidade de gêneros. Se a análise se reverte para a extensão do termo, o comum poderia ser tomado como de natureza mais elevada em relação ao universal. A elucidação se orienta na linha de compreensão de que esse sentido do comum seja o transgenérico ou, ainda, o comum que perpassa os gêneros em sua totalidade, se efetive em termos de simultaneidade naquilo que denota o fator do que seja o indeterminado, isto é, a modalidade tratada é a do ser em geral que se verte no comum a todas as coisas, tendo em vista que todas as coisas são, não há condições de constituição de um gênero por ausência de restrição que garanta a própria existência deste. Nenhuma potencialidade tem a condição de anular o ser, em sua capacidade de operar pela via do elemento da inclusão, pois não se constata a existência de qualquer coisa que seja mais elevada em potência que o ser e muitos menos que o ser venha a ser alocado como mera espécie. Assim, o ser se constitui como a terminologia do comum, porém, recai de forma negativa em termos significativos, no âmbito categórico do universal. Em outro ponto de vista, o universal se alça com elevação em relação ao comum, segundo este vai ganhando o estatuto de se efetivar pela via da compreensão conceitual, deixando de ter grande relevância em extensão formal.

Dardot e Laval, em sua reflexão arqueológica do comum, na esfera de sentido da filosofia, se questionam sobre o modo como tal discurso do homem age, atingindo ou não o próprio homem e, conseqüentemente, como entra em jogo o modo de captura da relação entre os humanos pelo pensamento do poder soberano. A impressão inicial será que a generalidade concernente ao mais comum tem uma frágil capacidade de reverberar sobre a concepção vinculatória entre as pessoas.

Por conseguinte, os pensadores franceses mencionados se indagam sobre a maneira como o comum do ser possui as condições necessárias de se referir à estrutura de tal vinculação. Estes ainda ponderam sobre o seguinte fato: existe uma tradição persistente que, com certa legitimidade, se pronuncia em nome do pensamento aristotélico, porque buscou desvalorizar o comum em detrimento do universal, sendo a forma específica de tal interpretação articulada no bojo da reflexão das relações dos humanos com a sua própria essência. A partir disso, ocorre o retorno ao âmbito linguístico da filosofia política, sendo posto em exame de uma maneira mais precisa aquilo que seja o comum relacionado a todos e inerente a um mesmo gênero. Aqui se faz

referência aos indivíduos que pertencem ao gênero humano. Isso se efetiva através de outra via e não tem relação com o que seja o comum, em termos variados dos gêneros, e com mais forte razão, a todos os gêneros, ou seja, o ser em sua condição de transgenérico. Hegel contribui para esse debate, em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, no campo da ciência da lógica.

Hegel, no parágrafo § 163, trata da natureza do conceito como tal. Segundo Dardot e Laval, constata-se um equívoco sobre a gênese do conceito, pois quem o identificar como a operação que coloca de soslaio o dado do particular tem como exemplo o caso das plantas, as quais, em sua diversidade, ostentam suas diferenças singulares, sem conseguir anular aquilo que as faz ter algo de comum. Nessa direção, constata-se que seja de maior relevância, para Hegel (1995, p. 297), “[...] tanto para o conhecimento como para nosso proceder prático, que não seja confundido o [que é] simplesmente comum, com o verdadeiramente geral, com o universal.”

Dardot e Laval seguem com a sua leitura do pensamento hegeliano, apontando que o exemplo do princípio da personalidade é utilizado como um ponto constitutivo da universalidade do homem, já que esse princípio foi pulverizado, desde então, pelo fluxo missionário do cristianismo, ao longo da história humana. Hegel recorre ao pensamento de J. J. Rousseau, em seu livro *Contrato Social*, tendo em vista que, em sua leitura, constaria a expressão importante da distinção entre o que simplesmente seja comum e aquilo que seja realmente geral, no modo indicado da distância de sentido entre a vontade geral e a vontade de todos.

Conforme o pensamento de Hegel, o ponto crucial e crítico em relação à postura de Rousseau, quando se pensa na vontade geral, nos remete a pensar no conceito da vontade. Nessa linha, a vontade geral pode ser encarada como o universal por excelência, pois a vontade de todos se reverte no comum. Essa forma de pensar hegeliana toma como base o próprio pensamento sobre a possibilidade de a vontade geral poder cometer erros, de sorte que, segundo Rousseau (2020, p. 534-535), “[...] é comum haver uma diferença considerável entre vontade de todos e a vontade geral: esta considera somente o interesse comum, a outra considera o interesse privado, e é apenas a soma das vontades particulares.”

Hegel segue a sua reflexão, desferindo uma crítica objetiva ao pensamento de Rousseau, na linha da teoria do poder estatal, pois, nessa direção, conforme Dardot e Laval (2017, p. 50), “[...] a crítica feita a Rousseau é por ignorar em

sua teoria a distinção entre o comum e o universal que ele próprio apontará. O que está em causa aqui não é nada mais que fundamentação positiva do Estado na universalidade da essência humana.” Quando, no pensamento rousseauiano, aparece a asseveração de que o poder estatal é a confluência da ação do contrato, segundo Hegel, é nesse momento que Rousseau se equivoca, ao querer fundamentar dessa forma, ignorando, assim, a diferenciação entre o universal e o comum.

O pensamento jurídico hegeliano reage ao contratualismo rousseauiano, ponderando que, quando se toma a força do contrato como base para o poder a ser exercido pelo Estado, não se tem como base a própria ação da essência humana. Porém, o que se tem como base é a livre escolha e o consentimento dos indivíduos enquanto elementos comuns que emanam originariamente dessa volição singular, de modo consciente. Hegel (1995) continua articulando, agora no § 175, a semelhante distinção entre o comum e o universal, desde a análise da terceira forma de juízo da reflexão, a saber, o juízo da totalidade.

De fato, segundo Dardot e Laval, são nesses tipos de juízos que encontramos as formas mais habituais da universalidade, porque o procedimento tem a sua gênese marcada no ponto de vista calcado na subjetividade, por meio da qual se adota em conjunto a visão de mundo dos indivíduos, para fazer com que a determinação seja direcionada a todos. O universal irá se mostrar, nesse sentido, somente como uma espécie de vínculo exterior, tendo assim a capacidade de envolver os seres singulares que têm a potência de se estabilizar por si mesmos e adotam posturas de indiferença para com o universal. Entretanto, o pensamento hegeliano indica que o universal se erige como sendo o fundamento e a estrutura dada como substância do singular. Logo, a volição de todos se expressa como a soma que opera na amálgama precisa de tal espécie de vinculação exteriorizada.

Para Hegel, de maneira dialética, o universal verdadeiro se opõe como fundamento dos indivíduos diante do universal superficial como marca da unidade externa aos indivíduos. O comum não se expressa somente no fato de os agentes terem o mesmo gênero ou pertencerem à mesma cidade ou país, porém, isso demonstra o seu universal, o seu gênero, sem o qual tais indivíduos não poderiam ser assim, em termos absolutos. Ao comentarem o exemplo dado por Hegel sobre o lóbulo auricular, elucidam Dardot e Laval (2017, p. 51), “[...] o que cabe a todos os indivíduos apenas por ser ‘comum a eles’ é da ordem de uma universalidade puramente nominal [...]”. Na visão dos

pensadores, a percepção que se ergue será a oposição entre o que seja o comum aos humanos, ou o que eles teriam de comum entre si e o aspecto universal, constituído pelo elemento do gênero que faz parte da essência humana.

Nessa toada, o que se demonstra como algo comum aos humanos, no caso, o lóbulo auricular, se identifica como algo de accidental e exterior; logo, o que se mostra de fato como sendo de ordem universal é a sua humanidade, a qual acaba sendo o vetor de liame essencial que os determina, em sua interioridade. Em face dessa tensão dialética oposicionista, torna-se compreensível a postura de insatisfação explicitada por Hegel, segundo Dardot e Laval, pois, tanto do ponto de vista universal kantiano quanto com o dado rousseauiano da volição de todos, o que se nota é que, no caso do primeiro ponto de vista, sua fundamentação não passa de um mero olhar subjetivista que não parte da própria noção de essência humana; já no caso do segundo olhar voluntarista, o resumo está dado num procedimento que determina o mero cálculo somatório das vontades.

Assim, como via de saída tanto do naturalismo como do essencialismo se dá o estabelecimento de que não é em razão de seu aspecto em comum que determinadas coisas são ou devam ser coisas comuns, da mesma maneira que não é em razão de sua identidade de essência ou pertença a um mesmo gênero que os seres humanos carregam alguma coisa em comum e não meramente alguma coisa de comum.

Ademais, para o entendimento de Dardot e Laval (2017, p. 52), o “[...] comum, no sentido que o entendemos aqui, não se confunde com uma propriedade compartilhada por todos os homens (razão, vontade, perfectibilidade etc.)” Aqui, não será a humanidade o coletivo daquilo que Kant denomina conjunto da espécie humana; também não se constitui no que todos os humanos tenham em comum, mesmo que seja elucidado que tal noção de comum não deva ser lida na linha da pertença, pois o indivíduo, em sua condição humana, não pertence à humanidade, da mesma forma que pertence a uma família, tribo, casta ou Estado-nação. Por isso, acontece o compartilhamento da humanidade com todos os demais que compõem a sua espécie, algo que se mostra de forma amplamente diferente.

Por conseguinte, para Dardot e Laval, existe a possibilidade de se inferir que a condição da humanidade como coletividade representa o Estado universal dos humanos, considerando a especificidade de que tal Estado tenha a sua condição real garantida no mundo do suprassensível. Em resumo, o

comum não se configura como humanidade na condição de ser essência moral ou de dignidade, nem a humanidade como espécie, nem como aptidão na linha da simpatia com outros seres humanos, no sentido de não deixar de ter relação com o pensamento, ao buscar se postar no lugar da sua alteridade.

Nessa linha de reflexão, de acordo com Dardot e Laval (2017, p. 52), o “[...] comum deve ser pensado como coatividade, e não como copertencimento, copropriedade ou copossessão.” Esses autores seguem com uma postura crítica, afastando-se do pensamento de Nietzsche desde o momento em que este rebaixa a noção de universal. O que o pensamento nietzschiano opera é a redução do universal a uma espécie de norma mediana, a qual teria o poder de submeter à adaptação todos os seres humanos, no sentido de fazer a exposição de oposição do nobre ou do raro. Nessa direção, o comum se colocaria de forma espúria como vulgar, em oposição ao comum como universal indeterminado, traçando o sentido do primeiro como a verdade do segundo. Porém, a razão do comum, na perspectiva de Dardot e Laval (2017, p. 52-53), “[...] não define *a priori* um tipo de homem – psicológico ou social –, independentemente da atividade prática dos próprios indivíduos.” Nietzsche (1992, p. 47), no § 43 de seu livro *Além do bem e do mal*, assevera que não existe a possibilidade da existência de qualquer bem que seja comum, porque a razão de algo ser realmente um bem se justificaria por não ser comum.

Como visto, a filosofia que preza pela distinção de valor nietzschiana entre as pessoas traça uma problematização do valor do juízo, o qual teria as condições de desvelar determinado tipo de ser humano. Logo, o juízo que de fato teria valor seria constituído por aquele modo de agir que não busca estar em concordância com as demais pessoas, seguindo, no fundo, um percurso diametralmente oposto à postura kantiana que preza pelo *sensus communis*, que é a norma do juízo de corte aberto. Enfim, o que se erguerá é a seguinte máxima: atingirá valor pela condição de raridade e, por tal, se efetivará em razão do tipo de ser humano que o exterioriza.

3 O PRINCÍPIO DO COMUM COMO APÓFASE AO PRINCÍPIO DA PROPRIEDADE

Sem dúvida, podemos asseverar que o princípio do comum não se constitui no princípio sacralizado da propriedade das democracias liberais capitalistas. Contudo, as ações de construção de projetos que visam a reformar a máxima da propriedade e delimitar o seu poderio foram revertidas em ações eficientes e benéficas para diversos estratos sociais. Esse princípio da

propriedade, no entanto, não carrega consigo a sempiterna força de validade que a torna insuperável. Quando se faz o exame das condições jurídicas que objetivam a legitimação do direito das coisas, em termos de propriedade, este sucumbe ao manter a forma da exclusão, da hierarquização e a prática de se tomar decisões centralizadas que rotineiramente representam o reforço do princípio da propriedade em si mesmo.

Assim, se a gama de direitos gestados pelos pensadores liberais do direito moderno fosse expandida de igual maneira para toda a sociedade, maior seria o risco de que a pluralidade interna fizesse ruir as hierarquias que o princípio da propriedade pressupõe como exigência. Nesse sentido, Hardt e Negri (2018) argumentam, de modo apofático e crítico, diante da força desse princípio do poder privado.

Nessa perspectiva, fundamentalmente, o princípio do comum se caracteriza de forma contrastante em choque com o princípio da propriedade, seja em âmbito público, seja privado. Não se tem, nessa direção, uma nova maneira de se interpretar a noção de propriedade, todavia, essa perspectiva do princípio do comum será a apófase da propriedade, ou seja, tem-se com isso a mediação renovada de lidar e fazer a gestão dos valores e bens humanos. Nesse sentido, segundo Hardt e Negri (2018, p. 132), o princípio do comum “[...] designa uma estrutura igualitária e aberta para o acesso à riqueza combinada com mecanismos democráticos de tomadas de decisão.”

Em outras palavras, podemos afirmar que o comum se constitui naquilo que pode ser compartilhado e que age como uma tecnologia e estrutura social, cuja meta é o compartilhamento daquilo que implica o agir do princípio do comum. Essa problematização do princípio da propriedade e do comum é útil, pois desnaturaliza as relações que universalmente são pautadas pela força do valor da propriedade. A concepção de propriedade privada, cabe frisar, não se constitui como algo inerente à própria natureza humana e muitos menos um fator inexorável, para que a vida em sociedade seja marcada pela civilidade. Porém, o que entra em jogo é a fenomenologia histórica para a qual tal princípio do privado passou a existir desde o implemento da cultura moderna do capitalismo, que não tem qualquer garantia de ostentar a sua existência sempiterna.

Hardt e Negri nos alertam para o fato de que devemos reconhecer que o princípio da propriedade, no decurso dessa fenomenologia histórica da modernidade, foi construído com o expediente da violência e do morticínio

que privilegiou a propriedade privada universalmente. O resultado de tal prática será a destruição de todos os intentos sociais de compartilhamento das riquezas materiais. Ora, mesmo assim, para Hardt e Negri (2018, p. 132), o princípio do comum “[...] não deveria nos levar a conceber o comum em termos de formas sociais pré-capitalistas ou ansiar por sua recriação.” Em diversas ocasiões, os modelos erigidos em termos de propostas de comunidades e sistemas de compartilhamento das riquezas materiais prolépticas ao sistema de capitalismo moderno seguiram a lógica repulsiva do patriarcalismo e da hierarquização da moral social que objetivava a divisão e o controle das ações humanas.

A questão reativa aqui será indicada no sentido de não se deter o olhar no aquém da propriedade privada da acumulação capitalista, porém, insta-se olhar para além dessa realidade limitada. Atualmente, existem condições de se elucidar os modos de compartilhamento dos bens materiais igualmente e, de forma aberta, tendo em vista a possibilidade de se instituir o direito de deliberar em conjunto os rumos da vida em comum, de maneira democrática, no que tange à acessibilidade, ao uso, à administração e à redistribuição dos bens socialmente compartilhados. Essa noção do princípio do comum concerne aos bens sociais e não faz referência imediata aos bens individuais, conforme argumentam Hardt e Negri (2018, p. 133): “[...] não há necessidade de compartilhar sua escova de dentes ou mesmo de outorgar aos demais capacidade decisória sobre aquilo que vocês mesmo produzem.” No que diz respeito aos objetos do comum, encontramos variadas qualidades peculiares, porque, de certo modo, a forma com que se pode pensar em termos de compartilhamento precisa assumir as mais distintas práticas.

Determinadas formas de bens valiosos no mundo da vida são caracterizadas como limitadas e escassas, sendo que outras, de maneira oposta, são efusivamente reproduzíveis. Por conseguinte, a administração da prática de compartilhamento desses tipos de bens, em geral, requer grande capacidade imaginativa diante dos múltiplos desafios das distribuições destes. Na sequência, poderemos ver uma proposta preliminarmente limitada das distintas maneiras de se situar o que seja o princípio do comum: (i) a questão do planeta Terra e seus ecossistemas, os quais são inevitavelmente comuns, tendo em vista que toda vida que habita o planeta está implicada diante dos danos que a destruição de tal bem comum tem causado em relação às diversas mazelas ambientais. No bojo dessa situação, encontra-se a crença de que a propriedade privada ou o interesse nacional tenha condições de preservar tal

bem. Na verdade, o planeta Terra deve ser tratado como um espaço comum, pois todas as deliberações decisivas têm de ser fundadas na coletividade, tendo em vista o futuro da multidão e da própria Terra, para garantir ambas as existências; (ii) as formas dos bens, as quais são basicamente imateriais, tais como as ideias, os códigos de programas, as imagens e as produções culturais, já conseguem se opor à mentalidade de exclusões impressa pelas relações advindas do princípio de propriedade e inclinam-se ao princípio do comum; (iii) as mercadorias materiais, produzidas ou retiradas pelas operações, calcadas com densidade nas ações cooperativas articuladas pelo trabalho social, têm de ser abertas para o campo de uso comum e, de igual modo, entram em jogo as deliberações estratégicas de planejamento de preservação de recursos naturais, as quais devem ser operadas com a radicalização dos processos democráticos; (iv) os territórios sociais das grandes metrópoles e do campo, quer se refiram aos espaços construídos, quer aos circuitos culturais fixados, que são resultados das interações e cooperações sociais, precisam estar abertos ao uso e geridos pelo princípio do comum e (v) as instituições sociais e as ações dirigidas à saúde, à educação, à habitação e ao bem-estar social precisam ser reorganizadas, a partir do seu uso para a benesse de todos os agentes humanos envolvidos e pautados por tomadas de decisões democraticamente estabelecidas.

Nesse contexto, segundo Hardt e Negri (2014), a produção operada pelo princípio do comum ganha protagonismo, se pensarmos que a multidão é quem tem a potência de produzir uma linguagem que comunique o comum e que sirva como o princípio das produções futuras de compartilhamento, numa relação de ampliação das potencialidades desta em espiral. Todavia, mediante o exemplo oferecido pelos pensadores citados, torna-se um ponto crucial que toda e qualquer forma de entendimento do princípio do comum seja regida pela noção de uso comum na viabilização dos bens sociais, no sentido de serem conduzidos por uma boa gestão coletiva.

Hardt e Negri tomam como base para a compreensão do princípio do comum, atualmente, a obra da economista estadunidense Elinor Ostrom, que se concentra nas demandas de governança e de instituição. Segundo os pensadores, a economista mostra, de forma persuasiva, que existe uma falácia dos argumentos que indicam a existência de tragédia dos comuns, onde se ostenta que, para a sua utilização ser garantida de maneira eficiente e consolidada contra toda a possibilidade de ruína, todos os bens têm de ser revertidos em propriedade pública ou privada. A postura de Ostrom segue a linha de compreensão de que todos os recursos de acesso ao comum têm de ser

administrados, porém, a autora se mantém reticente em face do entendimento de que o poder estatal e a força capitalista de empreendimentos sejam os únicos em condições de realizar tal gestão. Nesse sentido, segundo Ostrom (1990), entram em jogo as condições de existir que realmente já existem, nas diversas formas coletivas de gestão autônoma.

Mediante as relações de uso do bem comum natural, os apontamentos de Ostrom sobre o comum se dirigem para a máxima de que o princípio do comum precisa ser gestado pela via sistêmica da participação democrática comunitária. Entretanto, o ponto crítico da posição de Ostrom, na visão de Hardt e Negri, é perseverar na concepção de que a comunidade que compartilha a condição de acessibilidade e as tomadas de decisões deva ser situada de modo reduzido e com delimitação precisa, promovendo a distinção entre os que compõem o seu interior e os que fazem parte de seu contexto externo. Hardt e Negri (2016) afirmam que têm o interesse de erigir outra concepção de experiências democráticas, seguindo em outra direção de organização social.

O destaque recai no dado de que, no mundo globalizado, quaisquer que sejam os direitos do comum nesses processos ativos ligados à democracia global, talvez, estes tenham de ser atingidos com a distinção não apenas entre os critérios de direito público e privado, mas também devam se orientar para o nível organizacional dos direitos sociais. Realmente, conforme Hardt e Negri, os direitos sociais que têm a capacidade de efetivar algumas potencialidades do comum se encontram numa situação paradoxal entre a luz e as sombras. O esforço de desvelar o princípio do comum proporciona a articulação de diversas aporias, as quais pululam nas sociedades contemporâneas.

Logo, esses pensadores do comum destacam que os direitos sociais têm o caráter de serem estáticos, pois registram regras jurídicas que foram asseguradas internamente ao contexto do mercado, tendo em vista a regulação das relações sociais; nesse sentido, argumentam Hardt e Negri (2018, p. 135), “[...] o comum é fundamentalmente produtivo e não simplesmente regula as relações sociais existentes, mas constrói novas instituições do ‘estar-junto’.” Se o direito social exige um tipo de mobilização ampla, que se submete a normas do direito público e que está atento às demandas do poder estatal e às ambiguidades das lutas entre as correntes políticas que o compõem, para ambos os pensadores, o princípio do comum possui as condições de construir um arranjo social que preze pelas interações democraticamente cooperativas, as quais, a contrapelo da história, são erigidas e autogovernadas desde baixo.

Ora, conforme a visão do direito social, que segue assumindo a postura de entender que a densa massa dos indivíduos serve apenas como seu objeto de manipulação formal, o princípio do comum existe e age em razão da cooperação entre as singularidades, pois cada agente humano detém a potência de contribuir peculiarmente com o soerguimento operacional das instituições, em benefício da vida boa, no conjunto das relações sociais das sociedades contemporâneas. Seguindo essa mesma linha sistemática de ação, Dardot e Laval (2016) defendem uma nova razão do mundo, a qual pode ser privilegiada desde o princípio do uso comum, em detrimento do princípio da propriedade privada exclusivista.

Por fim, observa-se que a noção de primazia do princípio do comum também pauta as estratégias das reflexões sustentadas por Hardt e Negri. Eles pontuam que, apesar de o direito social ter sua origem nos esforços do movimento trabalhista, o neoliberalismo o adulterou, no sentido de aquele servir apenas para fazer a gestão do capital humano e, assim, participar dos mecanismos do biopoder que normatizam as ações e as interações sociais humanas, a ponto de submetê-las ao controle exercido pelo poder monetário e financeiro.

De modo diametralmente oposto, temos outro princípio de poder alternativo que se constitui, como destacam Hardt e Negri (2018, p. 135): “[...] o comum avança sem mediações legais e emerge como multidão, isto é, como as capacidades dos sujeitos de reunir suas singularidades em instituições produtoras de riqueza e liberdade.” Nessa direção, o princípio do comum não se configura como uma espécie de elemento mítico que marque presença para além das propriedades privadas e públicas, como uma forma de propriedade distinta.

A questão não será a de forjar qualquer tipo de neologismo que renomeie outra forma de propriedade. Por conseguinte, o princípio do comum se coloca como apófase do princípio de propriedade, de uma maneira radical, em razão de suprimir o caráter pautado na exclusão advinda dos direitos à propriedade, tanto no caso do uso como na tomada de decisões que o institui; em detrimento disso, temos as possíveis práticas sistemáticas de uso aberto e socialmente compartilhado, as quais se fiam pelo poder da multidão em termos de autogovernança democrática, pautados pelo princípio do comum.

DECOTHÉ JR., J. The principle of the common as an apophysis to the principle of property in contemporary democracies. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 193-214, Out./Dez., 2023.

Abstract: The philosophical implication that guides the issue addressed here is the following: how does the principle of the common constitute a frontal apophysis to the principle of property in contemporary democracies? I do not pretend to offer an exhaustive answer to this problem. However, I use the argumentative strategy of dividing this paper into three sections: (i) theoretically investigate the dialectical tension between the principle of the common and the principle of property; (ii) analytically observe the premise that the behavioral practices of exacerbated individualism contribute as an act of aversion to the principle of the common and (iii) dwell on the articulation of the notion of the principle of the common as a factor that is present on the threshold between the philosophical vulgar and philosophical universal. Finally, I form some considerations that problematize the naturalized notion of the principle of property in current democracies, in view of the constituent power that the principle of the common holds in the perspective of achieving the well-being of human agents in contemporary community life.

Keywords: Apophysis. Common. Democracies. Principle. Property.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução e Ensaio: André Duarte de Macedo Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**: ensaio sobre a problemática aristotélica. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclécio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

DESCARTES, René. *Meditações*. In: DESCARTES, René. **Descartes**: obras escolhidas. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e nota de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973 (Clássicos Garnier).

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão**: guerra e democracia na era do império. Tradução de Clóvis Marques. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Tradução de Clóvis Marques; revisão técnica de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Assembly**: a organização multitudinária do comum. Tradução de Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Politeia, 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio 1830**: a ciência da lógica. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

KANT, Immanuel, 1724-1804. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ/Vozes; Bragança Paulista, SP/Editora Universitária São Francisco, 2016 (Coleção Pensamento Humano).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OSTROM, Elinor. **Governing the Commons**: The Evolution of Institutions for Collective Action. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre a política e as artes**. Organizado por Pedro Paulo Pimenta; traduzido por Pedro Paulo Pimenta [et al.]. São Paulo: Ubu/Editora UnB, 2020.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A pandemia e as falácias do *homo economicus*. **IHU-Unisinos-Notícias**, São Leopoldo, 19 abr. 2020a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598157-pandemia-e-as-falacias-do-homo-economicus>. Acesso em: 11 jun. 2020.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Os direitos humanos, a mercantilização da vida e a pandemia. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**, v. 8, p. 27-39, 2020b. Disponível em: <https://www2.faac.unesp.br/ridh3/index.php/ridh/article/view/8/3>. Acesso em: 29 out. 2021.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé; COSTA, William. Soberania e governamentalização do *Homo oeconomicus*: entrecruzamentos críticos entre Ludwig Von Mises e Michel Foucault. **Veritas** (Porto Alegre), v. 65, p. 1-18, 2020c. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35293>. Acesso em: 23 jun. 2021.

SANDEL, Michael. J. **A tirania do mérito**: o que aconteceu com o bem comum? Tradução de Bhuvli Libanio. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SENNETT, Richard. **A cultura do novo capitalismo**. Tradução de Clóvis Marques. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.

Recebido: 19/12/2022

Aceito: 23/02/2023


COMENTÁRIO A “O PRINCÍPIO DO COMUM COMO APÓFASE AO PRINCÍPIO DA PROPRIEDADE NAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS”

*Odair Camati*¹

Referência do artigo comentado: DECOTHÉ JR., Joel. O princípio do comum como apófase ao princípio da propriedade nas democracias contemporâneas. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 193-214, 2023.

Pensar acerca dos problemas contemporâneos das nossas organizações sociais e políticas tem sido um grande desafio, devido a dois fatores (especialmente): (i) a velocidade das mudanças e (ii) a crescente complexidade das nossas atuais formas de vida. Esses fatores não nos impedem de buscar uma compreensão, pelo menos mínima, da realidade social, política e econômica que nos cerca. É esse o objetivo de Joel, ao escrever sobre o princípio do comum como uma contraposição ao consolidado princípio da propriedade privada, ponto estruturante do modo como organizamos nossas vidas.

O texto de Joel está dividido em três partes, mas eu diria que podem ser resumidas em duas: uma primeira se refere a uma análise conceitual da construção do que seja o comum e, para isso, recupera importantes filósofos, desde Aristóteles até os modernos. Essa parte objetiva mostrar como o conceito foi tratado, de maneira pejorativa, dificultando sua atual

¹ Realiza estágio pós-doutoral como bolsista PDPG-Capes no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul, RS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-8637-3072>. Email: ocamati@ucs.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p215>



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

compreensão e consequente verificação empírica. Uma segunda parte do texto se direciona para uma preocupação mais fenomenológica do comum ou, em outras palavras, como é possível compreender o comum enquanto uma contraposição à propriedade privada e as possíveis consequências derivadas de tal contraposição.

O meu comentário se direciona muito mais para a segunda parte (segundo a divisão que propus acima) do texto e para um questionamento específico apresentado no início do artigo, por Decothé Jr. (2023), o qual reproduzo na sequência:

Por fim, faço algumas considerações que problematizam a noção naturalizada de princípio da propriedade nas democracias atuais, tendo em vista o poder constituinte que o princípio do comum detém na perspectiva de realização do bem-estar dos agentes humanos na vida comunitária contemporânea. (DECOTHÉ JR., 2023, p. 193).

Essa passagem está no resumo do texto e aponta para uma verificação de como o princípio do comum pode oferecer uma nova força revigorante à democracia.

Esse ponto não parece deter uma centralidade, contudo, não é o que se verifica no decorrer do texto. A impressão que fica é que esse é exatamente o elemento de fundo que funciona como um motivador para o desenvolvimento dos argumentos de Joel. Essa é a razão que explica o rumo do presente comentário, centrado a partir de agora em dois pontos e que objetiva evidenciar que o problema não reside diretamente na propriedade, mas na maneira como entendemos o processo democrático. 1) Se for possível que todos tenham condições mínimas de vida e possibilidade de participação política, haverá a possibilidade de coparticipação para a construção de uma decisão política mais ampla e igualitária, o que não implica remover a propriedade. 2) Que forma de deliberação seria necessária, para alcançar o comum? A deliberação cessa em algum momento para a tomada de decisão; desse modo, podemos questionar: qual o princípio da decisão? Numa democracia, o princípio é numérico, o que significa afirmar que as decisões são legítimas, quando tomadas a partir de maioria simples, no mais das vezes.

O ponto 1 lança um olhar para a forma de compreender a democracia, pois, a depender do conceito assumido, diferentes serão os instrumentos de análise disponíveis. Pode-se partir de um modelo deliberativo (Habermas,

Elster), econômico e minimalista (Downs), elitista-competitivo (Schumpeter), pluralista (Dahl) ou populista (Mouffe, Laclau), apenas para citar os principais modelos. Cada um desses modelos define alguns critérios de avaliação do processo de deliberação que leva a algum modo de decisão. Não vou entrar no mérito de cada um dos modelos; quero apenas ressaltar que cada um apresenta uma série de instrumentos de participação e de legitimação do processo, o que abre a possibilidade para que os indivíduos assumam protagonismo, no momento decisório.

Obviamente, seria possível pensar em limites para tais processos, o que não invalida a existência de um processo. Os argumentos de Dardot e Laval apresentados por Joel caminham na direção de realçar uma espécie de sobreposição dos fatores econômicos vinculados ao neoliberalismo sobre o processo democrático. Não quero me contrapor frontalmente a essa tese, contudo, apenas afirmar ser possível pensar o processo democrático por ele mesmo, embora os fatores econômicos possam influenciar os resultados do jogo democrático. Mas não necessariamente precisa ser assim e, para isso, não parece necessário modificar completamente a maneira de organizar nossas vidas.

Por exemplo, Manin (1995), Downs (2013) e Dahl (2001) mostram como se comportam os atores políticos, no processo democrático. Esses autores não ignoram a influência dos fatores econômicos, mas sublinham o que os eleitores esperam de seus representantes e o que os representantes fazem, a fim de alcançar o apoio de seus eleitores, apontando fortemente para os elementos políticos desse processo. Em tese, isso demonstra como é possível pensar a democracia e suas instituições, sem ter que necessariamente defender a necessidade de uma mudança profunda na forma como organizamos nossa vida.

Parece que o ponto central da discussão se direciona para o seguinte questionamento: é preciso mudar nossa forma de organização econômica, para que seja possível revigorar a democracia? Novamente, a resposta varia de acordo com o modelo de democracia assumido e com os critérios para avaliar o que seja um processo democrático pujante. Não há espaço aqui para assumir e defender uma posição, mas o objetivo é apresentar o questionamento e, mesmo minimamente, indicar que é possível reafirmar a democracia, sem necessariamente defender transformações radicais, em nossa forma de vida. Em outras palavras, parece ser possível separar minimamente democracia e neoliberalismo.

O segundo ponto pergunta pelo comum. É através do processo democrático que seria possível classificar algo como comum, contudo, é de fato possível, diante de tamanha diversidade presente em nossas sociedades? Segundo Urbinati (2006), a democracia é diárquica, composta pelo momento da deliberação e pelo momento da decisão. A deliberação está aberta à participação de todos, com a possibilidade de que todos os argumentos sejam analisados. Mas é preciso tomar uma decisão, por isso, existem os representantes, os quais, em nome do eleitorado, propõem caminhos concretos de efetivação daquilo que foi deliberado.

Não vou entrar no mérito da análise se a representação acontece de maneira satisfatória, porque o importante para o argumento aqui é verificar que é preciso decidir com base em algum critério minimamente objetivo. No caso da democracia, o critério é numérico, vencendo a ideia defendida pela maioria, o que não significa que não possa ser reconsiderada, devido a um futuro processo deliberativo. O que estou dizendo é que a decisão se torna legítima, se o processo for seguido adequadamente, gerando uma ação a ser desenvolvida. A pergunta que fica, em torno ao comum, é: como alcançá-lo? Seria também pelo processo decisório da maioria, ou a exigência seria muito mais ampla, colocando um peso ainda maior sobre o processo democrático?

Entendo que esses questionamentos permanecem em aberto e que é preciso avançar nesse debate. O mérito de Joel, embasado em Dardot e Laval, consiste em apresentar novos pontos para uma discussão que tem ganhado cada mais fôlego e relevância, nos últimos tempos. Parece claro que a democracia passa por momentos de instabilidade, para dizer o mínimo. O texto nos provoca a olharmos para além da democracia em si, percebendo a existência de problemas mais amplos, os quais dizem respeito ao modo como organizamos nossas vidas. Ao afirmar que é possível analisar a democracia por ela mesma, não estou dizendo que não existem problemas econômicos e muito menos que eles não devam ser analisados. Esse é o ponto do texto escrito por Joel e nos aponta para a necessidade de pensarmos com seriedade sobre as relações entre democracia e regime econômico.

REFERÊNCIAS

DAHL, Robert. **Sobre a democracia**. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

DECOTHÉ JR., Joel. O princípio do comum como apófase ao princípio da propriedade nas democracias contemporâneas. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 193-214, 2023.

DOWNS, Anthony. **Uma teoria econômica da democracia**. Tradução de Sandra G. T. Vasconcelos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

MANIN, Bernard. As metamorfoses do governo representativo. Tradução de Vera Pereira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo. n. 29, p. 5-34, 1995.

URBINATI, Nadia. O que torna a representação democrática? **Lua Nova**, São Paulo, v. 67, p.191-228, 2006.

Recebido: 04/07/2023

Aceito: 12/07/2023

COMENTÁRIO A “O PRINCÍPIO DO COMUM COMO APÓFASE AO PRINCÍPIO DA PROPRIEDADE NAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS”

William Costa¹

Referência do artigo comentado: DECOTHÉ JR., Joel. O princípio do comum como apófase ao princípio da propriedade nas democracias contemporâneas. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 193-214, 2023.

Nos últimos anos, a discussão em torno do comum ganhou muitos contornos. Desde a publicação de *Governing the common* (1990), de Elinor Ostrom, a questão se pôs fundamentalmente como uma necessidade de repensar os desafios da vida humana, no contexto socioambiental defrontado pelo capitalismo econômico-financeiro. A proposta de Ostrom teve como peculiaridade a rejeição dos argumentos de Garrett Hardin, publicados em *The tragedy of the commons*, na década de 1970. Nesse texto, Hardin defende a tese de que estamos fadados à escassez, à individualidade, à competição e à extinção das espécies² – ou, então, ao trágico destino “[...] para o qual todos os homens correm”, o qual inviabilizaria qualquer compartilha do comum natural (HARDIN, 1968, p. 1244).

¹ Professor da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, CE – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2726-161X>. E-mail: william.cstf@gmail.com.

² As teses conclusivas de Hardin são: (i) os homens são competidores natos que buscam maximizar seus lucros; (ii) não há comunicação entre usuários do mesmo recurso, o que constitui uma razão desigual no uso dos recursos; (iii) os recursos comuns são abertos aos usos e abusos, por parte dos indivíduos.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p221>



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

Ostrom, por sua vez, indica que as comunidades serviam como antinomias para esse argumento, porque elas continham princípios de cooperação, participação e responsabilidade em torno dos bens comuns. O gerenciamento coletivo dos comuns operava a partir de relações sociais horizontais e envolvia, por isso, a deliberação e a ação de todos os membros. Esse gerenciamento coletivo era alimentado pela ótica da governança comunitária como um ângulo institucional de práticas democráticas e autônomas. Essas práticas serviam de exemplos fortes para objetar a tese de Hardin.

Hardt e Negri reouveram os argumentos de Ostrom, com a finalidade de conceber experiências sociais, essencialmente democráticas, em torno dos bens comuns como bens sociais – ou, então, as formas de riqueza social e natural que compartilhamos. O principal limite da tese de Ostrom é que a competição individual, refutada por ela contra Hardin, poderia qualificar a rivalidade entre as comunidades, pelo uso dos comuns naturais, já que a ótica em questão tomava as comunidades como instituições sociais independentes. Para Hardt e Negri, o governo dos comuns não pode se alocar apenas no interno de cada comunidade, a não ser que ele seja concebido como uma esfera compartilhada aos membros, mas ainda assim privada àquele público.

Disso resulta a concepção de que o comum opera como um princípio que “[...] designa uma estrutura igualitária e aberta para o acesso à riqueza combinada com mecanismos democráticos de tomadas de decisão.” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 132). O comum é um meio fundamentalmente diferente de organizar o uso e a gestão de riqueza, porque ele, em si mesmo, é uma “[...] estrutura social e uma tecnologia social para o compartilhamento” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 132), algo que destoa da lógica da propriedade.

O comum, enquanto estrutura social, evoca um tipo específico de direito. Os direitos do comum produzem relações sociais democráticas e participativas, geridas desde baixo e originárias desde o interior dos grupos sociais. Eles, portanto, diferem dos direitos sociais, fundamentalmente estáticos e normativos, porque não se submetem ao direito público a serviço do Estado, conforme Hardt e Negri. Os direitos do comum deslocam do plano jurídico para o social a capacidade de constituir práticas comunitárias de produção de riqueza e liberdade. Esse parece ser o mote em torno do qual Hardt e Negri aproximam o comum da democracia. Essencialmente, a democracia é um regime político mantido pelas práticas de agenciamento e governança da multidão. A multidão constitui os direitos do comum, nas democracias contemporâneas, a partir da imanência comunitária e das relações coletivas.

Isso implica, necessariamente, a combustão da propriedade na forma de sua abolição ou de sua radical apófase, segundo sublinha Decothé Jr. (2023).

Esse fio condutor nos conduz ao cerne da questão: conceber o comum como um princípio suficientemente forte para superar a propriedade. De fato, essa é uma tese robusta, permeada de pontos abertos e passíveis de discussão. Gostaríamos de mapear alguns elementos críticos não abordados diretamente por Decothé Jr. (2023), mas que enervam a discussão dos dois pensadores principais, Hardt e Negri, escolhidos por ele para sua interlocução. Esses apontamentos se fazem, sobretudo, a partir da IV parte de *Assembly*, onde Hardt e Negri lançam mão de propostas operacionais para o comum. De antemão, a problematização gira em torno de compreender se essas propostas são suficientemente fecundas para rebater o princípio da propriedade.

1. Como se sabe, Hardt e Negri propõem a constituição de um “novo Príncipe” capaz de atacar o eixo vertical do poder e de esvaziar sua força repressiva (HARDT; NEGRI, 2018, p. 339). Para os pensadores, a multidão deve se constituir em um novo Príncipe, enquanto estrutura democrática. O Príncipe deve governar, tomar decisões relativas à vida social. Embora Hardt e Negri explicitem a função do novo Príncipe como constituidor do comum, parece-nos uma escolha arriscada optar pelo uso da terminologia monárquica tão saboreada por Maquiavel. Por essência, um principado nunca está arrancado do eixo vertical do poder e de suas práticas de captura da vida humana, tanto quanto nunca se constitui sem a propriedade. A propriedade garante ao Príncipe a força necessária para se proteger e para lutar contra os inimigos. Ainda que o Príncipe seja uma multidão pobre de propriedades, mesmo assim, há uma carga política que resta em sua condição monárquica.
2. A conceituação do comum como “[...] estrutura social e uma tecnologia social para o compartilhamento” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 132) cria certa confusão, porque essa é, em boa medida, atribuída à comunidade. A comunidade como uma organização coletiva da multidão pode cuidar do comum, e esse é o seu verdadeiro desafio. Sob esse prisma, as comunidades – entendo-as não somente como um agrupamento de indivíduos, mas como modelos éticos de vida – protegem o comum contra a apropriação ou a privatização. Essa leitura crítica se estende à proposição dos “direitos do comum” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 132). Como

sublinham os próprios autores, o direito é atravessado pela ótica da propriedade, e isso justifica, por exemplo, a capilarização dos direitos sociais. Dois pontos convergem aqui em torno da relação entre direito e comum. O primeiro foi dito antes, e o segundo segue em decurso dele. Se o direito é um modo de proteção formal da propriedade, qual tipo de relação estaria pressuposta entre ele e o comum? Ainda importante, quais são os direitos do comum? A menos que o comum seja pensado aqui como um ente com personalidade humana, seria praticamente impossível atribuir-lhe direitos.

3. Criar uma moeda comum é uma imagem sólida do comum, afirmam Hardt e Negri. O dinheiro se torna um problema, por causa da relação social que o sustém. Uma nova relação social, igualitária e livre no comum, pode alterar a concepção negativa do dinheiro. Todavia, “[...] como conceber um dinheiro fundamentado no comum, em vez de constituído por relações de propriedade?” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 370), questionam os pensadores. Esse dinheiro não seria um título anonimizado, mas um título social provindo de dívidas no comum. Em termos concretos, uma renda básica comum seria a pedra angular para o desenvolvimento dessa moeda. Essa proposição muito se assemelha com as teses do multilateralismo capitalista, as quais defendem a criação de uma moeda comum de circulação global. Sem embargo, essa proposta não comunga do argumento da renda básica comum, mas sim da liberdade de circulação comum capaz de promover riquezas ao social. Essas duas perspectivas se tocam, porém. O ponto de partida é a economia como prisma de desenvolvimento social, no primeiro caso, e de desenvolvimento econômico, no segundo. De toda forma, a teoria da renda básica comum, enquanto emblema de uma moeda comum capaz de fortalecer o próprio comum, poderia ser útil, contudo, limitada. Certamente, uma renda básica comum diminui as desigualdades sociais, porém, não as elimina. Isso pode ser um entrave ao próprio comum, já que ele permaneceria no jargão economicista das igualdades menos desiguais ou da desigualdade mais igualitária. O fato é que pensar o comum nos trilhos econômicos fecha por si só o domínio aberto sobre o qual ele precisa permanecer.

4. O eixo transversal da teoria do comum de Hardt e Negri poderia ser resumido com a seguinte frase: “[...] o comum é um meio, não propriedade, isto é, um fundamentalmente diferente de organizar o uso e a gestão de riqueza.” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 132). Permanece latente, na visão dos pensadores, a importância de gerenciar – na forma de um empreendedorismo da multidão – a riqueza comum. Mais uma vez, Hardt e Negri se aproximam do jargão economicista no qual o comum, para ser comum, precisa ser um meio de organização de riqueza. Se assim o é, o comum está a encargo de um fim maior, porque é somente meio para isso. O comum não é em si comum, entretanto, um meio comum para gerar e distribuir riquezas comuns. Aqui o comum se torna um instrumento para algo maior, aparentemente mais preciso e mais incorporado àquilo que pode ser empreendido pelo social.

Esses quatro apontamentos críticos merecem atenção, porque reiteram a dificuldade de fecharmos uma única reflexão sobre o comum. Porém, como já sublinhamos, o comum como princípio de apófase ao princípio da propriedade, nas democracias contemporâneas, é um caminho possível, desde que se afaste do jargão economicista e do estruturalismo social. E isso se dá através de uma ótica inversa ao argumento da administração do comum, como meio de produzir riquezas sociais. Algumas considerações podem contribuir com a proposição de Decothé Jr. (2023):

1. O que determina o comum a ser o comum não é sua suposta naturalidade, mas a decisão instituinte nascida do agir coletivo. Por isso, o comum não é um bem – não é um bem comum, nem um patrimônio comum da humanidade –, antes disso, ele é uma ação instituinte coletiva, sempre aberta às tensões existentes.
2. O comum não se reduz aos recursos naturais. A língua, o conhecimento, o pensamento, o sangue, os órgãos³, a vida, são exemplos de comuns inapropriáveis distintos dos elementos naturais. O *Open Access Initiative* e o *Library Genesis* são exemplos de como o comum pode funcionar: no caso do primeiro, a publicação de pesquisas de maneira livre contribuiu com o acesso de

³ Cada vez mais, argumentos a favor do comércio de órgãos têm surgido. Isso exemplifica a força com a qual o próprio sistema capitalista investe contrariamente aos comuns.

milhares de pessoas a documentos anteriormente comercializados; no caso do segundo, a proposta de disponibilizar livros ao grande público permite acesso e uso de materiais não disponibilizados gratuitamente.

3. Estabelecer “direitos do comum” ou “direitos ao comum” é criar um rol de garantias jurídicas, mas não éticas nem políticas. Se o comum é instituído pela ação coletiva, pautá-lo na esfera do direito pode endossar sua captura. A relação com o comum precisa se dar como modo coletivo de vida e não como obrigação jurídica.
4. A desapropriação e a inapropriação não são categorias estanques. Elas permanecem como tensões em torno do comum. O que determina a recusa delas não deve ser o direito, mas a própria deliberação do povo. A guerra da água, na Bolívia, a qual evitou a apropriação pelo setor privado, em Cochabamba e El Alto, é um exemplo de como isso se dá. A vitória popular e as propostas de gestão por parte do povo encontraram resistência de autoridades, burocracias sindicais e da tecnocracia de empresas públicas (AGUITON, 2019). A continuidade do movimento se tornou insustentável, e o comum se tornou algo sem concretude.
5. A responsabilidade ética do povo com o comum implica um dever consciente de cuidado e não somente de administração das riquezas. O uso comedido e responsável do comum pode ser uma das formas de relações sociais fora da propriedade. A tensão entre uso e abuso permanece aberta, nesse caso. O limiar entre esses dois polos passa novamente pela conduta ética, que institui comportamentos nos sujeitos sobre os limites de suas ações.
6. O comum desafia não apenas a propriedade, mas a própria democracia a se reinventar. Mesmo se pensarmos na erradicação da propriedade, as democracias contemporâneas correriam o grande risco de esgotar o comum, no aspecto governamental. Uma vez que as democracias contemporâneas se mantêm cada vez mais pelo gerenciamento biológico das populações, o risco é de que o comum também seja agenciado por essa ótica. Conceber o comum como um princípio instituinte da própria democracia pode ser uma saída para isso. Na medida em que o comum preconiza a deliberação instituinte do povo, a democracia se vê obrigada a

mudar a racionalidade governamental de controlar a vida humana. A restituição ao espaço do autogoverno institui a práxis à qual o comum está orientado.

Os seis pontos não encerram o debate sobre o comum, entretanto, nos auxiliam a modelar vias de abolição da propriedade e de resistir ao avanço do sistema capitalista. O princípio do comum como apófase radical passa por uma luta que confronta a própria democracia, em seu estado atual. A linha tênue habitada pelo comum diz respeito à tensão inesgotável de desapropriar e de ser inapropriável pelos interesses e práticas econômicas, políticas, sociais etc. A razão governamental do capitalismo percebeu bem isso, de modo a revelar um certo gosto pelos comuns: quando não for possível apropriá-los, deve-se administrá-los como uma propriedade coletiva. Eis o risco que o comum corre.

REFERÊNCIAS

AGUITON, Christophe. Comuns, a nova fronteira da luta anticapitalista. In: SOLÓN, Pablo. (org.). **Alternativas sistêmicas**: bem viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. São Paulo: Elefante, 2019.

DECOTHÉ JR., Joel. O princípio do comum como apófase ao princípio da propriedade nas democracias contemporâneas. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 193-214, 2023.

HARDIN, Garrett. The Tragedy of the Commons. **Science**, New Series, v. 162, n. 3859, p. 1243-1248, 1968.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Assembly**: a organização multitudinária do comum. Tradução de Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Politeia, 2018.

OSTROM, Elinor. **Governing the commons**: the evolution of institutions for collective action. New York: Cambridge University Press, 1990

Recebido: 11/07/2023

Aceito: 15/07/2023


OS MONSTROS HUMANOS EM FOUCAULT E EXISTÊNCIAS TRANSGÊNEROS


Regiane Lorenzetti Collares¹

Giovana Carmo Temple²

Resumo: Este artigo foi escrito a partir das formulações de Michel Foucault, no curso *Os anormais* (1975), a respeito da dimensão da monstrosidade humana. Em suas linhas gerais, Foucault não apenas nos fornece um panorama da lenta formação da “família indefinida e confusa” dos anormais, como também trata da importante participação da figura do *monstro humano*, na sua composição. Tomando assim a tematização do monstro humano como fio condutor deste texto, pretende-se lançar alguns questionamentos sobre as tecnologias de saber e estratégias de poder que tornaram possível a sua existência, quais sejam: como a dimensão da monstrosidade veio a se atrelar ao quadro da sexualidade? De que modo o dispositivo da sexualidade se implicou à proliferação dos vultos pálidos dos monstros humanos? E, em um último passo, pergunta-se também sobre as possibilidades de resistência política, do ponto de vista de corpos dissidentes, na medida em que eles fazem frente ao universalismo violento das determinações pautadas pelo verdadeiro sexo.

Palavras-chave: Monstro humano. Sexualidade. Verdadeiro sexo. Resistência política.

¹ Professora de Filosofia Política e Ética da Universidade Federal do Cariri (UFCA), Juazeiro do Norte, CE – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-3066-1163>. E-mail: regiane.collares@ufca.edu.br.

² Professora de Filosofia do Centro de Formação de Professores/CFP da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Cruz das Almas, BA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-9881-5440>. E-mail: giovanatemple@ufrb.edu.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p229>



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

Uns a nascer, e em parte já formados,
Em parte, os membros seus inda imperfeitos;
E vê-se muitas vezes que de um corpo
Metade viva já, metade é terra.
Umidade e calor dão vida a tudo,
e mutuamente se temperam ambos.
Bem que d'água contrário o fogo seja,
Sai do úmido vapor quanto é gerado;
A discorde união fermenta, e cria.
Ovídio, *Metamorfoses*

INTRODUÇÃO

Em dezembro de 1971, uma jovem manicure chamada Waldirene, vinda do interior de São Paulo, chegou à capital paulista com o propósito de se submeter à cirurgia de redesignação sexual, a primeira realizada no Brasil. Após a operação, ela chegou a afirmar ter-se visto livre dos “órgãos execráveis” que a infernizavam: trouxe-lhe um grande alívio, parecendo “[...] ter criado asas novas para a vida.”³

No entanto, no cenário sombrio brasileiro do início da década de 1970, em tempos de ditadura militar, Waldirene foi interrogada, examinada, escrutinada e vilipendiada, por ter realizado esse tipo de intervenção cirúrgica. Vale salientar que, na compreensão judiciária da época, mesmo com o consentimento de quem se submetia ao procedimento médico, a retirada da genitália masculina era vista como atentado a um “bem físico”, “inalienável e irrenunciável”, o qual, em última instância, estaria sob a tutela do Estado.

Na denúncia do procurador para a abertura de inquérito policial contra o médico pioneiro que realizou a redesignação sexual de Waldirene, seguia o seguinte argumento de acusação:

Não há nem pode haver, com essas operações, qualquer mudança de sexo. O que se consegue é a criação de eunucos estilizados, para melhor aprazimento de suas lastimáveis perversões sexuais e, também, dos devassos que neles se satisfazem. Tais indivíduos, portanto, não são transformados em mulheres, e sim em *verdadeiros monstros* (grifo nosso). (ROSSI, 2018).

³ Todos os relatos de Waldirene, primeira pessoa a realizar a cirurgia de afirmação de gênero, no Brasil, e trechos do processo judicial contra o médico que a operou foram retirados da matéria de Amanda Rossi para a agência BBC Brasil (SP), intitulada “Monstro, Prostituta, Bichinha”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-43561187>. Acesso em: 10 maio 2022.

Não importava, portanto, as motivações e, tampouco, o desejo de ter outro corpo das pessoas implicadas na cirurgia de afirmação sexual⁴, pois tudo isso seria “irrelevante”. Ou seja, seriam irrelevantes as motivações daqueles que se submetiam a esse tipo de operação, segundo a Promotoria de Justiça, porque se tratava de monstros, de doentes mentais. Inclusive, na sentença que condenou em primeira instância o médico que realizou a redesignação sexual de Waldirene, chegou a se sugerir que ela procurasse um “[...] tratamento psicanalítico de longa duração como tentativa de cura.”

Desse modo, além de ser vista como monstro e doente mental, para o Ministério Público, a retirada do órgão masculino do seu corpo também havia deixado algumas sequelas: a manicure vinda do interior de São Paulo teria se tornado potencialmente perigosa à sociedade – o entendimento do suposto perigo estaria calcado em sua “neovagina” oferecida aos homens, “[...] induzindo, instigando e auxiliando a prostituição” – e do constrangimento trazido às famílias, pois a cirurgia significaria aos pais ter que “suportar”, no seio dos seus lares, além de filhos homossexuais (“de que ninguém está livre”, segundo documento acusatório), indivíduos mutilados.⁵

Mesmo que o médico tenha conseguido absolvição em segunda instância⁶ e que o laudo do Instituto Médico Legal (IML) fosse favorável à identificação de Waldirene em acordo com o sexo feminino, ela teve parte de seus sonhos mitigados, por não ter conseguido, durante muito tempo, permissão jurídica para mudar o nome e o sexo contidos no registro de nascimento. Assim, não possuir um documento que certificasse sua existência, enquanto mulher, inviabilizou-lhe muita coisa: ela se viu circunscrita por toda a vida aos limites da cidade na qual escolheu morar, foi impedida de realizar viagens, de trabalhar na área de contabilidade – curso concluído antes da

⁴ Muitas pessoas transgêneros passaram a questionar o termo “mudança de sexo” para o procedimento cirúrgico de intervenção em órgãos sexuais, já que tal terminologia seria inadequada, porque não se trataria propriamente de uma mudança de seus corpos, mas de uma redesignação anatômica, a partir do gênero com o qual se sentiam identificadas. Nesse sentido, outros termos são utilizados para esse procedimento, tais como redesignação sexual, processo transsexualizador e, mais atualmente, afirmação de sexo. Cf. MASIERO, S. A cirurgia de redesignação sexual no Brasil. *Revista Bagoas*, n. 8, 2018; ou, ainda, <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/01/09/conselho-divulga-novas-regras-para-cirurgia-de-transicao-de-genero.htm>. Acesso em: 20 jun. 2022.

⁵ Termos utilizados pelo Ministério Público de São Paulo, para se referir a Waldirene, no processo contra o cirurgião Roberto Farina, o médico que fizera o procedimento de afirmação de sexo dela (ROSSI, 2018).

⁶ Em 6 de setembro de 1978, o médico Roberto Farina foi condenado a dois anos de reclusão, por lesão corporal de natureza gravíssima em Waldir Nogueira. Em novembro de 1979, os desembargadores que julgaram o caso, em segunda instância, anularam a sua condenação.

cirurgia –, de tirar a carteira de motorista etc. Somente aos 65 anos de idade, quarenta anos depois do pedido de uma nova documentação, ela pôde, enfim, receber o seu registro de nascimento.

Faz-se importante destacar que, desde 2018, no Brasil, é possível às pessoas *trans* a retificação de nome e sexo do registro de nascimento, sem a necessidade de uma ação judicial.⁷ No entanto, na matéria jornalística aqui referenciada sobre o caso de Waldirene, o que é ainda destacado em seu título são os ecos dos estratos discursivos – “Monstro, prostituta, bichinha” – os quais foram responsáveis por condená-la a conviver, por quase toda a vida, com o registro de um nome e de um sexo em que não se via mais reconhecida.

Apesar da atual permissão legal para a retificação dos registros de identificação das pessoas *trans* e da despatologização da transexualidade⁸, até hoje é possível encontrar resíduos do disparate da noção de monstro humano acoplado a esse modo de existência; monstros que se perpetuam em imagens aterrorizantes, retiradas do quadro caduco das representações jurídicas e biológicas, trazendo à tona uma atmosfera de repulsa e exclusão, que parece funcionar atualmente como um dos gatilhos sociais para atitudes transfóbicas, para o assassinato de transgêneros e travestis, para a precarização das condições de vida delas e deles.

Em suma, tendo em vista o conjunto de discursos e práticas que se voltam contra existências consideradas dissidentes das regularidades sociais e dos imperativos políticos que incidem nas nossas vidas, nós nos compelimos

⁷ Em 2018, foi julgada a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4.275, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), permitindo que as pessoas transgêneros retificassem seus nomes, sem precisar recorrer ao Poder Judiciário. Sobre este assunto, ver: SOUSA, T. S. Retificando gênero ou ratificando a norma. *Rev. Direito GV*, v. 15, n. 2, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdgv/a/LGBqxchkZBjpp4pRLb5kgNq/?lang=pt#>. Acesso em: 24 maio 2022.

⁸ Como afirma Danilo da Conceição Pereira Filho, “[...] o ‘transexualismo’ e o ‘travestismo’ continuaram referenciados no CID-10 como modalidades de ‘transtornos mentais’, classificados como ‘transtornos de identidade de gênero’. Atualmente, desde a divulgação do CID-11, em junho de 2018, a OMS decidiu pela retirada das transexualidades desse grupo de patologias psiquiátricas para reenquadrá-las na seção de ‘condições relacionadas à saúde sexual’, sendo agora classificadas como ‘incongruência de gênero’. É curioso perceber que a retórica que justificou a inclusão da homossexualidade no CID-9 era exatamente a mesma utilizada tacitamente pelos ‘cientistas da mente’ – psiquiatras, psicólogos e psicanalistas – a fim de justificar a manutenção das referências nosológicas às experiências trans. Tais argumentos médico-científicos circulavam basicamente em torno da elaboração de uma imagem universal das pessoas trans enquanto adoecidas, depressivas, com dificuldades importantes de aprendizagem, memorização, socialização e com uma vida sexual fora de padrões saudáveis, desregulada, diriam.” PEREIRA FILHO, D. da C. (Meta)pragmática da violência linguística. *Trab. linguist. apl.*, v. 58, n. 2, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/010318138654118458092>. Acesso em: 24 maio 2022.

a escrever este artigo, a partir das formulações de *Os anormais* (1975), curso proferido por Michel Foucault no Collège de France. Em suas linhas gerais, tal curso não apenas nos fornece um panorama da lenta formação da “[...] grande família indefinida e confusa” dos anormais (FOUCAULT, 2010, p. 285), como também trata da importante participação da figura do “monstro humano”, na sua composição.

Tomando, pois, as dimensões da monstrosidade como fio condutor deste texto, pretendemos nos lançar em alguns questionamentos sobre os equívocos que se deram acerca da figura dos monstros humanos: como foi possível o seu surgimento? De que modo passaram a ter múltiplas faces (perverso, criminoso, indivíduo perigoso, desviante sexual etc.) e, não apenas isso, como essa figura veio a ter uma presença destacada na “grande família confusa” dos anormais? De que forma o monstro humano, forjado entre as fronteiras do campo jurídico e médico, adquiriu o caráter de monstro moral? E, em um último passo indagativo, como a monstrosidade pôde se implicar à dimensão da sexualidade?

Se aqui tomamos como ponto de partida os caminhos do pensamento foucaultiano, quase cinquenta anos após as formulações do curso *Os anormais*, isso se dá tanto pelo propósito de querermos ressaltar, em acordo com ele, o caráter “ridículo” de discursos que apontam para o “monstro humano” quanto para examinarmos algumas inflexões atuais do dispositivo da sexualidade, que, por vezes, empreendem uma atmosfera suspeita e nebulosa a envolver os corpos dissidentes, no que se refere a padrões de comportamentos e de afetividades.

Por fim, se ainda vemos as sombras monstruosas aderirem àquela(e)s que se desviam do “verdadeiro sexo”, é nesse ponto, na existência e sobrevivência de corpos e prazeres, os quais, de alguma forma, afrontam as classificações e apreensões dos mais diversos tipos de saber sobre a sexualidade, que pretendemos salientar a constituição de espaços de resistência que porventura surgem aos que, tal como Waldirene, sustentam – mesmo que a duras penas – suas “novas asas para a vida”. Essas asas se alçam, muitas vezes, para escapar à anulação e captura da própria vida, para enfrentar as violências cotidianas sofridas e a constante ameaça de extermínio, fomentadas por discursos e práticas alijados da alteridade e, sobretudo, para a composição política de alianças nas quais se coloca em pauta a construção de si mesmo e de relationalidades que não sejam impossibilitadas e mitigadas em face do sexual.

1 AS METAMORFOSES DO MONSTRO HUMANO E A QUESTÃO DA SEXUALIDADE

A propósito do surgimento da noção de monstro humano, em um breve trecho explicativo do “Resumo do curso” de *Os Anormais*, Foucault comenta:

O monstro humano. Velha noção cujo quadro de referência é a lei. Noção jurídica, portanto, mas no sentido lato, pois não se trata apenas das leis da sociedade, mas também das leis da natureza; o campo de aparecimento do monstro é um domínio jurídico-biológico. Sucessivamente, as figuras de ser meio homem, meio bicho (valorizadas principalmente na Idade Média), as individualidades duplas (valorizadas no Renascimento), os hermafroditas (que levantaram tantos problemas nos séculos XVII e XVIII) representam essa grande infração; o que faz que um monstro humano seja um monstro não é tão só a exceção em relação à forma espécie, mas o distúrbio que traz às regularidades jurídicas (quer se trate das leis do casamento, dos cânones do batismo, ou das regras de sucessão). O monstro humano combina o impossível com o interdito. (FOUCAULT, 2010, p. 285).

É já na aula do dia 22 de janeiro de 1975 que Foucault se debruça sobre essa figura emblemática que foi o monstro humano. Ele dedica uma sequência de três aulas (22, 29 de janeiro e 5 de fevereiro de 1975), no intuito de investigar as suas metamorfoses até o ponto de sua absorção pelo campo das anomalias, até o ponto em que se tornou “pálido”. Ora, o monstro humano empalideceu, ao passo que o seu caráter monstruoso começou a se apresentar como uma condição geral da anormalidade, no contexto social.

Nesse ponto das considerações foucaultianas, François Ewald e Alessandro Fontana, na edição estabelecida do curso⁹, assinalam que a leitura das transformações históricas dos monstros teve influência marcante da obra de Ernest Martin, *Histoire des monstres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, publicada em 1880. Seguindo o fio da pesquisa de Ernest Martin, o que Foucault oportunamente vem a grifar, em seus cursos sobre os anormais, é que houve uma espécie de tendência histórica, a fim de que, no final do século XVIII e no decorrer do século XIX, o monstro humano viesse a se destacar como “a figura mais importante”. O monstro humano se torna o grande problema, porque ele atentaria tanto contra o campo médico quanto contra o judiciário: “[...] o monstro é que é a figura essencial, a figura em torno da qual

⁹ Referência contida na nota de rodapé 3, da aula do dia 22 de janeiro de 1975 (FOUCAULT, 2013, p. 65).

as instâncias de poder e os campos de saber se inquietam e se reorganizam.” (FOUCAULT, 2013, p.53).

Nessa transformação da figura do monstro, Foucault não deixa de notar a sua “comunicação” com duas outras figuras, a saber, o “indivíduo a ser corrigido” e o “masturbador”¹⁰, em que tais figuras despontariam como protagonistas no campo dos anormais, já desde a metade do século XVIII (FOUCAULT, 2013, p. 51). Faz-se importante observar que, das três figuras (do monstro humano, do indivíduo a corrigir e do onanista), o pensador cumpre em destacar que o monstro-humano, do século XVIII até o começo do século XIX, vem a ser a figura “mais importante”, o principal vetor dos processos de normalização (FOUCAULT, 2013, p. 53).

Ernest Martin, no final do século XIX, já comentava o seguinte sobre a ênfase do monstro humano, a partir dos processos de normalização:

Eles refletem as preocupações supersticiosas que cercam as mentes de seus autores; então, pouco a pouco, a imaginação cede à reflexão. Notamos que as mesmas monstruosidades aparecem com os mesmos personagens; suas regularidades emergirão e darão a ideia de tipos segundo os quais se constituem, e que devem estar em íntima relação com a unidade do plano segundo o qual a organização normal é concebida e realizada. (MARTIN, 1880, p. 114. tradução nossa).

Nesse sentido, indo além de uma perspectiva meramente histórica, Foucault buscaria, então, nos apresentar como os monstros humanos vieram a ser incorporados em uma nova economia de poder, uma articulação de poder que não se deteria apenas em matá-los ou puni-los, mas em classificá-los e tratá-los, passando a se infiltrar na vida cotidiana de todos eles. No panorama do curso sobre os anormais, ao que seus assuntos gerais nos indicam, abordar os monstros humanos significou não apenas tematizar como cada época foi

¹⁰ De modo sumário, quanto ao “indivíduo a ser corrigido”, personagem que surgiria no século XVIII, Foucault vem a ressaltar que o seu contexto de referência é a família; “[...] o indivíduo a ser corrigido vai aparecer nesse jogo, nesse conflito, nesse sistema de apoio que existe entre a família e, depois, a escola, a oficina, a rua, o bairro, a paróquia, a igreja, a polícia etc.” (FOUCAULT, 2013, p. 49). Já quanto ao onanista ou masturbador, o qual veio a ser uma figura surgida no século XIX, também teria seu contexto de aparecimento dado no seio da família, no entanto, um “[...] campo mais estreito de família.” Sobre isso: “[...] seu contexto de referência não é mais a natureza e a sociedade como no caso do monstro, não é mais a família e seu entorno como no caso do indivíduo a ser corrigido. É um espaço mais estreito. É o quarto, a cama, o corpo; são os pais, os tomadores de conta imediatos, os irmãos e as irmãs; é o médico – toda uma espécie de microcélula em torno do indivíduo e do seu corpo.” (FOUCAULT, 2013, p. 50).

construindo uma imagem assustadora acerca deles, mas, principalmente, de que modo e como eles foram diluídos e esfumados no campo da normalidade, restando-nos seu vulto inconveniente e inassimilável.

Na primeira aula de Foucault dedicada aos monstros humanos, chama-se a atenção para o fato de essa figura ter duas dimensões envolvidas na sua constituição histórica; uma delas é a noção de que o monstro humano seria defeituoso, disforme (*portentum ou ostentum* – em acordo com o direito romano), enquanto a outra, de que ele, como *monstrum*, traria ameaça e seria perigoso à sociedade (FOUCAULT, 2013, p. 54). Assim, o quadro geral dos monstros-humanos não cessaria de estar relacionado a uma dimensão do horror, diante de suas formas disformes e do medo do perigo, que supostamente alguns indivíduos trariam.

Além disso, Foucault também não deixa de destacar uma dimensão transgressora atinente aos monstros humanos – transgressão por deformar os limites naturais, as leis, as classificações, as convenções etc. Sobre o caráter transgressivo do monstro, Foucault comenta: “[...] transgressão, por conseguinte, dos limites naturais, transgressão das classificações, transgressão do quadro, transgressão da lei como quadro: é disso de fato que se trata na monstruosidade.” (FOUCAULT, 2013, p. 54).

No entanto, mesmo que as dimensões do defeituoso, do perigoso, do transgressivo nunca deixassem de participar do universo da monstruosidade humana, no quadro dos anormais, o que passaria a se realçar não é outra coisa senão o fato de a existência do monstro humano “[...] tocar, abalar, inquietar o direito, seja o direito civil, o direito canônico ou o direito religioso.” (FOUCAULT, 2013, p. 54). Logo, ao longo do curso de 1975, Foucault enfatiza as alterações das formas aberrantes assumidas pelos monstros humanos, na medida em que suas deformações/transformações são descritas e tratadas de perspectivas diferenciadas, no decorrer da história.

Por exemplo, vale inicialmente apontar que uma das deformações que comporia a figura amedrontadora do monstro humano, quer na Idade Média, quer no Renascimento, se referia ao seu aspecto “[...] essencialmente misto” (FOUCAULT, 2013, p. 54). Nesse contexto, o “ser possuído” e o “homem bestial” surgem como monstros, na época medieval, porque são vistos como invadidos e misturados a outros seres: o homem bestial é monstro pela fera que traz dentro de si; o possuído não deixa de ser um monstro, pelo demônio que se apossaria da sua alma.

Dessa forma, podemos observar que tal entendimento também reverberaria em uma espécie de disposição misógina salientada no contexto da Idade Média, por exemplo, na ideia de que o demônio tinha o poder de inserir no corpo de uma mulher a semente de diversas espécies de animais, e de que dessa mistura se produziriam os monstros (MARTIN, 1880, p. 95), ou, ainda, das relações íntimas de mulheres com o demônio. Acerca disso, Silvia Federici, em *O calibã e a bruxa*, comenta:

Todos os medos profundamente arraigados que os homens nutriam em relação às mulheres (principalmente devido à propaganda misógina da Igreja) foram mobilizados nesse contexto. As mulheres não só foram acusadas de tornar os homens impotentes, mas também sua sexualidade foi transformada em objeto de temor, uma força perigo, demoníaca [...] uma acusação recorrente nos julgamentos por bruxaria era de que as bruxas estavam envolvidas em práticas sexuais degeneradas, essencialmente na cópula com o diabo e na participação em orgias. (FEDERICI, 2017, p. 341).

Igualmente, nos tratados dos séculos XVI e XVII, no Renascimento, os monstros humanos foram apresentados e, conseqüentemente, estigmatizados em decorrência dessa mistura perturbadora, de uma individualidade dupla; tal misto podia ser identificado nos irmãos siameses, crianças nascidas com duas cabeças e um corpo só. Ou ainda no indivíduo hermafrodita, que traria o amalgamado de dois sexos em seu corpo (FOUCAULT, 2013, p. 56). Até mesmo nos bebês que nasciam natimortos, vindo a sobreviver um curto tempo, se reconheciam traços monstruosos, justamente por manifestarem a mistura da vida e da morte. O monstro humano viria, assim, a se atrelar a um composto natural, heterogêneo e inusitado, por isso, o seu caráter assustador e enigmático.

Todavia, segundo a pesquisa foucaultiana, essa mistura perturbadora presente nos monstros pouco a pouco vai se deslocar para o plano de uma “falha” individual, uma degeneração¹¹, seja orgânica, seja moral, propiciando

¹¹ Segundo as pesquisas foucaultianas, de modo sumário, a ideia de degeneração nasceria como uma maneira “[...] de isolar, de percorrer, de recordar uma zona de perigo social e lhe dar, ao mesmo tempo, um estatuto de doença, um estatuto patológico.” (FOUCAULT, 2013, p. 102). François Ewald e Alessandro Fontana, editores desse curso, nos chamam a atenção, em particular, para a teoria da degeneração tratada por B.-A. Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives*, Paris, 1857; id., *Traité des maladies mentales*, Paris, 1860; V. Magnan, *Leçons cliniques sur les maladies mentales*, Paris, 1891; V. Magnan e P.-M. Legrain, *Les degeneres. État mental et syndromes épisodiques*, Paris, 1895 (FOUCAULT, 2013, p. 115, nota 9).

um acervo de classificações e descrições científicas sobre os indivíduos que teriam se desviado do curso “normal” de seu desenvolvimento. Nesse panorama classificatório, a noção de instinto passa a ser uma chave de inteligibilidade oportuna para a “compreensão” dos até então incompreensíveis monstros humanos.

A respeito do instinto, Foucault assinala:

[...] o instinto permite reduzir a termos inteligíveis essa espécie de escândalo jurídico que seria um crime sem interesse, sem motivo, e, por conseguinte, não punível; e, de outro lado, transformar cientificamente a falta de razão de um ato num mecanismo patológico positivo. (FOUCAULT, 2013, p. 118).

Assim, em um “jogo do saber-poder”, um rompante instintivo vem a ser identificado no cometimento de crimes bárbaros, como o caso emblemático de Henriette Cornier.¹² Nesse caso, a criminosa mata uma criança sem alegar nenhum motivo, apenas diz que o seu ato tinha sido decorrente de “uma ideia”. Por essa ação impensada e instintiva, ela passa a ser vista como doente, possuidora de “uma patologia da conduta criminosa.”¹³

Vale salientar que a dimensão de monstruosidade também se aproximaria de condutas menos trágicas. Além das impactantes atitudes bárbaras, assassinatos, a monstruosidade se atrelaria a indivíduos vistos sob suspeita, classificados como monstros devido às suas atitudes subversivas, desobedientes, insubmissas. Nesse caso, o monstro, um monstro eminentemente moral, vem a ser o déspota político, a exemplo do rei que faz “[...] de seu interesse a

¹² Esse crime aconteceu em 1825, na França, tendo, à época, grande repercussão. Trata-se do caso de uma empregada doméstica que mata a filha de uma vizinha com um facão. Quando perguntada pela motivação do crime, Henriette apenas afirma: “Foi uma ideia”. Foucault relata esse crime, durante a aula do dia 05 de fevereiro de 1975, sendo de extrema importância para explicitar a injunção do poder médico e do judiciário.

¹³ Sobre a conduta criminosa, Foucault a ressalta, a partir do contexto do projeto Prunelle: “E no tomo XVI do *Journal de médecine*, Prunelle apresenta um projeto de pesquisa na penitenciária de Toulon, para verificar se os grandes criminosos presos em Toulon podem ser considerados ou não doentes. Primeira pesquisa, acho eu, sobre a medicalização possível dos criminosos [...], assinala-se o ponto a partir do qual vai se organizar o que poderíamos chamar de uma patologia da conduta criminosa. Daí em diante – em virtude dos princípios de funcionamento do poder penal, em virtude não de uma nova teoria do direito, de uma nova ideologia, mas das regras intrínsecas da economia do poder de punir –, só se punirá, em nome da lei e claro, em função da evidência do crime manifestada a todos, mas se punirão indivíduos que serão julgados como criminosos, porém avaliados, apreciados, medidos, em termos de normal e de patológico.” (FOUCAULT, 2013, p.78)

lei arbitrária que quer impor aos outros” (FOUCAULT, 2013, p. 79), ou o revolucionário, pela perturbação e ameaça à ordem pública.

Com esse quadro diversificado dos monstros humanos e suas transformações, destaque-se, no curso foucaultiano, o hermafrodita, como uma das figuras mais investidas de atenção, no contexto dos anormais. Desde a Idade Média, por exemplo, de modo geral, os hermafroditas em certa medida já eram vistos como monstros; pelo horror que suscitavam, eram mortos com crueldade, queimados e, depois, tinham suas cinzas jogadas ao vento.

No entanto, seria na Idade Clássica, séculos XVII e XVIII, que os casos de hermafroditismo, ainda como monstruosidades, passaram a ser permeados por um contexto moral e regulador direcionado ao sexo. Na esteira da pesquisa de E. Martin, em sua *Histoire des Monstres*, Foucault retém oportunamente dois casos de hermafroditismo, “o hermafrodita de Rouen” (1601) e o de “Anne Grandjean” (1765), casos que, para ele, foram marcantes por sinalizarem toda uma reconfiguração da figura do monstro humano, a partir da dimensão da sexualidade.

O primeiro caso a despertar sua atenção foi o da hermafrodita de Rouen, julgado em 1601 e relatado por J. Duval, no seu *Tratado dos Hermafroditas*.¹⁴ Esse perito, primeiro *expert* a ser requerido pelo parlamento para proceder como médico-legista, narra a história de alguém considerado como uma mulher, chamada Marie Le Marcis; o seu “crime” estaria no fato de, aos poucos, ter-se transformado em homem, vindo a se casar com uma viúva. Portanto, a acusação contra Le Marcis se ancoraria no fato de “ela” se dar a ver como homem, sem ter nenhum sinal de virilidade, sendo por isso classificada como um caso de “monstruosidade hermafrodita” (MARTIN, 1880, p. 105).

Acerca do desdobramento do caso de Marin Le Marcis, E. Martin alude ao parecer de Riolan, um dos grandes nomes da ciência médica dessa época: “Ele chegou à conclusão de que Le Marcis teve boa fé, pois as aparências de seu sexo eram tais que ela pôde se enganar sobre a realidade do seu próprio sexo.” (MARTIN, p. 105-106). Desfecho do caso: em decorrência desse tipo de parecer médico, por se considerar que Le Marcis se enganara, ao se ver como um homem, somente na condição de “engano”, ele escaparia da prisão

¹⁴ Esse caso foi registrado em *Des hermaphrodits, accouchements des femmes, et traitement qui est requis pour les relever en santé et bien élever leurs enfants*, Rouen, 1612, p. 383-447, por J. Duval, e reeditado pelo mesmo autor, em *Traité des hermaphrodits. Parties génitales, accouchements des femmes*, Paris, 1880, p. 352-415 (Cf. FOUCAULT, 2013, p. 67, nota 23).

perpétua. No entanto, deveria vestir roupas femininas e permanecer solteiro, sob pena de morte.

Já o segundo caso que teria sido decisivo para Foucault, no que diz respeito à relação entre monstrosidade e sexualidade, mais de 150 depois da “hermafrodita de Rouen”, foi o de Anne Grandjean. Ela, também hermafrodita, inquieta pela atração que sentia por outras mulheres, resolve se considerar como homem. Grandjean acabou sendo levada a juízo e declarado culpado, porque, de acordo com o laudo de um cirurgião, de fato ele seria uma mulher. Por ser anatomicamente uma mulher, não poderia assim viver conjugalmente com uma pessoa do mesmo sexo.

Apesar da semelhança quase total com o caso de Le Marcis, o desfecho do caso de Grandjean fora outro: além de ser considerado culpado, ele foi visto como possuidor de uma grave anomalia. Ao ser declarado culpado, segundo Foucault, o que se ressalta dessa culpabilização é o desaparecimento da figura da monstrosidade, vista como uma mistura de dois sexos. Da perspectiva da medicina, mesmo com a indistinção anatômica dos sexos, todo hermafrodita traria um sexo dominante, o sexo verdadeiro.

O caso de Grandjean se faz, então, um marco decisivo no entendimento de que a monstrosidade dele não estaria mais assentada na mistura dos sexos. Com o saber médico endossando a existência de um verdadeiro e único sexo, o que passa a se ressaltar é que as relações sexuais e amorosas estabelecidas entre indivíduos do mesmo sexo seriam tão somente “[...] esquisitices, espécies de imperfeições, deslizos da natureza.” Isto é, essas esquisitices, esses deslizos, tais “gaguejos da natureza” começam a ser vistos como “[...] o princípio ou o pretexto de certo número de ações criminosas.” (FOUCAULT, 2013, p. 62).

Diante dessa nova perspectiva classificatória, a monstrosidade que se torna condenável não estaria mais relacionada ao fato de alguém nascer hermafrodita. Noutros termos, a monstrosidade não é mais a mistura indevida do que deve ser separado pela natureza, comenta Foucault: “[...] é simplesmente uma irregularidade, um ligeiro desvio, mas que torna possível algo que será verdadeiramente a monstrosidade.” (FOUCAULT, 2013, p. 62).

A amplitude dos assuntos tratados nas aulas foucaultianas sobre os anormais nos indica que o desviante sexual, como um monstro a ser domado e corrigido, animaria a articulação de uma rede de instâncias de poderes e campos de saberes. Essa articulação saber-poder passa a ser determinante,

sobretudo, na medida em que, em função dela, se desponta toda uma atenção, ênfase, vigilância à dimensão da sexualidade, à forma de ela ser vivenciada, à verdade que ela revelaria sobre nós.

Se as histórias de monstrosidade humana despertavam uma espécie de sentimento ambíguo de horror e fascínio, devido às suas formas mistas, naturais, deformadas, a figura do monstro-humano vai aos poucos sendo fagocitada pelo contexto da sexualidade, como um objeto privilegiado da constituição da *scientia sexualis*, passando do registro de uma monstrosidade como aberração da natureza para a monstrosidade da conduta cotidiana.

E, se o indivíduo monstruoso continua a aparecer, e ainda aparece! – Foucault já advertia em sua aula –, ele não surge mais como um monstro desmedido, mas se divide, se distribui, numa nuvem de pequenas anomalias, “[...] de personagens que são ao mesmo tempo anormais e familiares” (FOUCAULT, 2013, p. 94). Assim, o monstro bicho-papão de outrora se tornaria o “Pequeno Polegar” tolerável e tratável de hoje. Nessa proliferação de uma “multidão de pequenos polegares”, todos nós, em certa medida, passaríamos a carregar nosso quinhão monstruoso; uma virtualidade monstruosa ancorada em nosso sexo, uma face importuna a espantar e atravancar as chances de vivermos ao nosso modo.

2 DOS FANTASMAS E FANTASIAS DA VERDADE DO SEXO

Podemos notar que Foucault elabora sua *História da Sexualidade*, lançada em 1976, como uma espécie de prolongamento das questões que aparecem em seu curso de 1975 sobre os anormais. Assim, no primeiro tomo de sua pesquisa dedicada à história da sexualidade, ele vem a se deter nos múltiplos efeitos da constituição de uma *scientia sexualis*.¹⁵ Essa ciência, dada no final do século XIX, surgiria como uma prática médica “insistente e indiscreta”, a qual teria insuspeitamente instaurado uma “[...] licenciosidade do mórbido.” (FOUCAULT, 1988, p.62)

Compreendemos, em termos gerais, que essa licenciosidade do mórbido parece não se servir de outra coisa senão dos fantasmas dos monstros humanos, imagens tenebrosas que serviram de pretexto para que as ciências sexuais pactuassem a promessa de “[...] assegurar o vigor físico e a pureza

¹⁵ Para tratar da *Scientia Sexualis*, Foucault dedica a parte III da *História da Sexualidade I* – a vontade de saber. Cf. FOUCAULT, 1988, p. 59-84.

moral do corpo social”, e não apenas isso, mas de “[...] eliminar os portadores de taras, os degenerados, e as populações abastardas.” Noutros termos, em nome da defesa da sociedade frente aos monstros humanos – agora sexuais –, em uma demanda biológica e histórica, tal ciência, em meio aos seus “bons” tratamentos, realça Foucault, teria não só endossado, mas constituído “[...] os racismos oficiais, então iminentes.” E, talvez, seu aspecto mais embaraçoso: ela “[...] os fundamentava como verdade.” (FOUCAULT, 1988, p. 62).

Essa verdade, devidamente questionada por Foucault, teria sido então produzida na intersecção entre técnicas de confissão e uma discursividade científica, isto é, lá onde “[...] os mecanismos de ajustamento (técnica de escuta, postulado de causalidade, princípio de latência, regra de interpretação, imperativo de medicalização)” (FOUCAULT, 1988, p. 78) começariam a se empreender. Nesse panorama,

[...] a sexualidade foi definida como sendo, “por natureza”, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos; um foco de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desencavar e escutar. (FOUCAULT, 1988, p. 78).

Por conseguinte, somente na condição da sexualidade ter-se tornado um assunto popular que as suas faces mais monstruosas foram insistentemente realçadas, abrindo-se daí o caminho para a intrusão de mecanismos reguladores, diante das nossas vidas e prazeres. No entanto, faz-se importante verdade observar que o fato de esses mecanismos terem se tornado tão eficazes – sem que se precisasse abrir um período de caça às bruxas ou mesmo queimar os monstros em praça pública –, se deveu a um jogo de poder-saber que nos despertou a fantasia de saber da verdade de nosso sexo.

Trata-se de um jogo útil e sedutor, do qual nos sentimos instigados a participar. Ora, em um contexto em que se fala muito sobre sexo e se espera muito da própria sexualidade (felicidade, prazer, boa performance sexual etc.), a intervenção de tecnologias normalizadoras, em certa medida, não apenas foi permitida, mas autorizada, por cada um de nós (ou talvez pela maioria de nós). Isto é, é como se da verdade do sexo, do seu constante exame, despontasse a grande razão da nossa existência.

Muito atento aos fantasmas e fantasias oriundos do verdadeiro sexo, em 1980, Foucault escreve um prefácio à edição americana do *Diário de um*

hermafrodita, Herculine Barbin, dite Alexina B, na intenção de tocar o dedo na ferida da violência em relação aos corpos dissidentes. A vida de Herculine ganhara atenção, à época, porque se tratava de um caso em que a envolvida teria se suicidado, após ter sido obrigada judicialmente – portanto, contra a sua vontade – a adotar o gênero masculino. O prefácio de Foucault a esse diário, em sua primeira linha, traz uma desconcertante questão: “Precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo?” (FOUCAULT, 1982, p. 1).

Perguntar-se pela necessidade de sabermos do verdadeiro sexo, no prefácio do diário de Herculine, do diário de alguém que não suportou mais viver em face das arbitrariedades em relação aos seus prazeres sexuais, ao que tudo indica, teria o efeito de se ressaltar o caráter perverso, insidioso, obstinado, teimoso, de uma questão responsável por arruinar, levando inclusive à morte, muitas existências; de uma questão responsável por toda uma história de horror, no que concerne ao fantasma do “verdadeiro sexo”.

Mesmo que atualmente se possa reconhecer – para alguns, ainda com muita dificuldade – a possibilidade de um indivíduo adotar um sexo livre das determinações biológicas, ainda que as pessoas estejam mais abertas às afetividades e aos corpos dissidentes que transgridem as normalizações de gênero, parece que ainda hoje a questão “do verdadeiro sexo” não deixou de nos compor. Nesse sentido, a “vontade de saber” debruçada insistentemente sobre a verdade do sexo não cessou de reatualizar os fantasmas e as fantasias mais monstruosas que se esconderiam sob nossos, até então, insuspeitos e fortuitos prazeres.

Uma vontade de saber que, de certo modo, foi e continua sendo responsável em fazer recair sobre os corpos dissidentes os piores olhares, identificando-se neles algo de errado, de nebuloso, de doentio, de desconcertante e de “anormal”. Nas próprias palavras de Foucault, é como se do sexo despontasse “[...] a ameaça do mal; o fragmento da noite que cada qual traz consigo.” (FOUCAULT, 1988, p. 79).

Por todas essas artimanhas da vontade de saber do verdadeiro sexo, Foucault parece identificar que, diante disso tudo, uma peça incontornável nos teria sido pregada, a saber: as existências humanas, suas dores e delícias, passariam a ser tributárias de uma verdade constituída paulatinamente. Estando às voltas com essa “peça” que nos fora pregada, Foucault, na entrevista *Sobre a história da Sexualidade* (FOUCAULT, 2011, p. 243-276), acentua o papel

social e político do que designou como “dispositivo da sexualidade”, dispositivo ocupado não apenas no controle, mas na produção de subjetividades.

Sobre isso, comenta Maria Rita César, no artigo “O dispositivo da sexualidade ontem e hoje: sobre a constituição dos sujeitos da anomalia sexual”:

A nomenclatura e classificação dos sujeitos da sexualidade se deu a partir de uma engenharia conceitual e institucional que escrutinou os corpos e descreveu minuciosamente práticas sexuais, hierarquizando a ambos entre normais ou anormais. Numa palavra, uma vez constituído o dispositivo histórico da sexualidade, o sexo (com seus misteriosos desejos, com sua fisiologia complexa, com suas aberrações assustadoras) se tornou uma instância privilegiada de determinação da verdade mais íntima dos sujeitos e de sua classificação enquanto pertencentes à classe das anomalias ou da normalidade, separando os indivíduos e as populações entre os que constituem perigos a serem socialmente disciplinados, vigiados, castigados e os que fornecem o parâmetro para as boas sociabilizações. (CÉSAR, 2017, p. 244).

Desse modo, pelas engrenagens capciosas desse dispositivo que até hoje parecem se operar, apesar de sua dinâmica de poder se infiltrar em diversos espaços, dada toda sua complexidade heterogênea, “[...] não somente de textos, mas de imagens e práticas; não somente de palavras, mas igualmente de coisas e olhares que as captam” (COURTINE, 2013, p. 79), cabe-nos, em contrapartida, uma pergunta oportuna: de onde despontariam seus focos de resistência? Como resistir ao que também nos constitui?

3 A FORÇA DE RESISTÊNCIA DOS MONSTROS

Sobre a questão da resistência ao dispositivo da sexualidade, Foucault se esquiva de qualquer formulação propositiva. Ele apenas se reserva a considerar que os focos de resistência se disseminariam “[...] com mais ou menos densidade no tempo e no espaço.” Desse modo, algumas vezes, a resistência poderia ser encontrada “[...] no levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento.” (FOUCAULT, 1988, p. 106). Já noutras vezes, também seria possível reconhecê-los “móveis e transitórios”, pontos de resistência que “[...] introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamento, percorrem o próprio indivíduo, recortando-os e

remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irredutíveis.” (FOUCAULT, 1988, p. 107).

Levando em conta essas várias formas de podermos resistir, compreendemos que a monstrosidade aqui tematizada possa ser, ela mesma, uma forma de enfrentamento dos imperativos normalizadores que nos tornam localizáveis e classificáveis, encerrados dentro de nosso verdadeiro sexo. Assim, se a resistência também pode se dar pelos aspectos móveis e transitórios traçados no corpo, por pensamentos e práticas, sentimo-nos instigados a considerar os corpos *transformados*, transgêneros, como um modo de tensionar as fronteiras de uma estrutura binária e impositiva de gênero.

A atitude de resistência, como uma constante atividade operada em uma rede de poder, não deixa também de se relacionar ao deslocamento de corpos que vão se implicando aos espaços, em formas e funções diferenciadas. A experiência de ter um corpo transformado sugere, assim, um contínuo movimento de expropriação de *si mesmo*. E é isso que nos leva a considerar que as experiências de resistência de corpos dissidentes são possíveis, uma vez que neles se esfumaçam as separações antípodas e binárias de gênero; porque é neles e, principalmente, por esse motivo, encontramos a coragem, a monstrosidade de romper a unidade do verdadeiro sexo. Esses corpos resistentes são, portanto, “[...] guerreiros eternos da travessia”, uma das formas pelas quais Paul B. Preciado se refere aos “órgãos utópicos”, incapturáveis, órgãos questionados ante as transições de gênero (PRECIADO, 2020, p. 49).

Vale observar que Canguilhem, no artigo intitulado “A monstrosidade e o monstruoso” (1962)¹⁶, mesmo se havendo com a injunção da monstrosidade ao campo dos anormais, entende que a própria existência dos monstros teria o poder de questionar a vida, diante de suas mais caras ordens estabelecidas e ensinadas pela razão. O fato de vermos “monstros”, de apontá-los e classificá-los significaria que existe um outro, um diferente, que perturbaria nossas “ordens” pelas suas dessemelhanças. Desse jeito, o monstro seria simplesmente “[...] o outro que não o mesmo” (CANGUILHEM, 2012, p. 187).

Embora pareça haver uma concordância entre Foucault e Canguilhem, no tocante às regulações normalizadoras do monstro humano, o qual é concebido como um ser dotado de valor negativo, de valor diminuído ou

¹⁶ Esse artigo reproduz, com algumas modificações, uma conferência pronunciada por Canguilhem em Bruxelas, no dia 19 de fevereiro de 1962. Esse texto também foi publicado em *Diogène*, n. 40 (out./dez. 1962) e, depois, acrescentado como o último capítulo (capítulo V) do livro *O Conhecimento da Vida*.

como um ser contrastante e ameaçador, Canguilhem, em uma abordagem diferente da de Foucault, ressalta o caráter ambivalente do monstro humano, que é, ao mesmo tempo, amedrontador e maravilhoso.

Devido a essa ambivalência, o ser monstruoso é aquele capaz de nos despertar um “sentimento confuso”, instigando nossos olhares a partir de suas transformações. Se é verdade que, diante dos monstros, expressamos temor, horror, repulsa, não é menos verdade que eles também nos trazem fascínio, pois o monstro, como oportunamente destaca Canguilhem, não é nada menos do que “[...] um maravilhoso ao revés, mas, apesar de tudo, maravilhoso.” (CANGUILHEM, 2012, p. 189).

Também Judith Butler, em *Undoing Gender*, ressalta que o tornar-se monstruoso pode ser politicamente importante; o “monstruoso” ao qual ela se refere corresponde à própria inclusão das diferenças sexuais nas relações político-sociais, em uma forma que não será nem a única, nem a definitiva. A respeito disso, Butler afirma:

Parece que, para alcançar novamente o humano em outro plano, o humano deve se tornar estranho a si mesmo, ele mesmo *monstruoso* (grifo nosso). Este humano não será “único”, não terá uma forma definitiva, mas será aquele que está constantemente negociando a diferença sexual, de tal forma que não tenha consequências naturais ou necessárias para a organização social da sexualidade. (BUTLER, 2004, p. 191. tradução nossa).

Isto é, nas relacionalidades não binárias, o “monstruoso” se destaca como o que teria o poder de transformar todo um panorama de relações coletivas. Nesse sentido, pensar gêneros em deslocamento, se *desfazendo*, em transição, teria o papel político de questionar o universalismo violento da determinação de modos de vida regulados por uma heteronormatividade compulsória.¹⁷ Ora, para Butler, essas transformações em que os gêneros se desfazem comporia a própria “[...] filosofia da liberdade.” (BUTLER, 2004, p. 219).

¹⁷ Para Butler, há uma matriz heterossexual que funcionaria ainda hoje como uma espécie de vetor de inteligibilidade cultural, fazendo reconhecer corpos, gêneros e desejos como elementos naturais e binários. A autora, na identificação dessa matriz de inteligibilidade heterossexual, usa também o termo “heterossexualidade compulsória”, de Adrienne Rich, para criticar, assim, um naturalismo sexual. Cf. RICH, A. *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica & outros Ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha, 2019.

Deprendemos, pois, que o tornar-se monstruoso vislumbrado no desfazer de gênero, sem se valer de um estatuto ontológico das diferenças sexuais, pode ser compreendido a um só tempo como transformação do corpo e do próprio espaço político. Ora, corpos não simplesmente habitam um espaço dado, eles também reconfiguram as dimensões dos espaços, abrem os espaços a outras dimensões. Dependendo das interações entre os corpos, da rede de relações, vemos todo um espaço político se transformar. Nesse sentido, Thamy Ayouch comenta oportunamente, em seu artigo “De l’herméneutique au stratégique sexuation, sexualités, normes et psychanalyse”:

A outra relacionalidade proposta pelas sexualidades e sexuações não binários revelariam a sexualidade como criação muito mais do que como descoberta de um aspecto secreto do desejo. Criar um modo de vida gay, um devir gay, como incita Foucault, inventar novas formas de vida, de relacionamentos, de amizade em sociedade, de arte, de cultura; são éticas e políticas capazes de criar um novo direito relacional, para além das instituições empobrecedoras. (AYOUCHE, 2016, p. 180).

Da monstruosidade humana relacionada à sexualidade e à transgeneridade, para além de todas as suas capturas morais e patologizantes, da violência sentida na pele, da dor do preconceito e da invisibilidade, cumpre realçar, nas linhas finais deste artigo, o traçado “incrível” de vidas transformadas, conforme afirma Butler, em *Problemas de Gênero*, vidas que se tornam “[...] completa e radicalmente incríveis” (BUTLER, 2016, p. 244), por fazerem proliferar as configurações de gênero fora de estruturas restritivas e excludentes; essas vidas transformadas, vidas incríveis, se destacam ainda pela coragem de existir, mesmo sob violência, censura e vigilância dos que ainda se assombram com os monstros humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se, neste texto, Waldirene, Marie Le Marcis, Grandjean e Herculine Barbin, de alguma forma, se encontram, isso se deve, principalmente, a um ponto em comum, a saber: no decorrer de suas histórias, todas essas vidas carregaram o peso de vultos monstruosos presos a seus corpos dissidentes. Isso não implica dizer que foram casos isolados ou, ao contrário, que dizem de forma universal sobre um destino implacável que se abaterá inevitavelmente sobre outras pessoas transgêneros.

Ao considerarmos, por conseguinte, a dimensão da monstrosidade humana trazida por Michel Foucault, no curso *Os anormais*, procuramos aqui não apenas destacar suas camadas de constituição ligadas às disposições normativas da sexualidade, mas, de modo estratégico, provocar o(a)s leitor(a)s a deslocar o traço monstruoso de um quadro médico-jurídico para um campo de transformação política, no sentido de podermos tensionar as próprias categorias normativas ligadas ao primado do gênero sexual.

Vale ainda notar que, no contexto geral do trabalho filosófico de Foucault dedicado aos sistemas de pensamento, na esteira das suas considerações sobre a vontade de saber que constituiu uma história da sexualidade, parece haver um convite à própria transvaloração (uma marca nietzschiana) da noção de sexualidade.¹⁸ Isto é, na medida em que a pesquisa foucaultiana nos conduziu pelas variações normativas e morais da sexualidade, pelo funcionamento de seus dispositivos, evidenciando suas relações de poder, tudo isso nos fez encontrar na constituição moral da figura do monstro humano as chances para o enfrentamento das situações de violência e exclusão, em face dos corpos

¹⁸ Há uma espécie de tendência para que a “transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller Werte*), em Nietzsche, seja compreendida como uma ação destinada a desmascarar qualquer ilusão, uma censura a tudo o que foi glorificado, valorizado; ou seja, entende-se que tudo que teria sido valorizado, apreciado, estimado, em um dado contexto cultural e histórico, após a transvaloração, ressurgiria com os valores invertidos. Por exemplo, aquilo que era superestimado surge desconsiderado, aquilo que era apreciado surge depreciado etc. No entanto, a intenção nietzschiana quanto à transvaloração não pode ser resumida em uma simples inversão valorativa, eliminar um antigo valor para colocar um valor oposto em seu lugar. Vale salientar que, no vocábulo alemão utilizado por Nietzsche para se referir à transvaloração – “*Umwertung*” –, o afixo *um* traz a ideia de um movimento operado, sinalizando um retorno, uma mudança. Ou seja, transvalorar não significa simplesmente trocar ou inverter valores, contudo, mudança, movimento, direção de retorno, de reavaliação. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche fornece, então, suas primeiras pistas sobre a transvaloração: “[...] primeiro exemplo da “Transvaloração de todos os valores”: um ser que vingou, um “feliz”, tem de realizar certas ações e recebe instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente (*physiologisch darstellt*) para as suas relações com as pessoas e as coisas.” (NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, VI, § 2).

A seu modo, Foucault, portanto, não deixa de destacar sua marca nietzschiana, quando afirma: “O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, criar. Que os comentaristas digam se se é ou não fiel a ele, isso não me traz nenhum interesse.” (FOUCAULT, *DE I*, p. 1621). Sendo assim, um exemplo de atitude transvalorativa em relação à questão da sexualidade pode ser encontrada em uma entrevista de 1978. Na ocasião, o pensador afirma: “Creio que agora será preciso, de algum modo, dar uma espécie de salto para trás, o que não quer dizer recuo, mas retomada da situação em escala mais ampla. E se perguntar, então: mas, no fundo, o que é essa noção de sexualidade? Porque, se ela nos permitiu lutar, também carrega consigo certo número de perigos. Há todo um psicologismo da sexualidade, todo um biologismo da sexualidade e, consequentemente, toda uma captura possível dessa sexualidade por médicos, por psicólogos, pelas instâncias da normalização. Não seria necessário, então, fazer valer, contra essa noção médico-biológico-naturalista da sexualidade, uma outra coisa?” (FOUCAULT, 2015, p. 4).

dissidentes e da possível anulação de sentenças responsáveis por atravancar, obscurecer e até interromper os seus caminhos.

Tudo indica que foi também com esses mesmos propósitos “transvalorativos” que Paul B. Preciado, pensador “dissidente do sistema sexo-gênero”, ao ser convidado para proferir uma conferência na 49ª Jornada Internacional da Escola da Causa Freudiana, na França, apresentou-se a uma plateia de 3.500 pessoas como um monstro: “[...] o monstro que vos fala”, segundo suas próprias palavras. Nessa conferência, que “causara um terremoto”, Preciado encarna o personagem kafkiano Pedro Vermelho, do conto “Um relatório para uma Academia” (*Ein Bericht für eine Akademie*), de 1917; é a história de um macaco que, capturado pelo circo, teria se transformado em homem e prestado conta de sua transformação a uma plateia de cientistas.

A monstruosidade de Preciado, sublinhada nessa ocasião, é sobremaneira aquela vista sob a perspectiva de alguém em transição. Não à toa, o seu comentário: “O monstro é aquele que vive em transição. Aquele cuja face, corpo e práticas ainda não podem ser considerados verdadeiros em um regime de conhecimento e poder determinados.” (PRECIADO, 2020, p. 45). Portanto, ao se considerar “monstro” e “em transição”, Preciado procura enfrentar a hegemonia de epistemologias assentadas na fixidez familiar do binarismo sexual homem/mulher, chamando a atenção de seus ouvintes para os efeitos de tais saberes em vidas assim demarcadas.

Ora, a estratégia discursiva de enunciar-se como alguém monstruoso, colocando em suspenso sua identidade de gênero, tem seus fins políticos. Ao evitar uma narrativa heroica ou romantizada das vidas redesignadas – ele diz: “[...] não havia nada de heroico nisso. Eu não sou um lobisomem e não tenho a imortalidade de um vampiro.” (PRECIADO, 2020, p. 51) –, Preciado, ainda nessa fala aos psicanalistas, apresenta seu corpo político em cena, ao discorrer sobre as consequências muitas vezes nefastas de uma ordenação social amparada pela soberania da diferença sexual.

Ou seja, perturbando as estimativas de valor providas do conservador binarismo de gênero que ainda se encontra em muitas abordagens “psis”, ao encarnar um monstro (sem superpoderes e sem fatalismo), Preciado acaba por acentuar uma força de resistência que envolveria os corpos dissidentes em, pelo menos, dois aspectos: primeiro, porque seus contínuos movimentos transicionais colocam em xeque não apenas as apreensões normativas como

também os espaços em que vivem (suas divisões, hierarquias, hegemônias, totalitarismos); segundo, as transições dos corpos que resistem “ao processo do tornar-se normal” também podem impeli-los à criação de outras relacionalidades, no espaço público, à constante reinvenção de si e dos outros.

Judith Butler, por sua vez, indagando-se sobre as possibilidades políticas de enfrentamento de todo um contexto de precariedade advindo das normas de gênero, afirma, em *Corpos em aliança e políticas da rua*:

[...] a precariedade está, talvez de maneira óbvia, diretamente ligada às normas de gênero, uma vez que sabemos que aqueles que não vivem seu gênero de modos inteligíveis estão expostos a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência. As normas de gênero têm tudo a ver com como e de que modo podemos aparecer no espaço público, como e de que modo o público e o privado se distinguem, e como essa distinção é instrumentalizada a serviço da política sexual. (BUTLER, 2018, p. 41).

Nesse sentido, para a autora, o enfrentamento de situações nas quais vidas precárias ficam diferencialmente expostas à violência e à morte se vincula às mudanças das condições políticas em que podem ser reconhecidas como vidas dignas de serem vividas. Se o não reconhecimento de tais vidas envolve um arsenal de injúrias e infâmias, de imagens monstruosas, de narrativas grotescas e exageradas, da construção de barreiras que lhes obstaculiza a entrada em espaços onde se espera que não apareçam, tendo em vista nossas últimas considerações, resta-nos o seguinte questionamento: quais as lutas possíveis para que existências transgêneros possam existir/resistir, sem que tenham de pagar um alto preço por isso, sem que tenham de ser violentadas ou assassinadas, sem que tenham de se justificar ou se submeter ao crivo dos mais diversos saberes e instâncias de poder? Em suma, quais as chances de reconhecimento dessas vidas como dignas de serem vividas?

Sem termos respostas conclusivas às questões formuladas, sem sabermos ao certo quais as formas de resistência que seriam as mais eficazes, justas, quiçá, com efeitos bloqueadores diante das situações que insinuem violência, utilizamos, então, um recurso foucaultiano *par excellence*: servimo-nos de sua “caixa de ferramentas”.¹⁹ Encontramos, portanto, na abordagem

¹⁹ Já em uma entrevista realizada em 1975, Foucault evidencia uma espécie de caráter atuante, ao mesmo tempo político e crítico, que pretendia alcançar com seus livros. Sobre seus livros “caixas de ferramentas” (*boîtes à outils*), ele diz: “[...] um livro é feito para servir a usos não definidos por aquele que o escreveu. Quanto mais houver usos novos, possíveis, imprevistos, mais eu ficarei contente. Todos os meus livros, que seja *História da loucura* ou sejam outros, são, se vocês quiserem, pequenas caixas

crítica da ligação dos monstros humanos com as existências transgêneros um modo possível de começar a colocar em questão discursos e práticas que as patologizam, achincalham e mal(tratam). E, quando aqui nos perguntamos sobre as condições de reconhecimento dessas vidas, reservamo-nos a considerar, por fim e em consonância às formulações de Butler, que “[...] uma luta corpórea por condições de reconhecimento” diz respeito à insistência pública em existir e ter importância (BUTLER, 2018, p. 44).

Isto é, a luta cotidiana, na qual se conta com corpos diversos, com minorias em aliança, implica a própria condição performativa²⁰ de estar no mundo, no registro “[...] do vir a ser, e sempre vivendo com a possibilidade constitutiva de se tornar diferente.” (BUTLER, 2022, p.364). Assim, compreendemos que as chances de resistência e reconhecimento se dão, na medida em que os mais singulares modos de existências transgêneros podem ocupar os mais diferentes espaços, expondo não apenas aquilo em que nelas excede as normas de gênero, mas, ao mesmo tempo, expondo-se no ponto em que são capazes de desfazê-las, nos quais se direcionam para a abertura de outras realidades e para a própria transformação.

Não é isso que Helena Vieira faz, ao escrever e inscrever-se, através de seu corpo *trans*? Ela, escritora, transfeminista, dramaturga, em *Transfeminismo*, um texto escrito com Bia Bagagli, afirma o seguinte sobre a resistência política a partir de seu corpo:

Sou uma pessoa trans, pois não me identifico com o gênero que me foi designado ao nascer e para o qual fui criada. Considero meu corpo como instrumento de resistência micropolítica. Quando saio pelas ruas

de ferramentas. Se as pessoas querem abri-los, servirem-se de tal frase, tal ideia, tal análise como de uma chave de fenda, ou de uma chave-inglesa, para produzir um curto-circuito, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, e daí, eventualmente, compreende os próprios sistemas dos quais meus livros resultam, pois bem, tanto melhor!” (FOUCAULT, 2017a, p. 1588).

²⁰ Há de se considerar que a compreensão da noção de performatividade ocupa uma função central nas posições, ao mesmo tempo teóricas e políticas, de Judith Butler, no que diz respeito aos problemas de gênero. De maneira sumária, sobre o caráter performativo do gênero sexual, ela explicita, em seu livro *Corpos em aliança*: “A performatividade caracteriza primeiro e acima de tudo, aquela característica dos enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência.” E, mais adiante, assevera: “[...] dizer que um gênero é performativo é dizer que ele é um certo tipo de representação; o ‘aparecimento’ do gênero é frequentemente confundido com um sinal de sua verdade interna ou inerente; o gênero é induzido por normas obrigatórias que exigem que nos tornemos um gênero ou outro (geralmente dentro de um enquadramento estritamente binário); a reprodução do gênero é, portanto, sempre uma negociação com o poder; e, por fim, não existe gênero sem essa reprodução das normas que no curso de suas repetidas representações corre o risco de desfazer ou refazer as normas de maneiras inesperadas, abrindo a possibilidade de reconstruir a realidade de gênero...” (BUTLER, 2018, p. 35-39).

vestida com roupas tidas como femininas, estou rompendo com discursos normativos. Quando tomo hormônios femininos, não o faço “para ser mulher”, mas para apagar as marcas deixadas pela testosterona no meu corpo. Os hormônios que tomo fazem com que eu tenha seios. Minha meta? Que olhem para mim e não saibam quem sou. (VIEIRA; BAGAGLI, 2018, p. 364).

Ora, poder olhar para vidas transgêneros sem o assombro provocado pelos monstros significa poder reconhecer uma especial força de reinvenção de si e de *outras*²¹ que ultrapassa as barreiras normativas impostas pela diferença sexual. Portanto, (re)conhecer as escritas e ações realizadas por *Helena, Bia, Luma, Symmy, Isadora Ravena, Letícia, Amanda, Amara, Erika, Duda, Nise, Cauê, Lazuli, Auris Flor* e por tantas outras existências *trans*, sem pretender saber quem *elís* são, em função do questionamento do “verdadeiro sexo” que possuem, aqui tem o sentido de nos compassar de seus movimentos criativos e críticos. Isto é, de seus movimentos efetivamente políticos, os quais, por uma profusão de caminhos (nas escolas e universidades, no parlamento, nas artes, na dramaturgia, na ciência, na literatura, no cinema etc.), se abrem a outros espaços e corpos, a exemplo dos caminhos que se abrem pela beleza perturbadora do rosto (simulacro) de Helena de Troia, em *A história trágica de Fausto*, da possibilidade de uma “[...] face que lançou mil naves ao mar.” (MARLOWE, 2006, p. 110).

²¹ Aqui se ressalta a possibilidade de efeitos políticos, com base no uso de linguagens não binárias. No livro *Manifesto Contrassexual*, Preciado, na esteira das considerações de Butler, chama atenção para a pertinência da “força performativa” da linguagem não binária, por “[...] sacudir as tecnologias de escritura do sexo e do gênero, assim como suas instituições”. Para ele, “[...] não se trata de substituir certos termos por outros. Não se trata nem mesmo de se desfazer das marcas de gênero ou das referências à heterossexualidade, mas sim de modificar as posições de enunciação.” (PRECIADO, 2017, p. 27-28). É, nesse sentido, que, já em uma entrevista realizada há 20 anos, Judith Butler viesse a dar importância à criação de gramáticas não binárias: “Não existe nenhuma forma de contestar esses tipos de gramáticas a não ser habitá-las de maneiras que produzam nelas uma grande dissonância, que digam exatamente aquilo que a própria gramática deveria impedir. A razão pela qual a repetição e a ressignificação são tão importantes para meu trabalho tem tudo a ver com o modo de eu conceber a oposição como algo que opera *do interior* dos próprios termos pelos quais o poder é reelaborado.” (BUTLER, 2002, p. 155). Portanto, pelo que depreendemos das considerações, tanto de Preciado quanto de Butler, a intenção de outros usos de linguagens que não estejam no enquadre de termos binários não significa uma abolição dessas referências, mas almeja provocar variações linguísticas, para que surja uma plasticidade de enunciações que não aquelas aprisionadas na hegemonia do gênero heteronormativo.

COLLARES, R. L.; TEMPLE, G. C. Foucault's human monsters and transgender existences. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 229-256, Out./Dez., 2023.

Abstract: This article was written based on Michel Foucault's formulations in the course *Abnormals* (1975) about the dimension of human monstrosity. In its general lines, Foucault not only provides us with an overview of the slow formation of the "indefinite and confused family" of the abnormal, but also deals with the important participation of the figure of the human monster in its composition. Thus, taking the theme of the human monster as the guiding thread of this text, we intend to launch ourselves into some questions about the technologies of knowledge and strategies of power that made its existence possible, namely: How the dimension of monstrosity came to be linked to the panorama of sexuality? How did the dispositif of sexuality get involved in the proliferation of the pale figures of human monsters? And, in a final step, we ask ourselves about the possibilities of political resistance from the perspective of dissident bodies, insofar as they face the violent universalism of determinations based on true sex.

Keywords: Human monster. Sexuality. True sex. Political resistance.

REFERÊNCIAS

- AYOUC, T. De l'herméneutique au stratégique: sexualités, sexualités, normes et psychanalyse. In: BOEHRINGER, S.; LORENZINI, D. (org.). **Foucault, la sexualité, l'Antiquité**. 1. ed. Paris: Kime, 2016. p. 167-186.
- BARBIN, H. **O diário de um hermafrodita**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- BUTLER, J. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Ponto de Vista**, Rev. Estud. Fem., v. 10, n. 1, jan. 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100009>. Acesso em 10 jan. 2022.
- BUTLER, J. **Undoing Gender**. New York & London: Routledge, 2004.
- BUTLER, J. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BUTLER, J. **Problemas de Gênero**. Feminismo e subversão da Identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CANGUILHEM, G. **O conhecimento da vida**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

- CÉSAR, M. R. O dispositivo da sexualidade ontem e hoje: sobre a constituição dos sujeitos da anomalia sexual. **Revista dois pontos**: Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 243-251, abr. 2017.
- COLLARES, R. L.; FRANÇA JÚNIOR, L. C. Artes da Existência e as Vidas Infames. **Philosophos** - Revista de Filosofia, Goiânia, v. 25, n. 2, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/64585>. Acesso em: 26 jun. 2022.
- COURTINE, J-J. **Decifrar o Corpo**: pensar com Foucault. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. (org.: Roberto Machado). Rio de Janeiro: Graal, 2011.
- FOUCAULT, M. **Os Anormais**. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FOUCAULT, M. O saber gay. Tradução de Eder Amaral e Silva e Heliana de Barros Conde Rodrigues. **Revista Ecopolítica**, n. 11, p. 2-27, jan./abr. 2015.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits, I**. Paris: Quarto Gallimard, 2017a.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits, II**. Paris: Quarto Gallimard, 2017b.
- KAFKA, F. Um relato para uma academia. *In*: KAFKA, F. **Essencial Franz Kafka**. Tradução, seleção e comentários de Modesto Carone. São Paulo: Penguin/Companhia, 2016.
- MARLOWE, C. **A história trágica de Fausto**. Tradução: A. de Oliveira Cabral. São Paulo: Hedra, 2006.
- MARTIN, E. **Histoire des monstres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours**. Paris: C. Reinwald et Cle. Libraires-Éditeurs, 1880.
- MASIERO, S. A cirurgia de redesignação sexual no Brasil. **Revista Bagoas**, n. 8, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/download/13677/10645/48912>. Acessado em: 30/05/2022.
- OVÍDIO. **Metamorfoses**. Tradução: Manuel Bocage. Comentários: Rafael Falcón. Edição: Renan Santos. Porto Alegre, RS: Concreta, 2016.
- PEREIRA FILHO, D. C. (Meta)pragmática da violência linguística: o “transexualismo” e o “travestismo”. **Trabalhos linguística aplicada**, v. 58, n. 2, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/010318138654118458092>. Acesso em: 24 maio 2022.
- PRECIADO, P. B. **Manifesto Contrassexual**. São Paulo: N-1, 2017.
- PRECIADO, P. B. **Yo soy el monstruo que os habla**. Informe para una academia de psicanalistas. Barcelona: Anagrama, 2020.

RICH, A. **Heterossexualidade compulsória e existência lésbica & outros ensaios**. Rio de Janeiro: A Bolha, 2019.

ROSSI, A. “Monstro, prostituta, bichinha”: como a Justiça condenou a 1ª cirurgia de mudança de sexo do Brasil. **BBC News Brasil**, 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-43561187>. Acesso em: 10 maio 2022.

SOUSA, T. S. Retificando gênero ou ratificando a norma.

Rev. Direito GV, v. 15, n. 2, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rdgv/a/LGBq_xchkZBjpp4pRLb5kgNq/?lang=pt#. Acesso em: 24 maio 2022.

VIEIRA, H.; BAGAGLI, B. Transfeminismo. *In*: HOLANDA, H. B. **Explosão Feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 343-378.

Recebido: 31/01/2023

Aceito: 12/03/2023


COMENTÁRIO A “OS MONSTROS HUMANOS EM FOUCAULT E EXISTÊNCIAS TRANSGÊNEROS”: DA BANALIZAÇÃO DO MONSTRO À MONSTRUOSIDADE DA BANALIZAÇÃO

Marcos Nalli¹

Referência do artigo comentado: COLLARES, R. L.; TEMPLE, G. C. Os monstros humanos em Foucault e existências transgêneros. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 229-256, 2023.

É com satisfação que pude ler e agora tecer algumas impressões sobre e a partir do artigo Collares e Temple (2023). O texto é daqueles que gostaria de ter escrito e que, no entanto, não o fiz – de modo que se há de admitir alguma ponta de inveja.

A argúcia de seu texto me fez lembrar de alguns outros textos. Inicialmente, quase que de modo óbvio, do próprio texto de Michel Foucault, *Os Anormais* (1999, 2002), curso ministrado pelo filósofo no *Collège de France*, durante o ano letivo de 1974-1975, cujas aulas se deram precisamente entre os meses de janeiro e março de 1975. Mas também acabei por me recordar de outros dois textos, e gostaria de aqui considerá-los conjuntamente. Primeiramente, o livro do filósofo português José Gil, chamado simplesmente *Monstros* (2006), originalmente publicado em 1994, e aquele mais recente de Paul B. Preciado, *Eu sou o monstro que vos fala* (2020).

¹ Professor de Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e no Curso de Mestrado em Psicologia na Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR – Brasil. Pesquisador do CNPq (PQ-2).  <https://orcid.org/0000-0001-6476-1472>. E-mail: marcosnalli@yahoo.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p257>



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

Claro, a primeira coisa a se lembrar é da sentença foucaultiana a propósito da relação à monstrosidade do anormal. Diz ele, na aula de 22 de fevereiro de 1973, no curso *Os Anormais*: “Digamos numa palavra que o anormal (e isso até o fim do século XIX, talvez XX [...]) é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado. O anormal vai continuar sendo, por muito tempo ainda, algo como um monstro pálido.” (FOUCAULT, 1999, p. 53; 2002, p. 71). Ora, a palidez monstruosa do anormal, isto é, o esmaecimento de todo o horror que acompanhava até então qualquer figura monstruosa se dá à medida em que o anormal se torna uma figura cotidiana, banal como qualquer outra figura patológica, ou que se tornara objeto de estratégias do escrutínio diagnóstico.

De uma figura limítrofe entre o direito e a natureza, um equívoco jurídico e natural que atinge a sociedade clássica em cheio como um fora da lei (mas que, paradoxalmente, está capturado e atado ao sistema da lei) e uma contranatureza, cuja marca é sua exterioridade, o anormal é aquele pelo qual a monstrosidade se inere socialmente como um paradoxo, pois não está nem fora e nem dentro, mas ainda assim passível a uma captura, seja pela lei, seja pela medicina, seja ainda pelos saberes “psi”. O anormal está no limite, numa zona limítrofe, tanto da sociedade quanto da natureza, por decorrência de sua herança do monstro, do incorrigível e da criança onanista (FOUCAULT, 1999, p. 301; 2002, p. 418). Daí, também, reside seu traço paradoxalmente transgressivo, à medida que é constringido pela norma da qual se desvia e a partir da qual se torna questão de uma pedagogia da correção, ou objeto/sujeito de uma “arte de governar” (FOUCAULT, 1999, p. 45; 2002, p. 60), a qual tem na norma seu operador político para “[...] uma técnica positiva de intervenção e de transformação.” (FOUCAULT, 1999, p. 46; 2002, p. 62).

Mas, convém também frisar, desde uma perspectiva diferente, ao mesmo tempo que convergente àquela expressa por Foucault, isto é, desta vez seguindo de perto José Gil, que os monstros sempre foram em alguma medida cotidianos, e, pelo menos desde a virada do século/milênio, os monstros – aqueles tão presentes na literatura e nos filmes fantásticos, quer na fantasia, quer no terror – se tornaram banais, parecendo mais simpáticos que monstruosos. Sua banalidade não se deve simplesmente à circunstância de que se tornaram cotidianos e comuns, porém, porque se tornaram ordinários, isto é, foram capturados à ordem do dia, pelo fato de que possibilita a sua antropomorfização e nossa humanidade. E que, de algum modo se tem pelos

monstros alguma fascinação, pois o seu contraste conosco se mostra não o que não somos, mas o que podemos ser.

O monstro evidencia o fato de que, diante da dicotomia autoimposta entre naturalidade e artificialidade, “[...] o homem ocidental contemporâneo já não sabe distinguir com nitidez o contorno de sua identidade no meio dos diferentes pontos de referência que, tradicionalmente, lhe devolviam uma imagem estável de si próprio” (GIL, 2006, p. 14), sendo que o monstro está no limite da humanidade, o qual, por sua vez, não está mais (ou talvez jamais esteve...) demarcado e preciso.

No entanto, é graças a essa relação fascinada com o monstruoso (que podemos ser) que o tema da normalidade e da norma se coloca de modo contundente. Tem-se a atenção ao monstruoso, tal como um operador “quase-conceptual”, para seguir com o ensaio interpretativo de Gil (2006, p. 18). A normalidade anormal do monstro autoriza, legitima e viabiliza o trabalho de uma razão classificatória e normalizadora, sustentada em estratégias de exclusão de tudo e todos que estão fora ou nos limites da razão, sendo suficiente para ser tomada como irracional e contraditória, irracional porque contraditória. É por força desse movimento que, ainda com Gil (2006, p. 19), “[...] a nossa normalidade torna-se o referente absoluto de toda norma.”

Ou seja, ainda que estejamos todos sujeitados ao poder normativo de nos esquadriñar, classificar e hierarquizar a todos e todas nós, na falta do homem médio de Quételet – substância ideal e, por isso mesmo, dispensável como real, embora necessário como verdade balizadora às verdades de nossas existências singulares então subjetivadas por meio dela – temos uma outra realidade que faz a mesma função normativa, qual seja, a do homem branco, hétero, escolarizado, saudável, bem empregado. Ainda que, num misto de vergonha e cinismo, é nesse padrão que nos fiamos para toda a prática de normação e normatização dos indivíduos.

Ora, é a partir desse ponto que gostaria de pensar com as autoras. Isto é, exatamente nesse ponto de cruzamento e confronto entre o poder normalizador de nossa sociedade e da potência transgressiva dos monstros, principalmente os atuais, aqueles que deixaram de ter em seus corpos a coagulação entre o fantástico e o monstruoso, que, tempos atrás, se avizinhava do diabólico e da danação infernal. A danação agora é outra. É a danação da norma, só para lembrar um título famoso de um livro organizado pelo saudoso e inspirador filósofo brasileiro Roberto Machado. Mas, para dissolver

a ambiguidade inerente à expressão “da”, que coloca a norma na dúbia posição de causadora e de objeto da danoção, há que se relevar, prioritariamente, que a danoção é para todos aqueles e aquelas que são sujeitadas e subjugadas pela norma, sob a alcunha de se desviarem ou negarem ou ainda de estarem fora da norma. Todavia, aquilo que há de mais ou menos transcendental à norma não é sua universalidade e condição absoluta; é o fato de que sempre há norma e que, ao se escapar das amarras normativas, se transgride em direção a outra vida normatizada – ou ao menos normatizável.

Primeiramente, porque, lembrando Foucault, ao comentar Bataille, a transgressão não é uma negação ou supressão do limite e da norma, porém, a sua afirmação; ou, para ser mais preciso, sua “afirmação não positiva” (FOUCAULT, 1994, p. 238), pois o limite e a transgressão se implicam mutuamente, “[...] devendo um à outra a densidade de seu ser.” (FOUCAULT, 1994, p. 237).

Em segundo, é oportuno se lembrar das observações de Paul B. Preciado, a propósito de sua condição de pessoa trans e de corpo não binário, por ocasião de sua conferência na 49ª Jornada da *École de la Cause Freudienne*, em novembro de 2019, cujo título oficial é, justamente, *Eu sou o monstro que vos fala* (2020). Diz ele:

[...] eu me dirijo hoje a vocês, acadêmicos da psicanálise, a partir da minha jaula de homem transexual: o meu corpo marcado pelo discurso médico e jurídico como transexual; caracterizado, na maior parte dos diagnósticos psicanalíticos de vocês, como sujeito de metamorfose impossível [...] estando, segundo a maior parte das teorias de vocês, para além da neurose; à beira, ou mesmo dentro, da psicose; tendo, segundo vocês, uma incapacidade de resolver corretamente um complexo de Édipo ou havendo sucumbido à inveja do pênis. (PRECIADO, 2020, p. 18).

Naquela conferência, equiparando-se a Pedro Vermelho, o macaco kafkaniano de “Um relatório para uma Academia” (KAFKA, 2001), cujo objetivo maior não é realmente ser livre e desimpedido de quaisquer amarras, mas o de escapar da jaula imposta, mesmo que seja para entrar em outra, isto é, adentrar em outro sistema normativo, o qual, ainda segundo Preciado, ao menos seja autoinstituído e não imposto à força e por subjugação.

E é com Preciado que é importante salientar para a transformação, ou para a transposição da jaula normativa que estabeleceu, outrora (embora tenha uma vigência que perdura até nossos dias), que o monstro foi aquele ser que

avizinhado do fantástico e do aterrador quanto aos corpos, ou que migra em direção a uma moral sexual que ainda tem no corpo, informe ou disforme, sua ancoragem ontológica, etiológica, política e jurídica. Agora, mesmo que não se rompa com esse dispositivo jurídico/político/moral que incide sobre todos os (nossos) corpos, discriminando quem está dentro da, ou sob, ou ainda adequado à norma, ou, ao contrário (mas em verdade, não em oposição), quem está fora, ou no seu limite, e, por isso, inadequado ao padrão normativo estabelecido como hegemônico.

Qual a novidade que, assim me parece, Preciado introduz? A meu ver, outro lugar, ou outra ação performada que suplementa² o corpo e, com o qual, se performa uma nova subjetividade individuada, a saber, a do monstro que fala. Afirma Preciado, em *Um Apartamento em Urano*, que vem bem a calhar aqui:

Mas o que significa falar para aqueles a quem foi negado o acesso à razão e ao conhecimento, o que significa para nós, que fomos considerados doentes mentais? Com que voz podemos falar? O jaguar ou o ciborgue podem nos emprestar suas vozes? Falar é inventar língua da travessia, projetar a voz numa viagem interestelar: traduzir nossa diferença para a linguagem da norma, enquanto continuamos a praticar em segredo um blá-blá-blá insólito que a lei não entende. (PRECIADO, 2019, p. 23).

Como se pode apreender, a monstrosidade insurgente não é apenas a presença pura e simples de um corpo monstruoso, seja por uma anatomia desajustada à política normativa estabelecida, seja por uma conduta sexual incongruente de um ponto de vista moral àquela mesma política normativa. A monstrosidade insurgente, resistente, é doutra natureza – não da ordem das substâncias e identidades fixadas nela, entretanto, da ordem dos movimentos dos acontecimentos, no tempo, no espaço, na história e nas sociedades. A monstrosidade é da ordem do acontecimento performativo que, ao falar, acontece contiguamente enquanto corpo e subjetivação. Uma monstrosidade que dá o que pensar, “[...] pensar em termos de relação e de potencial de transformação, e não em termos de identidade.” (PRECIADO, 2019, p. 39).

Corpos não conformes aos padrões normativos hegemonicamente estabelecidos e impostos à diversidade dos indivíduos não representam algo

² Aqui, sou obrigado a fazer justiça, pois a ideia do suplemento não é minha, e sim de João Victor Júlio, meu orientando do Curso de Filosofia na Universidade Estadual de Londrina, o qual desenvolve uma pesquisa sobre o suplemento em Paul B. Preciado, a quem só posso agradecer. Espero que esta nota lhe sirva de algum reconhecimento e agradecimento.

novo. Há muito tempo, eles já foram suficientemente notados e dignos de provocar inquietações as mais variadas. Basta se lembrar, com José Gil (2006), das preocupações de Santo Agostinho em oferecer uma hábil explicação, à luz dos textos bíblicos, para a existência de povos monstruosos no Oriente (esse lugar simultaneamente enigmático e fantástico para o Ocidente), bem como de nascimentos monstruosos entre os homens, significando dizer que se há de dizer que, embora monstruosas, tais criaturas também são “animais racionais e mortais”, segundo explorado em *De Civitate Dei*, XVI, VIII, 2 (*apud* GIL, 2006, p. 33), ainda que, considerado a partir da relação entre a alma e o corpo, “[...] o monstro não tem sentido” (GIL, 2006, p. 142), pois a deformação corpórea é tamanha que contradiz sua viabilidade como corpo.

A monstruosidade dos indivíduos transgêneros não está mais apenas atrelada a seu corpo. Colocar a questão trans em termos de disforia é reativar o velho tema teo-onto-antropológico da relação entre alma e corpo, pois é reduzir a subjetividade trans a uma questão de descompasso entre a visão de si (algo próximo a uma atividade afeita à alma, o que lhe vale como um indicativo de sua prova existencial) e um corpo que se habita, ou, antes, no qual se está forçadamente enclausurado e que não se reconhece como o corpo próprio. A disforia é, nesse sentido, uma espécie de estratagemas explicativo de toda a multidimensionalidade da experiência erótica a um binarismo de gênero.

Se há alguma chance de incidir uma ação transgressiva a toda essa rede de disposição político-normativa dos corpos e das subjetividades, ela pode se dar pelos corpos trans, à medida que falam de si e por si, sem carecer, para isso, uma identidade marcada por uma genitália, um sexo ou um gênero, que não cai nem nas malhas da extravagância à luz da lei ou da saúde – nomes possíveis para a política cis-hétero normativa estabelecida como hegemônica e absolutizada como única. Mas que também não caia numa banalização redutora dessas existências trans como meros fantasmas ou imagens turvas que cinicamente fingimos não ver. Que, ao contrário, sejam vistas. Que sejam vistas como existências transgressivas, como a afirmação e a designação, pela transgressão, do “ser da diferença” (FOUCAULT, 1994, p. 238).

REFERÊNCIAS

COLLARES, R. L.; TEMPLE, G. C. Os monstros humanos em Foucault e existências transgêneros. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 229-256, 2023.

FOUCAULT, M. Préface à la transgression. **Dits et écrits**. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. p. 233- 250.

FOUCAULT, M. **Les Anormaux**. Cours au Collège de France, 1974-1975. Paris: Gallimard; Seuil, 1999.

FOUCAULT, M. **Os Anormais**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GIL, J. **Monstros**. Trad. José Luís Luna. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

KAFKA, F. **Um médico rural**. Pequenas narrativas. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRECIADO, P. B. **Um apartamento em Urano**: Crônicas de travessia. Trad. de Eliana Aguilar. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

PRECIADO, P. B. **Yo soy el monstruo que os habla**: informe para una academia de psicoanalistas. Barcelona: Anagrama, 2020.

Recebido: 18/07/2023

Accito: 22/07/2023


COMENTÁRIO A “OS MONSTROS HUMANOS EM FOUCAULT E EXISTÊNCIAS TRANSGÊNEROS”: (NÃO!) PRECISAMOS DE UM VERDADEIRO SEXO: LIMIARES ENTRE À MONSTRUOSIDADE E À ANORMALIDADE

Rodrigo Diaz de Vivar y Soler¹

Referência do artigo comentado: COLLARES, R. L.; TEMPLE, G. C. Os monstros humanos em Foucault e existências transgêneros. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 229-256, 2023.

Fazer ver aquilo que vemos. Eis uma, das tantas potencialidades presentes nas análises e projetos pensados por Foucault, ao longo da sua trajetória intelectual e militante. Dito de outro modo, a perspectiva que envolve todo o conjunto de ferramentas que perfilam os horizontes, tanto das estratégias de saber quanto das práticas de poder e, até mesmo, dos processos de subjetivação, não nos leva à revelação de uma verdade a ser descoberta, porém, a um contingenciamento dos jogos de verdade pelos quais nos constituímos.

É em torno de tal procedimento que circula toda a porosidade textual produzida por Collares e Temple, acerca da problematização dos monstros humanos e das existências transgêneros. Tomando como ponto de partida as reflexões produzidas pelo intelectual francês, sobretudo em *Os*

¹ Professor Permanente do Mestrado Profissional em Ensino de Ciências Naturais e Matemáticas, colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação e do Departamento de Psicologia da FURB. Centro de Ciências da Saúde (FURB), Blumenau, SC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-7286-3129>. Email: rsoler@furb.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p265>



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

Anormais (2010), Collares e Temple discorrem sobre o processo correlativo entre as tecnologias de saber e as estratégias de poder, as quais, por um lado possibilitaram a existência da monstruosidade como condição jurídica e, por outro lado, em que medida tal fundamento foi estruturado dentro do projeto de uma *scientia sexualis* (FOUCAULT, 2015).

Tal procedimento desdobra-se no ensaio “Os Monstros Humanos em Foucault e Existências Transgêneros”. O artigo procura contextualizar o cenário de uma metamorfose do monstro, a partir do giro hermenêutico de um dispositivo da sexualidade, ao mesmo tempo que situa sua análise em torno das fantasias do verdadeiro sexo. Assim, lembram as autoras:

Nesse sentido, indo além de uma perspectiva meramente histórica, Foucault buscaria então nos apresentar como os monstros humanos vieram a ser incorporados em uma nova economia de poder, uma articulação de poder que não se deteria apenas em matá-los ou puni-los, mas em classificá-los e tratá-los, passando a se infiltrar na vida cotidiana de todos eles. No panorama do curso sobre os anormais, ao que seus assuntos gerais nos indicam, abordar os monstros humanos significou não apenas tematizar como cada época foi construindo uma imagem assustadora acerca deles, mas, sobretudo, de que modo e como eles foram diluídos e esfumados no campo da normalidade, restando-nos seu vulto inconveniente e inassimilável. (COLLARES; TEMPLE, 2023, p. 235-236).

Ocorre que tão significativo quanto a constituição do dispositivo da sexualidade seria a formação de uma zona de indiscernibilidade, pela qual certos saberes, como a psicologia, o direito, a pedagogia e, evidentemente, a medicina, travaram toda uma luta nos campos dos saberes e dos poderes para realizarem a positivação da monstruosidade, de modo intrínseco ao contexto da própria anormalidade.

Não por acaso, a literatura psiquiátrica e jurídica do século XIX desenvolveu um conjunto de tratados morais acerca do que, *grosso modo*, chamamos de parafilias, isto é, comportamentos desviantes a tudo o que é oferecido dentro do conjunto de prescrições morais e/ou sexuais.

A figura insidiosa do monstro, que, em outros momentos históricos, deveria ser esquartejada, queimada e, depois, ter suas cinzas lançadas ao vento, como ocorre com o suplício de Damians, descrito nas primeiras páginas de *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2014), é, paulatinamente, tensionada pelos ordenamentos da forma jurídica e do saber/poder medicalizante, o qual

procurará criminalizar as condutas sexuais desviantes ou, de modo mais sutil, terapeutizá-las nas clínicas psiquiátricas e psicanalíticas.

Aos olhos da perspectiva foucaultiana, portanto, esse quadro de estruturação compõe um estranho enunciado pelo qual a identidade do indivíduo é intimamente relacionada ao seu comportamento sexual. Ora, mais do que nunca, foi preciso criar as condições de possibilidade para que o sujeito fosse interpelado enquanto indivíduo diante de um perito, um examinador responsável por instituir a fórmula: *diga-me à verdade sobre o que sexo, que eu te direi quem tu és*. Tal enunciado poderia se fazer presente na porta de qualquer consultório psiquiátrico e/ou psicanalista ou, ainda, de qualquer profissional que se vale da *cura* para configurar uma terapêutica sobre o processo de anormalidade. Cada prazer e cada confiança da carne devem emergir para encontrar uma suposta verdade a respeito do sexo verdadeiro e, consequentemente, da verdade de si mesmo, por meio da sexualidade.

Na companhia de Foucault, Collares e Temple afirmam que existe, desde a emergência da nossa modernidade, uma espécie de vínculo entre discurso, poder, verdade e subjetivação, a partir da solidariedade entre os procedimentos confessionais e os dispositivos de assujeitamentos pelos quais os anormais instituem a performatividade de uma vontade de saber sobre o sexo.

Nesse sentido, um possível efeito da correlação entre a monstruosidade e a anormalidade não deve ser visto somente a partir do âmbito da interdição das práticas sexuais desviantes, mas pelo aprofundamento do olhar em torno das experiências presentes nas estratégias de saber e das práticas de poder, as quais colocam a sexualidade no centro do debate da sociedade moderna. Trata-se também – e eis o grande mérito do trabalho promovido por Collares e Temple –, de procurar explorar como esses efeitos de verdade se desdobram perante os ínfimos caminhos da individualidade como espécie de espelho de uma vontade de saber sobre o anormal.

No campo de tais experiências, a própria filosofia política emerge como saber necessário para uma problematização desses jogos em que a individualidade se forma, ou melhor, é produzida, no interstício do monstro e do anormal. Valendo-se do pensamento transgressor e revolucionário de Paul Preciado, Collares e Temple questionam os binarismos das lutas identitárias, dos processos confessionais e dos jogos de verdade, problematizando acerca das condições de possibilidades para uma política da subjetivação e do corpo

transgênero, frente aos campos da biopolítica e da governamentalidade. Em tempos de constituição de uma tecnopornografia farmacológica, restamos percorrer esses caminhos, não procurando mais a associação em face dos discursos e poderes do verdadeiro sexo, todavia, a transversalidade dos elementos performáticos pelos quais as existências transgêneros suscitam “[...] uma especial força de reinvenção de si de outres, auxiliando-nos a implodir o rochedo do preconceito.” (COLLARES; TEMPLE, 2023, p. 252).

REFERÊNCIAS

COLLARES, R. L.; TEMPLE, G. C. Os monstros humanos em Foucault e existências transgêneros. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 46, n. 4, p. 229-256, 2023.

FOUCAULT, M. **Os Anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, M. **A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2015.

Recebido: 10/07/2023

Aprovado: 15/07/2023

ENTRE A UTOPIA E A REALIDADE: AS POSSIBILIDADES DO MUNDO, SEGUNDO ERNST BLOCH


Thiago Reis¹

Resumo: O aspecto mais importante da filosofia de Ernst Bloch se baseia na afirmação de que “S ainda não é P” – premissa ontológica que sustenta todos os desdobramentos do seu pensamento. Nesse sentido, articula Bloch: “O proletário ainda não se sublevou, a natureza ainda não é nossa casa, a realidade ainda não foi desdobrada em sua totalidade” – tudo isso permanece em processo e a tarefa da filosofia é a de considerar as reais possibilidades do *ainda-não-realizado* e transformar o mundo de acordo com o que ele pode ser. A intenção deste texto é a de contribuir com a investigação acerca das premissas fundamentais do pensamento blochiano, sobretudo de sua ontologia do *ainda-não*, amparada em uma teoria das possibilidades que pretende reinterpretar a noção aristotélica de matéria.

Palavras-chave: Ernst Bloch. Ainda-não. Marxismo. Teoria das Possibilidades. Matéria.

INTRODUÇÃO

“S ainda não é P”. Tal afirmação, segundo Ernst Bloch, é capaz de sintetizar o núcleo de seus ensinamentos filosóficos. Essa fórmula, ademais, pode ser desdobrada da seguinte maneira: “*S ainda não é P; o proletário ainda não se sublevou, a natureza ainda não é nosso lar, a realidade ainda não foi desdobrada em sua totalidade*”²: tudo isso permanece em processo. Podemos afirmar, de antemão, que a força que motiva o pensamento blochiano se encontra numa ordem temporal ainda intocada, *ainda-não-realizada*. Tal projeto filosófico se converte numa tentativa de encarar a problemática das determinações que

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG – Brasil. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Uberaba (PPGE-UNIUBE).  <https://orcid.org/0000-0003-3114-9468>. E-mail: thiagoreis@ufmg.br.

² BLOCH, E. *Sujeto-objeto*. México: FCE, 1959. p. 465-466.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p269>



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

envolvem o futuro e de vincular as diretrizes do saber filosófico frente ao novo, sobre o que *ainda-não-veio-a-ser*. Com efeito, a filosofia deveria voltar-se para o que ainda se encontra em aberto, isto é, para além das condições já dadas, estabelecidas no presente, tendo em vista o *futuro utópico*.

O pensamento utópico, por conseguinte, tornar-se-á uma categoria central de todo o itinerário filosófico de Bloch. Desde as suas primeiras obras, até os escritos de maturidade, a utopia, e diferentemente do que geralmente se expressa a respeito desse tema, ou seja, como pura abstração ou escapismo cândido, será considerada pelo filósofo como uma importante extensão da vida humana, à qual se aliará a *esperança* – precisamente, a *docta spes* (a esperança refletida). A esperança e a utopia tornam-se, nesse sentido, o alfa e o ômega, o princípio e a meta, partes indissociáveis na orientação do pensamento na busca pelo *ainda-não*. Pode-se dizer que a sua intenção, ao evidenciar o pensamento utópico e o afeto *expectante*, é a de advertir sobre a importância da dimensão subjetiva, das crenças e das potências criadoras individuais – centradas na figura “sonhos de uma vida melhor” – enquanto elementos necessários para que o materialismo dialético alcance continuamente uma atitude criativa e sempre renovada, em face dos problemas e avanços objetivos. É por esse motivo que o filósofo elegeu o *princípio esperança* como pedra angular da consciência utópico-revolucionária, o ponto de partida para incorporar novas perspectivas, isto é, determinante para o avanço de uma teoria sempre renovadora, e também de uma prática efetivamente revolucionária.

Esse princípio, ao longo da história, precipitou-se sobre os mais diversos conteúdos – arte, religião, ciência, política etc. Ademais, para o filósofo, a esperança revolucionária constitui apenas um momento, o momento concreto dessas outras esperanças que, de certo modo, ainda permanecem vivas na história. E é por isso que, antes de deslegitimar tais conteúdos, ele prefere se apropriar deles, potencializando-os e convertendo-os sob a perspectiva materialista. Ressalte-se, de antemão, que tanto a esperança quanto a utopia não estarão restringidas aqui ao seu correlato subjetivo. Através da filosofia marxiana, Bloch estabelecerá os vínculos objetivos desses mesmos conceitos, tornando-os, por assim dizer, “concretos”.

De modo sucinto, a articulação do pensamento filosófico-utópico de Bloch se dará em duas frentes: (i) a do horizonte subjetivo, na procura pelas efetivações dos anseios ainda-não-realizados, e (ii) a investigação das possibilidades objetivas, por meio das quais o filósofo lançará mão de uma perspectiva ontológica em torno da utopia. A filosofia utópica blochiana, ao

contrário de designar uma abstração vazia, desprovida de implicações reais, define-se como uma ciência da tendência, cujo correlato se reflete tanto no sujeito quanto no objeto. Contudo, para os propósitos aqui pretendidos, daremos ênfase aos aspectos gerais que compõem a ontologia do *ainda-não*. Concomitantemente, veremos como a noção *onto-lógica* de possibilidade está articulada com o conceito de matéria.

Ressalte-se que a virada ontológica empreendida por Bloch, cuja intenção visava a renovar e ampliar o escopo crítico e emancipatório da filosofia marxiana, não se deu sem incompreensões. Destaque-se a crítica de Habermas, em seu artigo “Ein marxistischer Schelling: Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus”, publicado em 1960.³ Nela, o herdeiro mais ilustre da Escola de Frankfurt reduziu a ontologia do *ainda-não* a uma filosofia da natureza meramente especulativa (*à la* Schelling), que, além de ultrapassada (sobretudo após Kant), teria deixado em segundo plano questões de fato relevantes, especificamente vinculadas ao âmbito social. Em linhas gerais, o núcleo da argumentação habermasiana coloca em questão a orientação do pensamento de Bloch, o qual estaria mais voltado para a compreensão de uma gravidez geral da matéria do que o de uma reflexão crítica que tente nos libertar da imobilidade social presente nas contradições sociais vigentes: “[...] poderíamos dizer que Bloch orienta seu pensamento muito mais para o desenvolvimento de um mundo que ele supõe genericamente em gestação que para a solução das contradições sociais existentes.” (HABERMAS, 2001, p. 167-168). Habermas chega a acusar a filosofia blochiana de tangenciar o totalitário, partindo de pressupostos utópico-ontológicos com vistas a uma “essência da ordem”, sob o disfarce de uma teoria das possibilidades.

Todavia, a nosso ver, a crítica habermasiana ao materialismo especulativo de Bloch não se sustenta. Para tanto, concordamos com Schutz, ao dizer que “[...] a inserção da filosofia blochiana num horizonte mais amplo da ‘natureza em devir’ não conduz a uma despotencialização da sua capacidade crítica, pelo contrário: por esse artifício, sua potência crítica é fortalecida e ampliada”. (2019, p. 04). Para sustentar a ação política de forma concreta – ou, em termos blochianos, para sustentar a *utopia concreta* –, faz-se necessário entender como estão constituídas as possibilidades do mundo. Ao longo deste

³ Nesse ínterim, Kolakowski, em sua obra “As principais correntes do marxismo” (1978), lançará dúvidas sobre a efetividade em ajuntar o marxismo a uma cosmologia de ordem especulativa. Martin Jay, seguindo o mesmo viés, enfatiza que o pensamento blochiano estaria “[...] enraizado em uma visão cósmica da totalidade, que claramente transcendeu qualquer coisa que se encontrasse em Marx ou em outros de seus seguidores.” (1982, p. 174).

artigo, nós nos propomos esclarecer a seguinte questão: *como Bloch, ao promover uma transgressão especulativo-ontológica dentro da teoria marxista, parte de uma compreensão do modo de ser da realidade para fundamentar e sustentar como nossas crenças e ações políticas devem ser colocadas em prática?*

1 A ARQUITETÔNICA DO PENSAMENTO UTÓPICO-CONCRETO

Em seu estudo sobre a filosofia de Hegel (*Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*), ao dissertar sobre o aspecto sistemático, característico do idealismo alemão, bem como das diversas teorias-sistemáticas, no decorrer da história da filosofia, Bloch não se cansa de sublinhar aos seus leitores que “[...] não há outra filosofia que a sistemática.” (1983, p. 427). Ora, essa pretensão ao sistema pode nos parecer um tanto quanto antiquada para um teorizar que se pretende aberto; contudo, a noção mesma de sistema, a qual aqui ressurge, nada tem a ver com o conceito tradicional, tal como ele apareceu ao longo da história da filosofia. O sistema tradicional – designadamente o que é característico do idealismo alemão –, sublinha Bloch, “[...] se move dentro do espaço fechado do livro, preso ao seu campo mitológico”, o qual “[...] se mantém sempre como uma conexão *a priori* (palavra absolutamente válida para o idealismo) sem lacunas, que sempre parte de um começo fixo ou então de um final fixo.” (1983, p. 430). A dialética idealista torna-se falsa, uma circularidade estéril, na medida em que ambiciona abarcar a realidade através de um encadeamento harmônico dos fatos, sem levar em conta que o mundo é, como veremos a seguir, composto por um conjunto “[...] de interrupções, fragmentações e descontinuidades.” (SERRA, 2001, p. 142).

A realidade, segundo Bloch, é sempre flagrada por “novos conteúdos reais”, resultantes de um processo aberto das “determinações materiais”, as quais, por sua vez – em um mundo em constante experimentação (*experimentum mundi*) –, ainda são desconhecidas em sua totalidade. O pensamento, no caso o utópico-concreto, que pretende portar-se efetivamente em face dos processos materiais, deve, antes de tudo, mostrar-se *aberto*, justamente por estar exposto às indeterminações do devir que é próprio ao mundo – adiante: a matéria da qual faz parte o mundo, sugere o filósofo, seguiria uma dinâmica própria, sob os princípios de uma *natura naturans*. Não obstante, tal pensamento necessita ainda – pois ele se pretende transformador – de um planejamento, ou seja, de uma sistematização da ação pretendida: “[...] a teoria que parte para a prática

leva inscrita em si uma arquitetônica, a do todo a realizar.” (BLOCH, 1983, p. 428).

Portanto, quando o filósofo afirma que não há outro pensamento que o sistemático, ele tem em vista tão-somente aquilo que denominou “sistema aberto”. A “abertura” do sistema seria a maneira mais adequada de compreender, interpretar e transformar o mundo, entendido como *processo*; ele se transforma em uma diretriz, um prelúdio do caminho a ser seguido, rumo ao alvo pretendido: assim, converte-se numa propedêutica do pensamento utópico-concreto. O “sistema aberto”, por fim, não deve ser tomado enquanto uma conexão conceitual estática: sistema é, por conseguinte, “[...] um todo utópico-concreto” ditado pela imaginação utópica do sujeito e cuja “direção põe ordem no gigantesco ensaio que é o processo”, por meio do “ponto unitário da meta, mais antecipado do que conhecido.” (BLOCH, 1983, p. 431).

Ademais, cabe ressaltar que, diferentemente do que pretendia Hegel, em sua filosofia da história, Bloch não renuncia a existência de um final definitivo para a realidade, isto é, o fim de todo o movimento e desenvolvimento do mundo. Antes, o *ultimum* deve ser entendido “[...] como aquilo que abrirá, *sem fim*, novas possibilidades no futuro.” (ZE’VE, 1990, p. 04, tradução nossa). A realidade não nos aparece aqui como algo que já conteria em si o gérmen do final, algo que já estaria determinado *ab origine* – pelo contrário, a única “determinação” do real é estar condicionado pelo *poder-ser*. Visto o empreendimento processual e inconcluso do mundo, as exigências ontológicas da teoria blochiana se darão num outro patamar, na contramão das teorias que habitualmente consideram o *ser enquanto tal*, isto é, inexaurível, eterno. Salienta Bicca:

No lugar de uma doutrina do ser, surge uma reflexão ontológica, na qual nem o ser nem o nada possuem o primado, e sim o ainda-não. Nesse sentido, a filosofia de Bloch é, por princípio, u-tópica: como teoria do ser compreendido em moto contínuo, ela é, ao mesmo tempo, teoria do ente (Seiend) que ainda não tem lugar na realidade, uma ontologia do “U-Topos”, do mundo inacabado, incompleto. (BICCA, 1987, p. 23, grifo nosso).

A percepção blochiana da realidade está referenciada numa concepção negativa do real. Segundo Marx (e, originariamente, em Hegel), essa negatividade constitui um motor que movimenta a própria história, que leva a sociedade ao encontro e à superação de suas contradições. Bloch, contudo,

também admite a existência de um caráter dialético-negativo não somente em relação ao ser social, mas, de maneira determinante e autônoma, no próprio substrato natural (isto é, na “matéria” do mundo). A mudança epistemológica do ponto de vista blochiano refletirá uma mudança “ontológica” no próprio objeto. Por enquanto, basta sabermos que a designação de uma disposição *negativa* na matéria permitirá ao filósofo fundamentar, ontologicamente, certas qualidades, as quais, a seu ver, constituem o index modal da processualidade do ser (o ainda-não-ser). A *possibilidade*, por conseguinte, se tornará a categoria de maior relevância para o real.

Tal ontologia – a *ainda-não-ser* – não encontrará, pois, o seu fundamento no tradicional debate entre o realismo e o determinismo. Pelo contrário, essa ontologia pretende arrolar uma metafísica da contingência – nas palavras de Bicca, “[...] um determinismo ao avesso.” (1987, p. 24). De modo geral, a *possibilidade* será considerada como o “não totalmente determinado”, ou ainda, como *condicionalidade parcial*. Isso quer dizer que o possível – e visto que *certa* realidade se faz necessária – decorre de uma abertura, de uma insuficiência ou de um desconhecimento da base condicionante, isto é, de uma abertura objetiva, do ainda-não em seu sentido objetivo/coisal, mas também em sua dimensão subjetiva, do ainda-não-consciente. Em poucas palavras, isso quer dizer que o possível só se dá porque há um *quê* que permanece desconhecido na própria realidade. A possibilidade não deve ser compreendida, por conseguinte, como uma simples categoria lógico-formal; pelo contrário: a realidade, conforme Bloch, é composta por um conjunto amplo de possíveis não só antecipados pela ação subjetiva, mas, de modo decisivo, ensaiados na matéria do próprio mundo, de acordo com a *disposição coisal*.

2 A TEORIA DAS POSSIBILIDADES E A NOÇÃO DE MATÉRIA DINÂMICA

Bloch distingue a possibilidade de acordo com quatro categorias: o possível puramente formal, o possível objetivo-factual (ou subjetivo), o possível objetivo (ou coisal) e o possível objetivo-real (ou dialético). Como podemos ver, o possível não nos é apresentado como uma categoria geral, absoluta. Tais divisões servirão para demonstrar que o real é composto por uma certa inconstância, a qual é resultante das variações entre as correlações das diversas possibilidades – e, não obstante, não estão referidas somente àquelas probabilidades vislumbradas pelo conhecimento humano (possíveis *formal e subjetivo*).

O *possível puramente formal* é um *possível* inócuo, vago, o qual ignora completamente o sentido e a concretude do que é dito ou pensado; é um possível que se encerra na impossibilidade de sua efetivação, não somente em relação ao real, mas até mesmo em relação ao próprio entendimento. O filósofo faz ainda uma distinção entre o possível formal *toló* e o *contraditório*. O primeiro diz respeito àquilo que pode ser pronunciado e, todavia, permanece sem significado algum: p. ex., “um redondo ou”, “um ser humano e é” – em suma, é um “possível” que permanece impossível até mesmo de ser compreendido. O segundo tipo – o *contraditório* – é aquele que, na relação entre os seus enunciados, apresenta um contrassenso, mas que, apesar disso, é “algo que pode ser perfeitamente pensado”: p. ex. “triângulo irascível”, “o cavalo que é um trovão”. Em linhas gerais, o possível formal, cujas possibilidades enunciativas permanecem infinitas, não é capaz, segundo Bloch, de produzir acréscimo algum ao pensamento utópico-concreto e, justamente por isso, acaba por se converter em uma “[...] má abertura no possível de ser pensado” (BLOCH, 2005, p. 222). Acerca dessa gradação de possibilidade, enfatiza Pierre Furter:

Sobrevoa o real, apagando assim, por uma quase ilusão ótica, qualquer relevo, qualquer empecilho, qualquer impossibilidade. Daí sua falta completa de profundidade e de criticidade. Nada parece se opor à sua vastíssima visão, tanto mais ampla quanto vazia. É também este possível que aparece no frenesi e no intenso prazer que podemos sentir no jogo livre de nossas possibilidades. (FURTER, 1974, p. 112).

O *possível subjetivo* (o qual também podemos denominar *possível objetivo-factual* ou, ainda, *possível epistemológico*) é o possível que – para além do *poder-ser* puramente encerrado no que é dito ou pensado – possui uma abertura para o real e é capaz de imaginar ou prever acontecimentos, de criar novas soluções e dominar, *ainda que parcialmente*, certos fenômenos; são enunciados modais, modos de proceder do conhecimento, tais como hipóteses, suposições, conclusões indutivamente prováveis, conclusões dedutivas, ou seja, *projeções antecipatórias*. Todavia, esse tipo de *poder-ser* carrega consigo uma limitação. Conforme afirma Bloch, podem existir certas condições de possibilidades no próprio objeto que ainda não foram manifestadas, e que, por isso, permanecem totalmente desconhecidas para o entendimento humano. O possível subjetivo, de sua parte, permanece insuficientemente capaz de prever a totalidade dos fatos. O filósofo se mostra contrário a qualquer metodologia empirista que pretenda a absolutização dos dados, os quais não podem ser

suficientemente esclarecidos, já que o universo se encontra inconcluso e em processo.

Há, portanto, a hipótese de uma possibilidade que surge das condições interiores do objeto [*Objekt*], e que não diz respeito ao conhecimento que possuímos sobre os fatos, porém, de algo que permanece processualmente silencioso e que “[...] pode vir a ser de um ou de outro modo.” (BLOCH, 2005, p. 227). Esse é o *possível objetivo* ou *objetal*, isto é, o possível que se desdobra conforme a estrutura do objeto real [*Das sachhaft-objektgemäss Mögliche*]. “O possível objetal não vive das condicionantes insuficientemente *conhecidas*” – como é o caso do possível subjetivo – “[...] mas das condicionantes insuficientemente *manifestadas*.” (BLOCH, 2005, p. 227, grifo do autor). Ele é tudo aquilo que ainda não está integralmente manifestado na esfera do próprio objeto, “[...] seja porque elas ainda estão amadurecendo, seja sobretudo porque novas condições – ainda mediadas pelas existentes – concorrem para a ocorrência de um novo real.” (BLOCH, 2005, p. 195). A disposição *coisal*, além do mais, é vista aqui sob a perspectiva de um dinamismo cego, de algo que, por si só, vai se modificando. As reflexões blochianas sobre o possível objetal encontram ainda o seu fundamento numa “filosofia da natureza”, resultante de uma interpretação materialista e contemporânea da filosofia aristotélica – ou, como prefere o autor, da *esquerda aristotélica*. Bloch nos revela a sua suposição sobre a existência de uma matéria “autocriadora”, a qual carrega em si a potencialidade das *tendências* objetivas (cf. FURTER, 1966, p. 10).

Antes de analisarmos o último estrato da possibilidade (o *possível real-objetivo* ou *dialético*), vejamos alguns aspectos básicos da noção blochiana de matéria. Para tanto, tentemos primeiramente retomar algumas noções fundamentais desse conceito, tal como ele aparece na *física* de Aristóteles. Conforme sublinha Ross, “[...] a *matéria* não é, para Aristóteles, uma espécie de coisa, como quando falamos de matéria em oposição ao espírito”, antes, ela é “[...] um termo puramente relativo, isto é, relativo à forma.” (ROSS, 1995, p. 46, tradução nossa, grifo do autor.). Aristóteles, segundo a predominante interpretação escolástica, considerava a matéria como um mero substrato passível de ser determinado pela forma, isto é, enquanto potencialidade a ser configurada pela forma que a atualiza (cf. ARISTÓTELES, 2005, 194b 20).

Dessa maneira, a *forma* deve ser entendida aqui em sua relação com a noção de potência, como algo que é capaz de atualizar [*enérgeia*] a matéria passiva, segundo um *telos* específico que, no caso, seria a própria forma. De

acordo com Bloch, a matéria, tal como ela aparece na *physis* aristotélica – ou seja, como matéria mecânica, passiva – não deixa de ser a caracterização pura e simples de um obstáculo, de uma resistência para a *en-telécheia*: a matéria é-nos revelada enquanto algo que impede a coisa de atingir propriamente o seu *telos*, de chegar plenamente à sua forma: em sua concepção aristotélico-mecânica, ela seria apenas uma “[...] *causa colateral interferente* em relação às causas finais da entelécheia.” (BLOCH, 2005, p. 189).

Em contrapartida à interpretação escolástica de Aristóteles, em que a potência da forma se sobrepõe à potencialidade da matéria, Bloch, seguindo o viés de compreensão de alguns filósofos panteístas⁴, nos dará uma nova interpretação do conceito de matéria. De modo sumário, ele irá rebaixar o conceito de forma em sua importância teórica, o que lhe permitirá ajuntar, num mesmo plano, matéria e possibilidade (ou capacidade de ser) – a seu ver, ontologicamente inseparáveis. Diferentemente da noção mecânica de matéria, a qual é sempre intercedida por uma força exterior, o filósofo nos apresentará o conceito de matéria dialética (ou *possibilidade real*), ou [...] seja, “a expressão lógica para a condicionalidade material do tipo suficiente por um lado e a abertura material (inesgotabilidade do útero da matéria) por outro.” (BLOCH, 2005, p. 204).

A distinção mesma de Aristóteles presente na noção de *dynamis*, que se subdivide entre *kata to dynaton* e *dynamei on*, ou seja, *a capacidade ativa, que condiciona (dynaton)* e *a disponibilidade passiva, algo que possibilita (dynamei)*, aparece, na ontologia do ainda-não, vinculada diretamente à matéria. O existente-segundo-a-possibilidade [*kata to dynaton*] refere-se agora àquilo que restringe ou permite o que pode surgir na realidade, segundo as especificidades histórico-materialistas, enquanto o existente-em-possibilidade [*dynamei on*] se torna o substrato real da possibilidade no processo dialético, algo que fermenta em si mesmo, de modo inesgotável, tudo o que pode ser ou não ser, a configuração mesma do universo. A matéria se transforma, ao mesmo tempo, em *natura naturans* e *natura naturata*. É importante notar que, quando Bloch ressalta a existência da matéria sob um duplo aspecto, ele, ao mesmo tempo, dá um salto da lógica para a ontologia e faz com que a possibilidade se ancore na própria matéria: “[...] na medida em que o mundo se explica a partir de si,

⁴ “Esse desenvolvimento do conceito aristotélico de matéria passa pelo físico peripatético Estraton; pelo primeiro grande comentarista de Aristóteles, Alexandre de Afrodísias; pelos aristotélicos ocidentais Avicena, Averróis e sua *natura naturans*; pelo aristotélico de cunho neoplatônico Avicbron; pelos filósofos cristãos heréticos do século XIII Amalrico de Bena e David De Dinant; e chega até a matéria criadora de Giordano Bruno.” (BLOCH, 2005, p. 205).

a realidade é possibilidade real, isto é, *potentia subjectiva activa*.” (BORGES, 1993, p. 411).

A teoria-práxis, em vista da existência de uma matéria dialética, portanto, não deverá se restringir apenas a uma análise das possibilidades subjetivamente arquitetadas, mas, antes de tudo, deverá levar em conta as investigações das *possibilidades reais*. De um lado, quando Bloch chama a atenção para o *existente-de-acordo-com-a-possibilidade*, ele quer, acima de tudo, indicar que o campo de manifestações possíveis na esfera coisal se encontra potencialmente determinado, ou parcialmente condicionado, por fatores externos, estruturais, isto é, pelo “[...] contexto social, contexto legal da coisa.” (BLOCH, 2005, p. 228). Como observa Marx, as relações sociais são também determinadas pelo estágio de desenvolvimento das forças produtivas: “[...] o moinho a braço vos dará a sociedade com o suserano; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalismo industrial.” (1985, p. 62-63). Por outro lado, há o *existente-em-possibilidade*, o qual se encontra direcionado para “[...] o horizonte em termos de uma amplidão desobstruída, incomensurável, em termos do possível ainda não esgotado e ainda não realizado.” (BLOCH, 2005, p. 206).

A utopia se revela, nesse caso, como uma categoria ontológica, real-concreta – justamente porque a matéria é tomada, prioritariamente, enquanto uma abertura indefinida do ser, o “útero da fertilidade”, no qual são originadas, de maneira inesgotável, todas as formas do mundo. Em outras palavras, a matéria enquanto um *existente-em-possibilidade* é, ela mesma, matéria utópica, justamente porque dela podem surgir outras condições que até então não foram manifestadas. O pensamento utópico-concreto vê aí uma justificativa para a sua própria existência, pois ele poderá colher no solo inesgotável da matéria utópica novas formas para o seu empreendimento teórico-prático. As circunstâncias que nos rodeiam, nesse sentido, são os vestígios, os signos dos caminhos constitutivos que se abrem incessantemente.

O movimento da matéria se explicaria ainda por uma “tensão”: um ainda-não das formas já experimentadas, uma tendência rumo à evolução da forma seguinte. Nas palavras de Bloch, “[...] o ainda-não caracteriza a tendência no processo material, como a origem que vai se externando pelo processo, que tende para a manifestação do seu conteúdo.” (BLOCH, 2005, p. 302). As tendências presentes na matéria dinâmica permanecerão latentes – como conteúdos utópicos “reprimidos”, os quais se manifestarão, de acordo com as atividades perceptiva e interventiva humanas.

Assim, “tendência” e “latência” apresentam-se, respectivamente, de um lado, como as possibilidades dinâmicas do objeto real no processo histórico, e, de outro, como o conteúdo perceptível ainda irrealizado, virtualmente presente nesse mesmo objeto: “Ambas, tendência e latência, encontram-se na própria realidade, mais notadamente nas épocas intermediárias, onde o velho não perece e o novo não se realiza.” (BLOCH *apud* BICCA, 1987, p. 33). Em outras palavras, latência refere-se à mudança potencial da matéria, ainda não-atualizada no presente. Já a tendência está relacionada à atualização desse potencial, capaz de realizar o estado de latência. É importante observar que a tendência, enquanto força ativa que molda o presente e o futuro, encontra-se correlacionada à consciência humana, ao avançar do *ainda-não-consciente*. Em suma – e de acordo com o aspecto dual da matéria – a transformação do mundo deve conciliar, em um mesmo esforço, uma análise das tarefas que a humanidade pode assumir em uma determinada época, conforme o existente-conforme-a-possibilidade (condições exteriores), além de ser capaz de inspirar e abrir o caminho da possibilidade real, em vista do *totum utópico*, segundo o existente-em-possibilidade (condições internas):

É verdade que a humanidade somente assume tarefas que pode solucionar; entretanto, se o grande momento que se oferece para a solução topa com uma geração mesquinha, então essa realização é tanto mais meramente possível, ou seja, apenas fragilmente possível. Exemplo disso é fornecido pela ausência de consequências revolucionárias do 9 de novembro de 1918 na Alemanha [...] (BLOCH, 2005, p. 229).

Explicitamente, o filósofo faz aqui uma crítica ao pensamento revisionista da teoria marxista, a qual, em suma, e por meio de um determinismo científico-natural, pressupunha que, no futuro, o socialismo estaria totalmente assegurado – o fim do modo de produção capitalista seria, por conseguinte, uma consequência inevitável, a evolução natural e pacífica do capitalismo, garantida automaticamente pelas contradições mesmas desse sistema. Como demonstra Marcuse (2004, p. 341), “[...] as obras e o pensamento revisionista [...] procuravam transformar o socialismo, da condição de antítese teórica e prática do sistema capitalista, à condição de um movimento parlamentar dentro desse sistema.” Dentre os revisionistas, Bernstein defendia “[...] a qualidade corrente dos objetos fixos e estáveis contra qualquer conceito proveniente da sua negação dialética”, justamente por acreditar que o mundo deveria ser compreendido e concebido “[...] como um complexo de objetos e processos já completados” (BERNSTEIN *apud* MARCUSE, 2004, p. 341).

Ora, quando aborda um existente-em-possibilidade, Bloch, de modo algum, nos sinaliza uma espécie de determinismo material, no qual estaria implicado, de antemão, *o reino da liberdade*. Pelo contrário, o socialismo seria apenas uma das possíveis conformações sociais que podem surgir no solo do mundo – e o fracasso, ou a barbárie, se constitui igualmente enquanto uma das possíveis facetas da matéria dialética. A possibilidade real poderá advir tanto em seu aspecto emancipatório quanto em seu aspecto perverso, dependendo de como se dará a ressonância da consciência e da práxis humana, em sua articulação dialética com o dinamismo da matéria; caso essa articulação se dê de modo incoerente, sob as luzes de uma “falsa consciência”, corre-se o risco de abrir, segundo o filósofo, o caminho para o constitutivo negativo da possibilidade real, qual seja, segundo a sua perspectiva: o da irrupção do inferno fascista, “[...] que residia e ainda reside como possibilidade no último estágio do capitalismo.” (BLOCH, 2005, p. 230).

Nesse ponto, para que a transformação da realidade ocorra de maneira emancipatória, será preciso que haja uma análise coerente das possibilidades surgidas, quer na matéria, quer na sociedade. Argumenta Bloch:

Uma florescência com certeza pode fazer madurar o fruto dentro de si mesma com a plena condicionalidade interna, mas se faltar a condição externa plena do bom tempo, o fruto permanece meramente possível. Ainda mais comprometedor do que a falta de condições externas é, em contrapartida, o efeito da debilidade das condições internas com simultânea profusão das externas. (BLOCH, 2005, p. 229).

E continua:

Sem a potencialidade do poder-tornar-se-diferente, o poder-fazer-diferente da potência não teria espaço, nem, sem o poder-fazer-diferente da potência, o poder-tornar-se-diferente do mundo teria um sentido comunicável aos seres humanos. (BLOCH, 2005, p. 229-230).

Antes de avançarmos, é preciso ressaltar uma nuance que se faz presente no conceito de matéria preconizado por Bloch. Como aponta Bicca, a matéria receberá um tratamento diverso, na filosofia blochiana, e, portanto, não se restringe estritamente ao ser universal, sujeito da natureza. Tal fato cria certas dificuldades para a obtenção de uma interpretação sucinta desse conceito. Por um lado, a matéria é destacada enquanto *mater* universal que se automovimenta e autofecunda e que, por sua constituição dinâmico-evolutiva

própria, deve ser entendida como matéria criadora, e não adaptativa: o substrato tomado enquanto potência para o surgimento de novas formas. Por outro lado, o conceito de matéria se estenderá também ao nível da sociedade (Marx), concebida como tudo aquilo pelo qual se constitui o conjunto das relações econômico-sociais: até mesmo o intelecto, uma vez implicado no processo de produção material, se torna, de acordo com essa perspectiva, parte na constituição dessa matéria (infraestrutura).

De um modo geral, Bloch salienta constantemente que a matéria e a sociedade, a natureza e a humanidade não devem ser tomadas enquanto partes distintas, diametralmente isoladas, porém, como partes entrelaçadas num único e mesmo processo – nesses termos, pois, a humanidade pode ser compreendida como parte da matéria dialética cuja particularidade foi a de ter tornado consciente o que antes permanecia tendencialmente cego. Aliás, como sugere J. Splett, foi com o aparecimento do ser humano no mundo – o qual surge na história enquanto filho dessa *mater* criadora – que a matéria, ela mesma, pôde abrir os seus olhos e se refletir: é através desse *agente* que a processualidade do mundo ganha consciência. Caberá ao sujeito histórico, por meio de seu trabalho e de acordo com a *potência humanamente subjetiva*, o papel de *realizador* da própria matéria segundo as possibilidades reais, em direção ao futuro: “[...] e o processo em direção a esse futuro é unicamente o da matéria, que se condensa e atinge sua finalização no homem como sua flor mais vistosa.” (BLOCH, 2005, p. 244). De modo complementar, note-se que tanto o sujeito quanto o objeto estão em constante interação dialética, circunscritos numa mesma dinâmica, partes de uma única substância, a matéria dialética:

Foi dos homens, há não mais que alguns milhares de anos, que partiu o impulso decisivo, por meio do qual foi inaugurado o que chamamos, de modo imodesto, mas apenas temporariamente exagerado, a história do mundo. O homem e o seu trabalho tornaram-se, desse modo, elementos decisivos no processo histórico do mundo; sendo o trabalho um instrumento da humanização mesma; sendo as revoluções parteiras da sociedade vindoura, da qual a atual está grávida; sendo a coisa para nós, ou seja, o mundo, a pátria mediada, em função da qual a natureza se apresenta como possibilidade que mal foi tocada, que apenas foi franqueada. O fator subjetivo disso é a potência não encerrada de mudar as coisas, o fator objetivo é a potencialidade não encerrada da mutabilidade, da alterabilidade do mundo no quadro das suas leis, de suas leis que, no entanto, também podem variar regularmente sob novas condições. (BLOCH, 2005, 244-245).

Ora, é justamente o entrelaçamento dialético consciente entre o ser humano e a matéria que constituirá o *possível dialético* (ou *possível objetivo-real*), o mais importante nível de possibilidade, o núcleo da ontologia do ainda-não. Em certa medida, esse estrato da possibilidade já foi ressaltado em muitos de seus aspectos, especificamente, quando tratamos da relação entre a atividade humana em ressonância ao dinamismo da matéria. É ele que fundamenta o nível das representações utópicas e a capacidade concreta de sua realização, tal como vimos, ao discorrer sobre a perspectiva do *existente-de-acordo-com-a-possibilidade* e do *existente-em-possibilidade*. O possível objetivo-real representa, em suma, uma síntese entre o possível *subjetivo*, objetivamente presumível, antecipatório, e o possível *objetivo*, guiado pelo dinamismo (cego) da matéria.

Partindo da hipótese de que a natureza possui um dinamismo próprio, o qual se desenvolve segundo regras internas, Bloch irá sugerir também a criação de uma nova técnica, que não mais aquela da dominação interventiva e unilateral da consciência, todavia, uma *técnica da aliança*, que leve em conta os jogos de equilíbrios, presentes no seio da natureza:

O poder-ser não representaria quase nada se permanecesse sem consequências. O possível só terá consequências se não ocorrer apenas como formalmente permitido, ou ainda como objetivamente presumível ou mesmo como aberto conforme o objeto, mas se constituir uma determinação portadora de futuro no real mesmo. A transição do reino da necessidade para o reino da liberdade tem chão somente na matéria processual inconclusa. Justamente os extremos até o momento mantidos no maior distanciamento possível – ou seja: futuro e natureza, antecipação e matéria – coincidem na radicalidade oportuna do materialismo dialético-histórico. *Sem a matéria não há solo para a antecipação (real); sem a antecipação (real) não há horizonte concebível para a matéria.* (BLOCH, 2005, p. 232, grifo nosso).

Torna-se claro, ao final, que o projeto filosófico blochiano é uma tentativa de retomar o sentido humano da natureza, bem como o sentido natural do ser humano, tese esboçada pelo jovem Marx, nos *Manuscritos*. A liberdade e a necessidade (sujeito e objeto), dessa forma, superariam as suas antinomias, em vista de uma reconciliação: “[...] *a consonância do objeto não reificado com o sujeito manifestado, do sujeito não reificado com o objeto manifestado.*” (BLOCH, 2005, p. 245, grifo nosso). A constante distinção feita entre sujeito e objeto se deve, segundo Bloch, à “[...] excessiva ênfase

isolada de um (o que torna o sujeito o fetiche último) ou de outro (o que torna o objeto, em aparente curso próprio, o *fatum* último).” (2005, p. 245). O *ainda-não*, enquanto tensão que surge originariamente na matéria, encontrará o seu correlato no ser humano: é dessa maneira que o movimento, a tendência arbitrária da matéria, adquirirá um caráter teleológico. O *ainda-não*, em sua extensão antropológica, isto é, o ser humano como consciência da natureza, se constituirá como o fio condutor, o lado escatológico da matéria – como se o reino da necessidade quisesse se transformar, por meio da figura humana, em reino da liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É conveniente ressaltar que a ontologia do *ainda-não* se desdobra, de modo determinante, na agência humana como elemento importante para a superação das contradições do desenvolvimento histórico. Note-se que, para o filósofo da esperança, a humanização da natureza não deve ser tomada em uma dimensão unilateral, como se a natureza fosse uma força exterior passível de ser dominada, todavia, como parte inalienável na meta pela naturalização do homem. Antes de submeter o objeto ao sujeito, Bloch suprime a tensão tradicional entre o agente e o predicativo, pois a natureza, ela mesma, sob a feição da matéria dialética, é, antes de tudo, *potentia subjectiva activa*. O ser humano, nesse caso, se constituiria enquanto extensão, extensão consciente dessa matéria utópica e experimental.

É importante, ademais, sopesar o fato de que, de uma forma ou de outra, não podemos nos furtar de resolver as tensões que brotam no cerne da realidade, as quais se encontram em *moto* contínuo, num fluxo incessante rumo ao futuro. O *ainda-não-ocorrido* (o futuro), por sua vez, faz parte de uma confluência de possibilidades, continuidades e descontinuidades que, de imediato, nos coloca a responsabilidade de adotar uma prática consciente de si mesma, de suas possibilidades e responsabilidades reais, ao mesmo tempo que seja capaz de perceber e trabalhar, de modo conjunto (sob a forma de uma aliança) com as possibilidades da matéria.

A intenção de Bloch em estabelecer um novo patamar para o pensamento utópico ganha ainda mais força, através de uma fundamentação ontológica, apresentada pelo filósofo enquanto categoria fundamental do real – como vimos, trata-se de uma ontologia do *ser enquanto processo* (ou do *ainda-não*), a qual portanto, difere da ontologia tradicional do *ser enquanto*

tal. Enfatiza Bloch: “[...] nada circularia interiormente se o exterior fosse totalmente estanque. Do lado de fora, porém, a vida é tão inconclusa como no eu que opera nesse lado de fora. Nenhum objeto poderia ser reelaborado conforme o desejo humano se o mundo estivesse encerrado, repleto de fatos fixos ou até consumados.” (BLOCH, 2005, p. 194).

Por fim, é evidente que a ontologia de Bloch não buscou negar as tensões da sociedade, como sugeriu Habermas, em prol de um marxismo que se converteria, antiquadamente, em uma filosofia (da natureza). Ao invés disso, ao contrário da abordagem habermasiana, baseada na filosofia moral kantiana, a qual destaca a importância da razão como guia para a ação humana, a ontologia de Bloch apresenta uma visão mais ampla e dinâmica da realidade, estimulando a imaginação e a capacidade criativa e utópica como base para a prática. O “real utópico”, ou seja, o real como processo, é formado por uma complexa interação entre a esperança subjetiva e o objetivamente esperado. Com base nessas premissas, Bloch define o escopo de seu projeto filosófico, considerando novas perspectivas teóricas sobre o reino da liberdade e o reino da necessidade.

REIS, T. Between utopia and reality: the possibilities of the world, according to Ernst Bloch. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 269-286, Out./Dez., 2023.

Abstract: The most important aspect of the Ernst Bloch’s philosophy is based in the statement: “S is not yet P” – an ontological premise that underlies all ramifications of his thinking. In this sense, Bloch says: “the proletariat is not yet sublated, nature is not yet home, the real is not yet articulated reality”, all this is in process, and the task of philosophy is to considerer the real possibilities of what is not-yet-become and change the world in accordance with what could be. Our intention is to contribute to the investigation of the fundamental premises of Blochian thought, especially his ontology of the not-yet, based on a theory of possibilities that intends to reinterpret the Aristotelian concept of matter.

Keywords: Ernst Bloch. Not-yet. Marxism. Theory of Possibilities. Matter.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Física**. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

BICCA, L. **Marxismo e Liberdade**. Trad. Vânia Sampaio. São Paulo: Loyola, 1987.

- BLOCH, E. *Experimentum Mundi*: Question, catégories de l'élaboration, praxis. Traduction et notes de Gerard Raulot. Paris: Payot, 1981.
- BLOCH, E. **Sujeto - Objeto**: El pensamiento de Hegel. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1983.
- BLOCH, E. **O Princípio Esperança**. Volume I. Trad. Nélio Schneider e Werner Fuschs. São Paulo: Contraponto, 2005.
- BORGES, A. A esperança ateia contra a morte. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 4, v. 2, p. 403-426, 1993.
- FURTER, P. Utopie et marxisme selon Ernst Bloch. **Archives des sciences sociales des religions**, n. 21, p. 3-21, 1966.
- FURTER, P. **Dialética da esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- HABERMAS, J. Ernst Bloch: um Schelling marxista. *In*: **Habermas**. Trad. e org. Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 2001.
- MARCUSE, H. **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Trad. Marília Barroso. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- MARX, K. **A Miséria da Filosofia**. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MOIR, C. In Defence of Speculative Materialism. **Historical Materialism**, v. 27, n. 2, p. 123-155, 2019.
- ROSS, W. D. **Aristotle**. London: Routledge, 1995.
- SCHÜTZ, R. Ernst Bloch: um Marx schellinguiano? Reflexões sobre os pressupostos de uma filosofia engajada. **Problemata - Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, p. 303-317, 2019.
- SERRA, F. **História, política y derecho en Ernst Bloch**. Madrid: Trotta, 2001.
- ZE'VE, L. Utopia and reality in the philosophy of Ernst Bloch. **Utopian Studies**, v. 1, n. 2, p. 3-12, 1990.

Recebido: 10/02/2023

Aprovado: 01/04/2023

TEACHING WITH FILIAL PIETY: A STUDY OF THE FILIAL PIETY THOUGHT OF CONFUCIANISM

Xueyin Wang¹


Xiaolei Tian²


Abstract: Filial piety is a fundamental moral value in Chinese culture and has played a significant role in Chinese history. Its origins can be traced back to the pre-Qin period, where it developed during the Xia and Shang dynasties, and flourished in the Western Zhou Dynasty. Confucius, the renowned philosopher and educator, first introduced the concept of filial piety in Confucianism. He combined it with the idea of “Ren” and specified the essential elements of filial piety. Mencius, one of Confucius’ most prominent disciples, continued to develop the concept of filial piety by integrating it with other theories such as “the theory of good nature” and “the kingly way politics.” He also introduced the criterion of “unfiliality”, which further enriched the understanding of filial piety. This paper analyzes the evolution and influence of filial piety by examining the thoughts of pre-Qin Confucian scholars. It also discusses the role and significance of filial piety in contemporary society. Given the lack of archaeological evidence, it is important to avoid mentioning the disputed existence of the Xia dynasty in the abstract.

Keywords: Filial piety thought. Pre-Qin Confucianism. Filial piety. Filial education.

INTRODUCTION

Filial piety is an important element of traditional Chinese culture and a moral code that is highly valued by the Chinese people. It is very important

¹ Department of Foreign Languages, Changchun University of Finance and Economics, Changchun, 130000 – China.  <https://orcid.org/0009-0005-5694-6879>. Corresponding e-mail: xueyin_wang@outlook.com.

² Department of Foreign Languages, Changchun University of Finance and Economics, Changchun, 130000 – China.  <https://orcid.org/0009-0003-3517-2603>. E-mail: Xiaolei_Tian@outlook.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p287>



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

in the ideological and cultural history of China (KIM, 2019, p. 65). Studying the ideas of filial piety of pre-Qin Confucian scholars can provide both a deeper understanding of its connotations and useful references for today's filial education, improving personal morality, prospering national culture, and maintaining social harmony and stability (GALLAGHER, 2021, p. 320). In modern times, particularly during the "New Culture" movement, there arose a view that filial piety was the foundation of feudal dictatorship and served as a destructive and oppressive personality trait tool that suppressed the freedom and independence of individuals (YAN; KRISTJÁNSSON, 2020, p. 112). This perspective was a powerful critique and denial of traditional filial piety, exposing its hypocrisy and cruelty (FAN; WANG, 2019, p. 535). It had an important role in promoting ideological emancipation in its time. However, some of the criticisms went too far and undermined the traditional Chinese concept of "filial piety," leading to a weakening of the family's moral values in modern China (FENG, 2020, p. 289). Therefore, this paper studied and analyzed the politicization in the development of filial piety in the pre-Qin period, and made a comprehensive discussion from Confucius and Mencius' perspective of "filial piety" thought. The influence of filial piety on "transferring filial piety to loyalty" and "The Classic of Filial Piety" after the complete politicization of filial piety was analyzed and discussed.

This paper tries to start with the filial piety thought of several representatives of pre-Qin Confucianism, sort out their filial piety thought, development and influence, and analyzes and discusses the role and significance of pre-Qin Confucian filial piety thought in dealing with the loss of contemporary filial piety culture.

1 CONFUCIUS' THOUGHT OF FILLIAL PIETY

1.1 THE THEORETICAL SOURCE OF CONFUCIUS' FILLIAL PIETY THOUGHT

Confucius is not the first person who introduces the concept of filial piety, which refers to "taking care of the old people for the family". Since the end of the primitive era, filial piety has been a unique sentiment (TSANG; NGUYEN, 2020, p. 215). According to Engels, the development of productive forces leads to the emergence of surplus products, and as a result, private ownership gradually arises. In China, the existence of a large surplus value in society played a significant role in the creation of private property rights, which were closely linked to inheritance based on blood relations.

This inheritance system was particularly important in early human societies that relied on agriculture and farming, where land was the primary means of production. As such, the concept of filial piety, which emphasized the importance of respecting one's ancestors and maintaining family ties, became deeply ingrained in Chinese culture. Confucius further elaborated on the importance of filial piety and incorporated it into his moral philosophy as a foundational principle for being a good person.

After the ancient period and the change of the three emperors, private ownership began to emerge and develop, followed by the formation of the hierarchy (PAN *et al.*, 2020, p. 116). While it is impossible to document directly the practice of filial piety during the Xia dynasty, it can be inferred that the concept is likely present based on its existence in other primitive societies and later descriptions of life during the Xia period. However, it is important to acknowledge that the specific nature and extent of filial piety during this time period remains unclear due to the lack of direct documentation. The fact that the Xia Hou clan supported different elderly officials in different places shows that the Xia dynasty already had the idea of "filial piety". The development of production, improvement of living conditions, ancestor worship, and the concept of old age all illustrate the existence of "filial piety" in the Xia dynasty. However, while the Xia Dynasty is an early state with a strong clan and tribal culture, the concept of filial piety is not clearly defined, and the development of filial piety during that era can be seen as an advancement of the primitive "filial piety" practices.

In the Western Zhou dynasty, filial piety had become an important part of morality (LI, 2020, p. 131). When King Wen of Zhou was the crown prince, he would ask his father at the door every day at noon and dusk how he was doing, and getting a positive answer from his father would make him feel good. King Wu also followed King Wen's example and took special care of his father. When King Wen was sick, King Wu would take care of him day and night (The ancient Chinese history book, *Zuo Zhuan*, records King Wen and King Wu's filial deeds, belonging to the Zhou dynasty, in their treatment of their fathers). Compared with the Xia Dynasty, agriculture in the Shang Dynasty developed considerably and reached a new height. A large number of bronze artifacts have been unearthed from the remains of the Shang dynasty, indicating that food production was abundant at that time. In addition, the Shang Dynasty paid special attention to the nature gods and ancestors' worship, and a large number of sacrificial vessels, tortoise nails, animal bones

and other artifacts have been excavated. Based on this, the social structure of the Shang dynasty was further developed. Although there were still remnants of clan society, the embryonic form of a slave society had been formed. The concept of filial piety in the Shang Dynasty was also greatly enhanced compared with that of the Xia Dynasty. First of all, funeral customs were already in place in the Shang Dynasty. *The Book of Documents* - Wu Yi records that Wu Ding was served by Xiao Yi for three years. Confucius also explained this point: "When a king dies, other officials should do their job and report to Taizai for the following three years." In addition, Xiao Ji, a famous politician of the Shang Dynasty, was known for his strong commitment to his parents. It is said that he often checked on his parents throughout the night to ensure their well-being. The following statement was recorded in the *Warring States Strategy*: "Those who are filial to their parents are the people of the world." It emphasizes the profound significance of filial piety in shaping one's moral character. This passage argues that those who embody filial piety are considered "people of the world" and possess a high level of virtue. It also highlights the unique emphasis on kinship of the Shang dynasty, especially in the area of throne succession. Unlike other Chinese dynasties, the Shang dynasty placed a high value on the role of the mother and established a system whereby the younger brother succeeded the older brother in the event of his death. This is further evidence of the importance of family ties and the importance of maternal influence in the cultural and political context of the Shang dynasty.

1.2 THE STATUS OF CONFUCIUS' THOUGHT ON FILIAL PIETY

The birth and development of filial piety culture had been through primitive society (refers to the early stages of human civilization, prior to the development of written language and recorded history) and the Xia, Shang and Western Zhou dynasties. It had changed considerably by Confucius' time (KIM; SILVERSTEIN, 2021, p. 64). Confucius was born during the late Spring and Autumn period (c. 476-221 BCE) and was descended from a family whose ancestors were from the Shang dynasty (c. 1600-1046 BCE). He was born in the state of Lu, Duke Dan's fiefdom, belonging to Zhou dynasty, where the rites of Zhou were valued. So, Confucius paid special attention to Shang and Zhou cultures. Coupled with the fact that Confucius was a good scholar, well-educated and in a good educational environment, he appreciated rites and music very much. He also attached great importance to the rites of Zhou and Yin. During the Spring and Autumn period, the power of Zhou

dynasty declined and was fragmented. During the Warring States period, a new class of landlords emerged among the major vassal states, replacing the traditional feudal lords (HAN *et al.*, 2020, p. 273). These landlords were wealthy landowners who controlled large estates and had significant economic and political power within their territories. They were often former officials or military leaders who had been granted large landholdings by the Zhou rulers in exchange for their loyalty and service. Unlike the traditional feudal lords, who owed their allegiance to the Zhou king, these new landlords were largely independent and enjoyed a great deal of autonomy within their territories. They were able to levy taxes, maintain their own armies and make decisions about how to administer their lands. This new class of landlords played an important role in the political and social changes of the Spring and Autumn period (c. 771-476 BCE), and their emergence marked a significant shift in the structure of Chinese society. During this period, the strict system of family laws and rituals that had developed during the Western Zhou period collapsed. Rituals and wars were no longer made by the emperor but came from the nobility, which made the rule of the state more turbulent. The general environment of turmoil and unrest also affected people's thinking and destroyed the ritual system, resulting in chaotic situations such as the son committing patricide and the subject committing regicide. Li Ke, who is a Dafu from the Jin Dynasty, assassinated the emperor of Jin; the prince Cai Jinghou killed his father, and the sons competed with each other for property, causing the father to starve to death (LI *et al.*, 2020, p. 734). Confucius was so ambitious that he drew on his predecessors' filial culture and combined it with the system of ritual and music to establish his doctrine of filial piety. Later, he traveled around, trying to save the world from danger with his views, and warning people not to forget to honor their parents. Confucius' concept of filial piety is of great significance in inheritance. Confucius' idea of filial piety was given a new spirit in the inheritance and improvement of the Zhou rites, making them more adaptable to the public, more easily accepted, more vital, and playing an important role in future inheritance. However, due to the limitations of the times, Confucius' filial piety did not make much of a splash at the time and was only regarded as a guideline by Confucian scholars.

Confucius is credited with creating the concept of Confucian filial piety, which has a significant influence on the development of Confucianism, during the Spring and Autumn and Warring States periods (c. 476-221 BCE), in China. This concept emphasizes the importance of showing respect and obedience to one's parents and ancestors, and has a lasting impact on the

cultural and social norms surrounding filial piety in Chinese society for many generations to come. During his lifetime, Confucius had more than 3,000 disciples to whom he passed on the culture of filial piety, and they further developed it (KIM, 2020, p. 35). Filial piety is promoted as a cultural value or virtue, rather than a belief or faith. However, it was during the Han Dynasty (206 BCE-220 CE) that the concept of “ruling the country by filial piety” became mainstream, specifically during the Huang-Lao political movement in the early Han dynasty. Through Confucius’ efforts and his descendants, filial piety eventually took its place as the mainstream ideology and remained unchanged regardless of dynastic changes. Moreover, each dynasty has added more content to it, giving it more substance. Confucius’ concept of filial piety emphasizes the moral obligation of respect and care for one’s parents and ancestors, regardless of social status. This concept reinforces the idea that there should be no distinction between the educated class and the common people in their moral obligations. While Confucianism did not directly promote modern notions of “equality” and “democracy,” its emphasis on moral principles and virtuous behavior contributed to the development of a more equitable and just society in Chinese history.

At the same time, the concept of combining filial piety with governance was also highly valued by the Han dynasty and respected by later generations. Confucius’ filial piety is a precious cultural treasure of China.

1.3 THE MAIN CONTENTS OF CONFUCIUS’ FILIAL THINKING

Confucius’ filial thinking is one of the fundamental tenets of Confucianism, which emphasizes the importance of treating one’s parents with respect and care. Filial piety is deeply ingrained in Chinese culture and has been passed down from generation to generation. Confucius viewed filial piety as the cornerstone of human morality and believed that it is the basis of all other virtues. According to Confucius, filial piety encompasses both “birth and nurturing” and “death rites”. “Birth and nurturing” refer to the things that parents and offspring must do during their lifetime, including nurturing, respect, criticism and mutual love. The most basic of these is filial piety, which is a dual requirement in both material and spiritual terms. Confucius rebuked those who “only raise but do not respect” and emphasized that the core of filial piety is “respect”. When filial piety lacks respect, it is like raising an animal, which is meaningless. Therefore, being good to parents includes both material

provision and respect for them. Material provision meets the parents' needs in terms of food, clothing, housing and transportation. Respect focuses on the spiritual, so that parents are free from spiritual worries. These two aspects are equally important, as only with material assurance can one be physically and emotionally healthy, and only with respect can one truly show filial piety.

Confucius believed that the most difficult thing in filial piety is to show mercy to parents. It is not only about taking care of parents' living. It is only a small matter of the youths' ability to serve the elders. To serve their parents with a kind attitude all the time requires sincere and firm filial piety, which is a kind of heartfelt respect and gratitude. Therefore, filial piety requires children to be polite, respectful and obedient toward their parents. It also requires children to always care for parents, understand their needs and not let them worry. When serving parents, one should greet and care for them at all times. When an elderly person is ill, it is best to "Not travel far while the parents are alive. If it is necessary to go far away, one must give a clear direction". Young people should take care of the sick elderly at all times to alleviate their parents' pain. Furthermore, Confucius believed that the funeral pain was caused by the parents' leaving. If it was not out of their own will, the funeral would be meaningless, just a form of pretentious performance. He emphasized that a person should be extremely sad at the funeral, and it would be difficult to sleep and eat. This is because filial piety is a natural expression from the heart. So when an important person dies, even good food and wine are like leftovers, the music is not beautiful anymore, and one feels uneasy when walking, sitting or sleeping.

In Confucius' time, the three-year wake was viewed as a necessary and important way to honor and show respect for the deceased. It was seen as a way to show that the child truly cared for their parents and was willing to sacrifice their own comfort and pleasure for the sake of honoring their parents' memory. The three-year wake was a period of mourning where the child would abstain from certain activities such as music, entertainment and fine clothing. Confucius emphasized the importance of genuine feeling the pain of losing a loved one during the three-year wake. He believed that filial piety should not be just a form of pretentious performance, but rather a genuine expression of love and respect from the heart. Today the three-year wake is not as widely practiced as it once was. However, the principles behind the three-year wake are still relevant and important. The idea of genuine feeling the pain of losing a loved one and showing respect and honor to their memory is still a crucial

aspect of filial piety. While the specifics of the three-year wake may not be practical or feasible in modern times, the underlying principles should still be upheld and respected. In modern times, this may mean finding alternative ways that are more appropriate and feasible to honor and remember loved ones.

In addition to respect and care, filial piety also includes loyalty and righteousness. In Confucius' view, committing and causing trouble are considered disloyalty, while true filial piety rarely commits and does not cause trouble. The loyalty and filial piety here are not indiscriminately obedient to authority or elders. For this, Confucius used "righteousness" to regulate the implementation of loyalty and filial piety, that is, if the words and actions of superiors or elders are incorrect, they should be stopped and not implemented. From this, it can be seen that "righteousness", as a moral standard of filial piety, goes beyond the ethical relationship between monarchs, subjects, and fathers and sons. Filial piety is not an unprincipled obedience, nor a one-way obligation towards elders and superiors, but a obedience to the highest values within one's own cognitive range. Loyalty and filial piety not only exist between monarchs and ministers, father and son, but also between officials and ordinary people. Confucius believed that officials should treat and solve problems related to the people seriously and responsibly, and serve as officials to benefit one party. As long as we do our best to do good deeds and practical things for the people, we can receive support and love, and society will become more united and stable.

2 MENCIUS' IDEA OF FILIAL PIETY

2.1 THE FORMATION AND STATUS OF MENCIUS' IDEOLOGY OF FILIAL PIETY

Mencius was the representative of Confucianism in the Spring and Autumn and Warring States periods, whose position in Confucianism was only under Confucius' one, and he was called the "Sage Junior" by later generations (CHEUNG *et al.*, 2020, p. 2403). Mencius was the successor of Confucianism, and he paid special attention to the interpretation of filial piety. In his work, there are more than twenty direct discourses on filial piety and more than fifty indirect applications, which shows Mencius' esteem for filial piety. Based on his predecessors' achievements in filial piety, Mencius improved and developed it, thus forming the idea of filial piety that met the requirements of the times.

Mencius, a prominent Chinese philosopher, was born in the State of Zou, which was located in close proximity to the State of Lu during the Eastern Zhou period (770-256 BCE). This era was marked by political instability, social unrest and frequent military conflicts among various vassal states in the region. Lu, as one of the most powerful and influential states during that time, was ruled by the prominent royal clan of Ji, which controlled significant territories and resources. Mencius' life and teachings were shaped by the turbulent historical context of his time, as well as his own experiences and observations of society and human nature (KANG, 2020, p. 7). Lu was one of the few states that still maintained the Zhou rites. Mencius' birthplace was influenced by the culture of Lu and Confucianism, which promoted such educational concepts as "filial piety" and "respect for the old and love for the young". Moreover, Mencius was a descendant of the Mengsun clan in the state of Lu, and his family naturally had to observe the ancient rites and music. In such a privileged environment, Mencius was naturally influenced by the Lu culture, and he also paid great attention to Confucius' ideas. Mencius' mother's strict teaching offered to him also established his status as an outstanding politician and thinker. His mother' legend teaching him has been widely spread, and there are legends about Mencius' mother moving three times, buying meat, baiting her son and breaking off the machine to teach her son in "Biographies of Exemplary Women" and "the Unauthorized Biography of Han Poem". Amid the chaotic times, Mencius had a good family and was taught by his mother, so he became firm and righteous, and this contributed to his profound understanding of moral education. Mencius also made great achievements in the core concept of Confucius' filial piety. Wars among countries made the world more turbulent. In such turmoil, people cannot even get enough to eat, and they cannot even guarantee their livelihood, so there was no Ren in people's mind. The concept of respecting the old and loving the young has disappeared, and unfilial behavior is becoming more common. Relatives often fought among themselves, often over money. Countless old people were freezing to death and starved to death in the streets. Mencius lamented the collapse of the sages' law and tried to govern the world by the "law of Yao and Shun and the law of filial piety". Mencius developed Confucius' idea of "filial piety" and combined his idea of "Ren" with his predecessors' one. Filial piety was what Confucius expected, and through it, he expected to build a rigorous family and harmonious society. Mencius organically blended "filial piety" with Confucius' "Ren". The Well Field System fell apart and was eventually overthrown as iron agricultural

tools gradually became common and productivity developed rapidly. The introduction of private ownership of land led to the rapid disintegration of the structure of the family system and contributed to a new society. There were different opinions about this transformation at the time. Mencius chose to accept it readily, both in terms of his political doctrine of the “king” and his understanding of the “Five Rites”, which showed the importance Mencius attached to the “family”. He believed that the foundation of the world was the state, the foundation of the state was the family, and the foundation of the family was the king. If one has filial piety, one will be loyal to the king. If one is filial and one’s family respects one’s elders, society will be well organized. This shows that Mencius values the elders’ significance to families. Mencius’ mother had the greatest influence on him, and she took a great effort to teach him. In return for her, Mencius held a great funeral service for his mother after her death. His disciple, Chon Yu, was suspicious of the event and asked Mencius if the coffin was made too extravagantly. Mencius explained, “In ancient times, coffins were inexhaustible, so we have a seven-foot coffin.” From emperors to commoners, building a coffin is not a way to make oneself look more comfortable, but more a sign of filial piety. It is not good if you cannot do it because of restrictions or money. There is no shortage of silver in the world, and it is left over from ancient times. He did this only because he did not want his mother’s body to be defiled so that he could do his duty as a son. Mencius believed that people should not be frugal in filial piety. The concept of “not taking the world for granted”, contained in Mencius’ filial piety, is not outdated, and the concept of being generous to one’s parents in money still serves as a good reference today. Mencius’ idea that “if everyone respects his relatives and elders, there will be peace in the world” is also very common nowadays. At present, family moral problems and conflicts between parents and children are also very prominent. The concept of filial piety, which has been in place for thousands of years, contradicts the rapid development of modern society. A society is made up of countless families, and if each individual were able to inherit and embody filial piety, it would greatly contribute to the creation of a harmonious and friendly society. By prioritizing respect and care for our parents, positive values and behaviors can be fostered that benefit not only our own families, but also our communities and society as a whole.

2.2 THE CONTENT OF MENCIUS' THOUGHT OF FILIAL PIETY

Mencius gave specific connotations to filial piety and unfilial piety, and his work defined the five major acts of unfilial piety in detail. First is being lazy, and not being filial and respectful. The second is addicted to gambling and disregards his parents. Third is greedy for money and stingy, caring only for his wife and children and not for his parents. Fourth is addicted to alcohol and sex, and doing harms to his parents. The fifth is being bold and taking risks with one's life (LEUNG, 2020, p. 40). The five major unfilial behaviors, such as laziness, gambling, alcoholism, greed for money, and aggressive, all start from their bad behaviors and point out that they affect their parents and lead to be unfilial. At the same time, the habit of gambling, alcoholism and reckless character to do whatever they want and behave recklessly outside are because they do not value the body given by their parents, which is also unfilial. Mencius advocated, "What is a great matter? It is a matter that he must do personally." Self-respect is incredibly important for personal well-being and should be prioritized. When it comes to serving one's parents, it is crucial to maintain one's chastity as a sign of respect and care for them, while also protecting one's own integrity. This is because a healthy body is essential for taking care of one's parents and living a fulfilling life. Otherwise, one will only let the parents worry. Mencius believed that a person who could keep his body might not necessarily be able to take care of his loved ones. But if a person cannot keep his chastity, then he must not be able to take care of his loved ones. The Five Unfilialities is the right plan for life. It means not obeying desires, not fighting with others and loving parents. This is a filial son's behavior. In this kind of life, each person has his faith, self-discipline, firmness and love for his dignity, and does not associate himself with evil people. Mencius' concept of "Ren government" was finally realized.

Regarding unfilial piety, Mencius said, first is putting parents in danger. Second, the family is poor but unwilling to seek official positions to earn a salary. The third is not to marry, not to have children and not to honor the ancestors. The above is a repeat of the five unfilial parts, but it is also new. If the family is poor and one does not go out to earn a living to provide for parents, it is similar to the laziness in the five unfilialities. Blindly flattering one's parents and not listening to advice that leads them into danger are also a kind of advice based on filial piety.

If philosophy is the age of thought and social science is the academic and theoretical expression of a specific era, then the great turning point faced

by philosophy and social science is really nothing more than the mission of the times. – It is the historical practice of the current era that enforces the task of thought and academy to our philosophy and social science. What does this turn mean in academic terms? It means that our philosophy and social sciences will get rid of its long apprenticeship and begin to acquire their “self-assertion”. In the book *On the Self-Assertion of Chinese Scholarship*, it tries to demonstrate that because of the “absolute right” of modernity at a certain stage, along with the development of Chinese modernization, our philosophy and social sciences in general have entered the state of apprenticeship to external scholarship. Such an apprenticeship is not only inevitable and necessary, but also fruitful and far-reaching - without the large-scale process of foreign learning initiated by this apprenticeship. Philosophy and social sciences in China today will be unthinkable. But the true maturity of any kind of learning means that, at certain stages, it gradually emerges from its apprenticeship and begins to acquire its own claim. However, only when the academic tolerance is sufficient and the autonomy is carried out. The developed and mature academic can be manifested as the self-disciplined and “self-empowered” academic.

3 THE RELATIONSHIP BETWEEN HEGEL’S PHILOSOPHICAL PRODUCTS AND THE CHINESE PHILOSOPHICAL SYSTEM

Because of the dominance of the ideology of modernity, a long period of academic apprenticeship and its dominant style of knowledge (intellectual knowledge), our philosophy and social sciences are largely limited to the mode of thinking of “external reflection”. This way of thinking never goes deep into the physical content of reality as social history, but is content only to apply general principles. If this mode of thought or knowledge is what is often called dogmatic, it is not difficult to recognize from it that scholarship limited to external reflection is both subjectivist (insofar as it does not have access to the thing itself) and formalistic (insofar as it has nothing to do with the substance). It is in his continuing critique of “reflective philosophy” that Hegel reveals external reflection as a modern form of sophistry, as a sick expression of the weak nature of Romanticism, and as a “layman” who merely knows external reflection. This reflection is the mode of modern knowledge in general: the knowledge of the understanding is confined to the abstract universals (the categories of the understanding, the laws of the understanding), and is applied to anything that is merely a miscellany (the reflection of the understanding, the formal reasoning). If Hegel’s speculative ideology irrefutably demonstrates

the subjectivist formalist nature of this knowledge, then the problem is to move beyond this knowledge into the realm of true objectivity. The whole *The Phenomenology of Mind*, and especially its long prologue, is in the first place to grasp the finitude of understanding, to identify it and thus to transcend it. According to this requirement, abstract universals and their operation of external reflection can no longer maintain their dominance, nor have any fundamental validity in true knowledge.

Let's get back to the original theme. Along with the turning of the times, the philosophy and social sciences in China today will also face their change of course. If this change means that our academic will get rid of the state of apprenticeship for a long time and begin to gain its own claim, then the significance of Hegel's philosophical legacy will become obvious. For it is only when our scholarship is able to penetrate into the social and historical reality that it can escape the abstract universality and the operation of its external reflection. Only when abstract universals and their external reflections are effectively overcome in the development of thought theory can our scholarship truly stand on its own ground and open its mature stage at the same time of gaining its self-assertion. This is not an easy task, but a process that must be experienced through hard exercise. It is only when the necessary elements of the process are brought together in a tortuous manner that the decisive turning point is "reached". As Hegel said when talking about the relationship between writer and reader, "We should be sure that truth has the nature of emerging on its own after the coming or maturity of time, and that it only appears after the coming of time, so that it never appears too early, and never meets the immature reader..."

CONCLUSIONS

In summary, filial piety has a long history in China, originating from primitive societies and evolving throughout the Xia, Shang and Zhou dynasties. Confucianism greatly contributed to its development, making it a traditional Chinese virtue. However, in modern times, there are challenges to promoting filial piety due to family conflicts and societal changes. To address these challenges, a new type of filial piety concept should be established and promoted through modern media to improve moral education and promote social stability and harmony.

FUNDINGS

The research is supported by Humanities and Social Sciences Research Project of Education Department of Jilin Province, Under the framework of regional cooperation of research on ways to promote Chinese in the world of Jilin Province faces Northeast Asian countries (No. JJKH20221254SK); Jilin Higher Education Association, A study of comprehensive ideological and political teaching strategies in English for teaching Chinese as a foreign language (No. JGJX2022D538).

WANG, X.; TIAN, X. Piedad filial: un estudio del pensamiento Confuciano de piedad filial. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 287-302, Out./Dez., 2023.

Resumen: como la moral más importante del pueblo chino, la piedad filial es una parte importante de la cultura tradicional china y ocupa una posición importante en la historia china. El concepto de piedad filial se originó en la dinastía pre - qin, se desarrolló en las dinastías Xia y Shang y prevaleció en la dinastía Zhou Occidental. Confucio primero propuso el concepto de “piedad filial” en el confucianismo. Combinó la “piedad filial” con la “benevolencia” y enumeró el contenido específico de la “piedad filial”. El pensamiento de piedad filial de Mencio también es una herencia del pensamiento de sus predecesores, que combina la piedad filial con ideas como la “teoría de la bondad sexual” y la “política del rey”. También propuso el estándar de “piedad filial”, que es un mayor desarrollo de la “piedad filial” en la dinastía pre - qin. Este artículo intenta comenzar con el pensamiento de piedad filial de algunos representantes del confucianismo pre - qin, analizar el contenido, el desarrollo y la influencia del pensamiento de piedad filial, y analizar el papel y la importancia de la “piedad filial” en la sociedad actual.

Palabras clave: Pensamiento de piedad filial. Confucianismo pre-qin. Piedad filial. Educación filial.

REFERENCES

CHEN, J. Confucian Ethics and Corporate Social Responsibility: An East Asian Perspective. **Business Ethics: A European Review**, v. 29, n. 3, p. 474-485, 2020.

CHEUNG, S. L.; BARE, H.; CUMMINGS, S. *et al.* Changing Shapes of Care: Expressions of Filial Piety among Second-generation Chinese in the Netherlands. **Journal of Family Issues**, v. 41, n. 12, p. 2400-2422, 2020.

FAN, R.; WANG, M. Family-Based Consent and Motivation for Cadaveric Organ Donation in China: An Ethical Exploration. **Journal of Medicine and Philosophy**, v. 44, n. 5, p. 534-553, 2019.

FENG, F. The Modern Examination of Confucian Filial Ethics. **Open Journal of Social Sciences**, v. 8, n. 12, p. 286-294, 2020.

GALLAGHER, A.; DUNN, M.; NIE, J. B. The Summit of a Moral Pilgrimage: Confucianism on Healthy Aging and Social Eldercare. **Nursing Ethics**, v. 28, n. 3, p. 316-326, 2021.

HAN, Y. H.; KIM, J. L.; NAM, Y. O. Korean Filial Piety, and the Fifth Commandment: Issues to Consider for Counseling Process. **Korean Journal of Christian Counseling**, v. 31, n. 2, p. 271-298, 2020.

KANG, J. Y. Simcheong's Death as a Symbol of Filial Piety and Mourning. **Journal of Pansori**, v. 50, p. 5-37, 2020.

KIM, J. H.; SILVERSTEIN, M. Are Filial Piety and Ethnic Community Engagement Associated with Psychological Wellbeing Among Older Chinese American Immigrants? A Cultural Resource Perspective. **Research on Aging**, v. 43, n. 2, p. 63-73, 2021.

KIM, S. H. Publicness in The Confucian Sense and The Scholar-Gentry Spirit. **Eco-ethica**, v. 8, p. 63-74, 2019.

KIM, S. Research Trends and Tasks on Perceptions of filial piety: Focused on Journal of Korean Hyo Studies. **Journal of Korean Hyo Studies**, v. 31, p. 29-45, 2020.

LEUNG, J. Perceived parental sacrifice, filial piety and hopelessness among Chinese adolescents: A cross-lagged panel study. **Journal of Adolescence**, v. 81, p. 39-51, 2020.

LI, R. Research on the Characteristics of Filial Piety Culture in the Sichuan Region of China. **International Journal of Social Science and Education Research**, v. 3, n. 2, p. 129-133, 2020.

LI, X.; SHI, Y.; ZHANG, F. *et al.* Status and Relationship of College Students' Filial Piety Belief and Meaning in Life. **Psychology of China**, v. 2, n. 8, p. 732-745, 2020.

PAN, Y.; CHEN, R.; YANG, D. The relationship between filial piety and caregiver burden among adult children: A systematic review and meta-analysis. **Geriatric Nursing**, v. 43, p. 113-123, 2022.

TSANG, G.; NGUYEN, H. Y. The Vietnamese Confucian Diplomatic Tradition and the Last Nguyn Precolonial Envoys' Textual Communication with Li Hongzhang. **Asian Studies**, v. 8, n. 2, p. 213-232, 2020.

YAN, H.; KRISTJÁNSSON, K. An Explorative Study of Virtues in Ethical Consumption from A Confucian Perspective in An Urban-Rural-Fringe in China. **Business Ethics and Leadership**, v. 4, n. 4, p. 105-122, 2020.

YAN, Y.; JIANG, H. The Influence of Confucian Culture on Chinese Personal Finance: A Perspective of Education. **Education and Finance Research**, v. 5, n. 2, p. 12-21, 2020.

Received: 16/02/2023

Accept: 01/04/2023

COMMENT ON “TEACHING WITH FILIAL PIETY: A STUDY OF FILIAL PIETY THOUGHT OF CONFUCIANISM”

*Jin Wang*¹

Reference of the commented article: WANG, Xueyin; TIAN, Xiaolei. Teaching with filial piety: a study of Confucianism’s filial piety thought. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 287-302, 2023.

In this paper, the author mainly explains filial piety from Confucius and Mencius’ perspective. As the main representatives of Confucianism, Confucius and Mencius have systematically and theoretically explained filial piety, and they can be said to be the soul figures who make filial piety into the Chinese people’s blood.

In the main text, the author first discusses the origin of filial piety. In fact, there is no conclusion in academic circles about when the thought of filial piety originated. Most Chinese scholars believe that the thought of filial piety originated from the ancestors’ emotional sustenance to the ancestors and gods in the clan period in order to survive under difficult conditions, and the purpose is to continue and prosper the family. Some scholars hold the view of reproductive worship. For example, Song Jinlan and others start from the perspective of textual exegesis and believe that the word “filial piety” from “son” indicates that it is related to fertility. When Wang Changkun summed up the predecessors’ views, he also profoundly revealed the complex

¹ College of Music, China West Normal University, Nanchong 637002 – China.  <https://orcid.org/0009-0001-4990-9448>. E-mail: wangjin18008171841@163.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p303>



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

relationship between filial piety thought and ancestor worship and genital one in the clan period. He said: “The ancients combined the concept of genital worship with the superstitious concept of the soul of the ancestors... thus came the concept of worshipping and filial piety to the ancestors.” Due to the lack of exact archaeological discoveries and factual written records, all the conclusions drawn by scholars are only speculations and imaginary approaches, but no factual results (CHEN; ZHANG, 2020, p. 105, 142).

Judging from the existing archaeological data, records of “filial piety” appeared in the Yin and Zhou dynasties. But at this time, “filial piety” cannot yet reflect the meaning of human relations. Ancestor worship in the Yin and Shang Dynasties was the core of religious life. Yin people believed that ancestors could pay homage to God directly, and became the main medium between God and the human world. Since the ancestors are the intermediary between the human world and the god one, they naturally become the masters of the human world, so that they can bring disasters and blessings. This is why the Yin people pay special attention to thick burials and have religious worship of their ancestors.

The Zhou Dynasty inherited the tradition of ancestor worship in the Yin and Shang Dynasties, and especially elevated the first monarch to a god. In this way, the king, who originally belonged to only one family, became the object of common filial piety by the Zhou people through a deified transformation. It can be seen that the concept of “filial piety”, in the Western Zhou Dynasty, is not at the level of ethical life, but at the level of political one. This is because the most important work of the newly acquired Zhou people is to consolidate the regime, and religion is the most powerful force that can rule the people’s hearts. Therefore, the Zhou people tried their best to promote King Wen’s virtues, and further sanctified him and King Wu, making them the focus of the whole nation’s cohesion and the symbol of political unity. In this operation, the concept of “filial piety” becomes the connection point between each individual and the divine idol. For example, in the *Book of Songs*, there are many records of King Wen and King Wu’s “filial piety” and “pursuit of filial piety”. Its purpose is to strengthen the connection between humans and gods, so as to promote national cohesion and political unity. Therefore, “filial piety” at this time can only be said to be between religion and ethics.

Filial piety, in the sense of ethical norms, was not fully highlighted until Confucius. Confucian sages, represented by Confucius, completed the transformation of filial piety from religion to philosophy during the Spring

and Autumn Period and the Warring States Period. Rites are an important aspect of Confucian ethics. Confucius once said: “If you don’t learn rites, you can’t get on in the world.” He attached great importance to the role of rites in the cultivation of personality, and also said: “Do not see anything contrary to rites, do not hear anything contrary to rites, do not speak anything contrary to rites, and do not touch anything contrary to rites”. He regards rites as a daily life. It is worth noting that Confucius valued rites, not the form of rites, but the inner spirit of rites. Therefore, he said: “What is the use of observing rites if one has no benevolence? What is the use of rites and music if one has no benevolence?”

Confucius used rites to standardize filial piety in order to prevent and restrain foolish and hypocritical filial piety without principles and restraint. Although this restraint and prevention may not achieve the desired effect due to the lack of strong implementation, it still embodies a humanistic rationality and humanitarian spirit that balances principles and flexibility, rationality and emotion. This kind of rationality is also reflected in other aspects. For example, Confucius attaches great importance to filial piety and etiquette, but what is practical is the most important thing. Ziyou asked about the number of funeral utensils, and Confucius replied: “It must be commensurate with the family’s financial resources.” He believed that the funeral equipment should be commensurate with his own financial resources, and there was no unified standard. When Zilu lamented that he could not be filial due to poverty and died for his parents, Confucius consoled him: “Even if it is simple food, as long as you make your parents happy, you will fulfill your filial piety; Even if the coffin is thin and simple, as long as you can do it, you can be ceremonialized.” He believes that if you show love and respect to your parents and do your best, even if you are “holding your hands and feet” and “without a coffin”, you will follow the rites. In a word, filial piety and unfilial piety do not lie in form, but in inner emotion. Matching one’s appearance with one’s appearance and acting according to one’s ability are also the contingency principles of Confucius’ filial piety.

Mencius inherited the inner spirit of filial piety from Confucius, took filial piety as the highest expression of virtue, and, at the same time, had a tendency to use filial piety to permeate all virtues. Mencius said: “The way of Yao and Shun is just filial piety.” Mencius advocated the value of filial piety in social governance. He advocated that those in power should take the lead in practising filial piety in order to educate the world, and believed that Shun’s

filial piety had played a good role in enlightening the example. Shun devoted himself to serving his parents to make his father Gusou happy, to make Gusou happy and influence the whole world, and to make Gusou happy and stabilize the world. This is called great filial piety. Shun's father, Gu Sou, was very unkind to Shun and even conspired several times with Shun's younger brother to kill Shun. Shun escaped disaster wisely, but he was still filial to his father and very friendly to his younger brother and was praised by people all over the world. Mencius admired Shun's "great filial piety" very much because Shun's filial piety made his father very happy. He sets an example for the world and lets people know how father and son get along so that the whole society will be stable. In Mencius' view, filial piety comes from a person's inner virtue, and a person's moral self-sufficiency can surpass all external things, thus revealing the infinite dignity of personality. In addition, Mencius especially emphasized the unity of filial piety and benevolence, righteousness, rites and music, that is, the awareness of all moral rationality behind filial piety. And through this, it penetrates everything and completes a moral personality world. It can be seen that Mencius raised the ideological status of filial piety to a whole new level. Xu Fuguan, a New Confucian scholar, believes that Mencius's thought will also cause some problems: Mencius' expansion of the value of filial piety will actually make many people only know about family and ignore society and the country. Mencius overemphasized filial piety. On the one hand, he advocated that this virtue emerges above all things. On the other hand, he used all other things as a means of filial piety and obliterated the objective and independent value of other things.

Although the traditional filial piety ethics has been passed down for thousands of years, some of its content does not fully conform to the modern social value concept, or it is not well integrated with the new era and is not suitable for the it. It is necessary to carry out reasonable selection and modern transformation on the basis of internal criticism. For example, the hierarchical system of "father guides the son" contained in the traditional filial piety ethics, the concept of absolute patriarchy and personal attachment undoubtedly runs counter to the modern consciousness of "independence", "freedom" and "equality", so it should be resolutely abandoned. For the one-sided emphasis on one-way moral obligations and the children's responsibilities, we take the essence and discard the dross, and carry forward the two-way ethical relationship of compassion, filial piety, love and respect, and integrate it with family ethics and two-way morality in modern society that advocates equality. In addition, the over-emphasis on moral rationality contained in the ethics

of filial piety should also be consistent with the emphasis on natural human relationships in modern society. Starting from the emotional point of view, it calls for emotional communication, equality, respect and effective interaction in the parent-child relationship, so as to achieve family harmony reasonably. In short, the inheritance, transformation and innovation of traditional filial piety ethics must be based on contemporary social practice and people's needs, and consciously and actively realize its self-renewal and modern transformation.

REFERENCES

CHEN, L. X.; ZHANG, L. The Origin of the Concept of Filial Piety and the Formation Time of Filial Piety Thought. **Jianghuai Tribune**, v. 302, n. 04, p. 105-111+142, 2020.

WANG, X.; TIAN, X. Teaching with filial piety: a study of Confucianism's filial piety thought. **Trans/Form/Ação: Unesp Journal of Philosophy**, v. 46, n. 4, p. 287-302, 2023.

Received: 12/07/2023

Approved: 16/07/2023

COMMENT ON “TEACHING WITH FILIAL PIETY: A STUDY OF FILIAL PIETY THOUGHT OF CONFUCIANISM”

Yuejia Wang¹

Commented Article reference: WANG, Xueyin; TIAN, Xiaolei. Teaching with Filial Piety: A Study of Filial Piety Thought of Confucianism. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 287-302, 2023.

The concept of “filial piety” (孝) is not unique to the Chinese nation but a social phenomenon shared by various cultures in a particular stage of development worldwide. However, regarding which country or ethnicity resembles the ancient Chinese ancestors, in terms of “revering filial piety” and “valuing filial piety,” it is unlikely to find another.

The fundamental meaning of “filial piety” in Chinese traditional culture has transformed a utilitarian prayer for blessings, associated with “respecting ancestors and venerating the ancestors”, to a humanitarian significance of “caring for parents and providing for the elderly” and “fostering affection among family members.” According to surviving classical texts, the character “孝” for “filial piety” first appeared in the “Book of Documents”, as seen in records such as “Make efforts to harness and drive the cattle, travel to distant places to engage in trade, and show filial piety by supporting and caring for your parents” (JI, 2007, p. 77). However, the Book of Documents records are not the origin of the character “孝” in traditional culture. The character “孝”

¹ School of Marxism, Qufu Normal University, Qufu 273100 – China.  <https://orcid.org/0009-0000-3593-8902>. E-mail: 17860710011@163.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p309>



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

was first seen in oracle bone inscriptions from the Yin Dynasty and bronze inscriptions from the Shang and Zhou Dynasties. According to scholars' research and analysis, the meaning of the character “孝” in oracle bone inscriptions and bronze inscriptions differs from the modern understanding of filial piety during one's lifetime, primarily referring to obedience and respect towards one's living parents. In the context of oracle bone and bronze inscriptions, filial piety refers to the reverence, worship and sacrificial rituals offered to deceased parents, ancestors, deities and even higher powers.

Wang e Tian (2023) point out that the flourishing period of filial piety can be traced back to the Western Zhou Dynasty, a widely accepted view among scholars. During the Western Zhou period, filial piety primarily revolved around the worship of ancestors and surpassed that of the Shang Dynasty. The Zhou people regarded King Wen as a heavenly deity. Initially, King Wen was a family's leader, but after being deified, he became a figure revered by the Zhou people collectively. The concept of filial piety, during this period, did not yet embody moral and ethical implications but had religious and political undertones. Confucius inherited the concept of filial piety from the Western Zhou Dynasty, but there were significant changes in its connotation, meaning and value.

During the Western Zhou Dynasty, “filial piety” had three main characteristics. Firstly, the primary objects of filial piety were deceased ancestors rather than living individuals. Secondly, filial piety, in the Western Zhou Dynasty, had distinct hierarchical features, with strict divisions and related ritual systems for the emperor's filial piety targets, feudal lords, high-ranking officials and scholars. Thirdly, religious worship practices mainly expressed filial piety in the Western Zhou Dynasty. Confucius had a different concept from the people of the Western Zhou Dynasty. He emphasized the universal sense of “filial piety” in terms of family ethics, which involved caring for and being kind to one's parents. In the *Analects*, in the “Advance” section, Confucius praised Min Ziqian, saying: “How admirable is this virtue of Min Ziqian! No one is indifferent to the way of his parents and brothers.” Confucius praised Min Ziqian's filial piety because of his exceptional devotion to caring for his parents. From the perspective of the development of filial piety culture, Confucius can be regarded as the innovator, who emphasized the inclusion of living parents as objects of “filial piety” and significantly transformed and developed the concept of filial piety inherited from the Western Zhou Dynasty.

Furthermore, Confucius proposed that “filial piety is the foundation of benevolence.” Based on existing research findings, “benevolence” under Confucius is the highest category of his ethical and moral doctrine. Confucius spent his entire life advocating and persuading rulers to adopt his concept of “benevolence” to realize a well-governed world. In the ideological context of Confucianism, virtuous emotions serve as the source of morality. Among the many emotions, the innate natural love between parents and children and the affection between siblings are the origin of all virtuous emotions. “A son’s love for his father, a younger brother’s love for his elder brother, all arise naturally from blood relations. These genuine emotions give rise to true sentiments, and these true sentiments are expressed as ‘filial piety’ and ‘brotherly respect.’” Thus, in the *Analects*, in the section “The Duke of Tai Bo”, it states: “The Master said, ‘When a noble person is sincere in their relations with family, the people thrive in benevolence.’” Confucius’ disciple Youzi understood this principle well and further summarized his teacher’s thoughts: “The superior man seeks to establish the root; being rooted, true principles grow. Filial piety and brotherly respect—these are the root of benevolence!” In other words, superior individuals should focus on cultivating themselves and nurturing their character, starting from the fundamental aspects of filial piety towards parents and brotherly love. These form the foundation of being a good man.

Confucius also emphasized the important concept of respecting parents. If animalistic instincts merely drove the support and care for parents, then “filial piety” would no longer belong to the realm of human conduct. Many believe that providing parents with financial backing fulfills their obligation of filial piety, but according to Confucius, more is needed. Filial piety not only involves providing food and sustenance to parents, but also encompasses respecting and honoring them, hence the concept of “respecting parents”. There are three situations regarding respecting parents: when parents are superior to their children, it is only natural for the younger generation to show reverence; if parents and children are on equal footing, they should understand and respect each other; if parents are considered inferior to their children, showing respect can bring out the goodness in people and influence their parents positively. The latter two situations require even greater acts of respect, especially in modern times when younger generations seem to have an absolute advantage in rapidly changing societal dynamics. Respecting the elderly holds even greater significance under such circumstances.

This also indicates that Confucius had high expectations for “filial piety”. It has transitioned from external social norms to internal psychological pursuits. However, Confucius emphasized the importance of sincerity and conscious moral agency from within the individual. Filial piety is not only about managing the relationship between children and their parents, but it is a lifelong endeavor that individuals must carefully cultivate. Its significance surpasses individual willpower.

Mencius, another important philosopher of Confucianism, who lived during the Warring States period and was revered as the Confucian master second only to Confucius, further developed Confucius’ ideas on filial piety. Mencius believed that filial piety is based on great love, primarily emphasizing benevolent ethics and the pursuit of righteousness. “Those who serve as subjects should embrace benevolence and righteousness in serving their rulers, children should embrace benevolence and righteousness in serving their fathers, and younger siblings should embrace benevolence and righteousness in serving their elder siblings. However, one has never possessed such virtues without being a king” (JIAO, 1986, p. 38). Mencius advocated for benevolence and righteousness, highlighting that great love is the foundation of fulfilling filial piety. Furthermore, Mencius emphasized funeral rituals and stressed that children should observe a three-year mourning period when parents pass away. He believed that conducting funeral rites was an act of filial piety and emphasized the children’s responsibility to arrange a proper burial for their deceased parents. Only by doing so can one fulfill filial piety to the fullest and repay the kindness of parents’ nurturing.

The philosopher Xunzi’s concept of filial piety differs significantly from that of Mencius during the late Warring States period. Xunzi believed that funeral rituals were intended to adorn the deceased with the trappings of the living, symbolizing the continuity from life to death. He stated: “In mourning, we adorn the beginning of life; in funeral rites, we adorn the end. When the beginning and the end are complete, the filial duties of a virtuous child are fulfilled, and the path of the sage is perfected.” He argued that elaborate external forms of ancestral worship were unnecessary, and true sincerity and heartfelt reverence were the most important. Fulfilling filial piety during the parents’ lifetime was sufficient. Xunzi advocated a filial piety concept rooted in ritual and righteousness, primarily addressing the ethical and legal aspects of the time to maintain social stability from a governance perspective rather than emphasizing the foundation of human relationships.

Wang e Tian (2023) also specifically mentioned the May Fourth Movement (1915-1923) in the article, during which filial piety was criticized. China was in a semi-colonial and semi-feudal social state at that time, and foreign cultures influenced indigenous culture. Some progressive intellectuals, driven by the desire for national salvation, comprehensively rejected traditional Chinese filial piety. Chen Duxiu, in particular, criticized the fusion of loyalty and filial piety, arguing that filial piety suppressed the individuals' freedom and their independent personalities. After the establishment of the People's Republic of China, people who had experienced revolutionary fervor began to engage in rational reflection, reexamining the rationality and value of filial piety within the context of the new China. It was determined that filial piety should be based on equality, mutual respect and care. After the reform and opening-up period, there has been continuous development in the social economy, and people's living conditions have been increasingly changing. Therefore, it is important to contemplate how filial piety should establish itself in the new era and how to promote its better development. These are the questions that people should pay attention to.

REFERENCES

- Ji, Yun, Ed. **The Book of History**. Shanghai: Thread-Binding Books Publishing House, 2007.
- JIAO, Xun. **The Words of Mencius**. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 1986.
- WANG, Xueyin; TIAN, Xiaolei. Teaching with Filial Piety: A Study of Filial Piety Thought of Confucianism. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 287-302, 2023.

Received: 08/08/2023

Approved: 11/08/2023

CULTURAL THOUGHT AND PHILOSOPHICAL ELEMENTS OF SINGING AND DANCING IN INDIAN FILMS

Yue Yang¹

Ensi Zhang²

Abstract: Art is the embodiment of national culture and spirit. Singing and dancing are one of the earliest and richest forms of human art. It is not only the product of experience and emotional experience but also the transcendence of vulgar daily life. As the most distinctive feature of modern Indian films, the art of singing and dancing inherits the traditional Indian aesthetic ideas and religious philosophy in the modern audio-visual environment can be found. It maintains a distinctive national impression in the tide of internationalization. This kind of art form is of great significance to the exploration of the nationality of Chinese singing and dancing art.

Keywords: Indian film. Singing and dancing. Classical aesthetics. Religious philosophy.

INTRODUCTION

Different nationalities have different social forms and traditional habits, and their ideology and culture must have unique characteristics. Film art also has a national character. The national expression of films, such as national songs and dances, and national customs, reflects the aesthetic thought and cultural psychological construction of the nation. An analysis from a philosophical perspective can reveal the internal structure of these nations (KARABULUT, 2018, p. 84-94). Indian song and dance film is a wonderful

¹ Dance Academy, Sichuan Normal University Chengdu 610101 – China.  <https://orcid.org/0009-0003-2524-2719>. Email: yueyangsnu@outlook.com.

² Dance Academy, Sichuan Normal University, Chengdu, 610101 – China.  <https://orcid.org/0009-0001-3136-0100>. Email: 20030091@sicnu.edu.cn.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p315>



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

work in the history of modern film. In the tide of cultural globalization, it has achieved the harmonious unity of nationalization and internationalization, which is very difficult. The song and dance scenes interspersed in the film plot left a deep impression on audiences around the world. It can be said that singing and dancing are symbols of Indian films.

Peoplehood is the most distinctive feature of Indian films, which is mainly reflected in the song and dance fragments in the films. Singing and dancing can be said to be the symbol and soul of Indian films. Even though other countries also have films with song and dance elements, when it comes to song and dance films, the first thing that international audiences think of is Indian films. An overview of thousands of films of India every year shows all of which have elements of singing and dancing. Indian song and dance have become the Indian people's cultural tradition, and they are also an emotional symbol that unifies the country with diverse cultures and local languages. From ancient temples and shrines to today's streets, Indian songs and dances have become popular. They are famous for their mysterious and popular, seductive but not vulgar aesthetic style.

When it comes to Indian movies, Indian people's passionate dance moves appear in people's minds, bringing a sense of joy. Some scholars have studied Indian song and dance films, such as Gehlawat, Dudrah and others, on the historical analysis of the evolution of song and dance in Indian films. Kumar and Kishore have digitally classified dance movements in films (GEHLAWAT, 2017, p. 103-108; KUMAR, 2017, p. 22; KISHORE, 2018, p. 1-10). There are many art evaluations from the perspective of film art creation, but few investigations from the perspective of philosophy (NERESON, 2021, p. 49-66). The song and dance scenes in the film contain profound cultural and ideological connotations. From the Indian people's songs and dances, their lives can be observed.

1 THE AESTHETIC CONTENT OF SONG AND DANCE IN MODERN INDIAN FILMS

1.1 THE BEAUTY OF HARMONIOUS FORM

Modern Indian film has inherited and transformed the tradition of singing and dancing, which makes it meet the international trend to the maximum extent on the basis of retaining the tradition. The content of songs and dances in traditional Indian films usually accounts for a large proportion.

A large number of songs and dances make the duration of the film often as long as three hours. Even the most beautiful songs and dances may kill the patience of the audience. For example, the duration of *Caravan* in 1971 was 170 minutes, in which a large section of untimely song and dance clips diluted the original tense plot nodes (KILIÇ, 2022, p. 264-270; EVREN, 2019, p. 121-125). It makes the song and dance no longer closely linked with the plot. The audience's patience and expectation of the plot are inevitably weakened. The continuous story is cut off by cheerful singing and dancing, which is not consistent with the taste of international audiences in other cultural backgrounds.

The possible reason for the appearance of such “dancing for dancing” plot is, on the one hand, Indian people's love for dance art; on the other hand, in the early stage of the development of Indian film, the film industry is still immature, so film producers tend to increase the time of singing and dancing to shoot relatively simple singing and dancing scenes to reduce film production costs and increase profits.

Therefore, the later Indian films reduced the length of singing and dancing and improved the quality, and also deleted the meaningless singing and dancing content of “dancing for the sake of dancing” that was separated from the film plot. The song and dance are inserted into the appropriate story node to make it cooperate with the story content, so that the song and dance can perform the inheritance, transformation and narration while showing the personal character and emotional changes of the role. This form of film singing and dancing is in line with the viewing habits of international audiences without losing cultural identity.

The visual presentation of songs and dances has also undergone a process of transformation. The Indian people's adherence to local music is beyond the understanding of other countries that pursue western world pop music crazily. Among them, the fanatical religious emotion is the most important factor. The lyrics of the music of Indian song and dance movies are still mainly in Hindi or other local languages, and the tune is generally still the formation of local music, without breaking away from the traditional framework. However, pop music elements that conform to the international aesthetic psychology and the orientation of the emerging domestic class are also included, so that the local national music will have a new vitality on the world screen. Its unique musical appeal and aesthetic value have brought a full aural feast to audiences all over the world (DANDEKAR, 2021, p. 5579-5590; EDOHO-EKET, 2019, p.

340-360). In this way, even if the length of song and dance in Indian film is reduced, the artistry is improved. The international soundtrack provides more sympathetic elements for audiences with different cultural backgrounds. This balance of nationality and internationality can also be seen in the dance choreography.

The interpretation method of modern dance is just right in the integration of Indian film singing and dancing scenes. The design of dance movements, while retaining the national flavor, also takes into account the way of film shots conversion and post editing so that they can cooperate with each other. In the movie *3 Idiots*, when the hero and heroine get back together, they immediately dance happily. The slightly funny dance action is obviously to echo the absurd and humorous emotional tone of the film. The constantly changing dance background presented by the editing technology shows the hero and the heroine's joyful psychology and the illusion of a better life in the future. These song and dance balance the aesthetic feeling and narrative function as much as possible.

It can be seen that the answer to the question of nationalization or internationalization is to keep the balance between the two in order to achieve a harmony between national identity and world aesthetic psychology. The universal value and emotional experience in the local society are presented on the screen in a relatively international way of expression. Even audiences with different cultural backgrounds can feel the simple national emotion through the story expression method with low threshold, so as to widely produce aesthetic identity across the barriers of space and culture. This way of taking the national culture as the basis and modernization and internationalization as the means has made Indian films form a special artistic charm and a new aesthetic paradigm, which has been recognized worldwide.

1.2 CLASSICAL AESTHETICS IN MODERN AUDIOVISUAL CONTEXT

Indian classical aesthetics pursues “taste”, namely, the so-called “emotional taste” and “rhythmic taste”, which is a harmonious aesthetic feeling (KUMARI, 2019, p. 39-43). Indians believe that pain and happiness are integrated in the immersion of beauty, and enjoy equal pleasure in self-control and kindness. Love is full of the gap between existence and nonexistence, and things are eternal in every moment. The beauty of harmony and perfection

is an Indian people's important aesthetic principle, which reflects a kind of aesthetic and romantic sentiment in the song and dance movies.

India has been discussing the beauty of singing and dancing for a long time, with a large number of aesthetic works. One of the most famous works is *Natya Astra*, which is said to be written by the Brahta Immortals. It contains the interpretation of Indian dance, and also covers many art categories, including music, grammar, painting, rhetoric, performance and other art forms. It is a comprehensive literary theory book on Indian art (ASSCHE, 2022, p. 92-111; CHUA, 2018, p. 354-377, HARRIS, 2022, p. 70-91). Its main aesthetic thoughts are "taste" and "emotion". It believes that dance is composed of eight tastes (emotions), namely, eroticism, terror, comic, violent, compassionate, heroic, disgusted and strange. Taste comes from feeling, and feeling produces taste. The two are interdependent: one is perception, the other is narration. It can be seen that Indian dance is not a simple dance. It is not even a thin and simple body movement. It has a strong life emotion behind it. Therefore, when Indian directors combine film with song and dance elements, they pay great attention to whether the combination among characters, song and dance is harmonious. They combined the characters' "passion" with singing and dancing in the film. For example, the film *Ashoka the Great* deals with Ashoka's love fantasy, which implies Ashoka's lust and desire for a princess through passionate dance and ambiguous physical contact. Combined with exquisite pictures, it presents a good show for the audience in an atmosphere of implicit, bold, warm, pure and erotic. This way of combining the characters' desire with singing and dancing also gives consideration to narrative and aesthetic feeling, and visually describes the characters' hidden psychology through beautiful dance.

Because Indian films are inevitably subject to the censorship of the government during their development, filmmakers have to find a new way to express the characters' lust. As one of the eight tastes, lust is Vishnu's embodiment and symbol in Hinduism, and dance is Shiva's creation. People have a simple worship and love for dance and lust. Believers in society are in the contradiction between human desire instinct and devotion to gods. On the one hand, they regard lust as Vishnu God's blessing to mankind, and on the other hand, they have to suppress their desire under the control of the government. Releasing and expressing desire in appropriate ways are exactly what the art represented by singing and dancing can do. Therefore, Indian film directors skillfully express the characters' desire through song and

dance scenes, so the song and dance in the film are particularly emotional and tasteful, and human desire and divinity are unified in the dance.

India, with a long history of ancient civilization, has a deep foundation of classical art and profound aesthetic concepts. The Indian people have a deep-rooted aesthetic psychology in poetry, painting, music, dance and sculpture. Influenced by this, the modern Indian song and dance film has a distinctive classical artistic charm. Through the integration of dance, music, scene art and other art forms, the film narrative has a unique aesthetic sense. Indian song and dance films focus on classical aesthetic feelings, and can keep pace with the times, using modern audio-visual language to narrate and convey feelings. That is to say, through the integration of multiple elements, such as camera movement, picture, sound, editing technology and lens language, film creation is carried out with the core of showing stories, shaping characters and expressing ideas. The new expression of classical aesthetic ideas is carried out in the modern audio-visual context.

2 INDIAN SONG AND DANCE WITH GODS

Film dance is a commercial dance of one of the four major Indian dances. The other three ones are classical dance, folk dance and modern dance. Under its popular and modern surface, its internal thought is still like its other sisters, bathed in Shiva's divine light. In other words, Indian dance is not only a reflection of the Indian people's way of existence, but it is also a "ritual" of worship.

2.1 DEVIATION FROM AND ADHERENCE TO RELIGION

The essence of dance from the aesthetic perspective is purely formal. Watching a song and dance show can bring spiritual satisfaction but not physical satiety. As a form of dance, it not only represents Indian culture, but also takes worship of God as its spiritual core. The original dance was an activity of offering sacrifices to the gods. The dancers served gods, and they inspired the gods by dancing. Dancing in God's name is the fundamental attribute of Indian dance, which also marks the maturity of its internal system, so that it is difficult to be fully assimilated by foreign literature and art (LAI, 2021, p. 114-115). Although in order to maintain the sanctity of pure dance, the government stipulated that film singing and dancing should not be

in God's name. This attempt to eliminate religious elements in commercial dance is a deviation from religion. But in fact, film singing and dancing, as a cultural form, are difficult to completely remove their intertwined religious elements. Because religious life has become a part of the Indian people's life. Dance, as an art, is a reflection of people's way of existence.

India has been a religious country since ancient times. During its most prosperous historical period, there were several mature religions with sophisticated doctrines, such as Vedas, Buddhism, Hinduism, etc. Foreign Christianity and Islam also took root here. Religion has become an important part of the Indian people's life, and the worship of religion has become a tradition. It has been integrated into the local people's blood, so that Indian culture has always been shrouded in the glory of religion, with theological color (FELDHAUS, 2019, p. 465-468). Hinduism dominates in India, which embodies Indian culture and influences the Indian people's aesthetic thoughts. The Indian people regard religion as the experience of the heart and soul. The emotional experience of a religion is not a fantasy, nor can it be defined by reason, but a spiritual force and belief in life. For them, religion is not only about the theory of God, but also about the perception of reality and life. In Hinduism, God is all inclusive and has infinite transcendental existence. Brahma, Shiva and Vishnu's worship and the worship of nature are deep-rooted group beliefs of India. The legends about gods, customs and activities of offering sacrifices to gods are still an important part of people's lives, and have greatly affected the aesthetic orientation of Indian films.

Different from Christians who seek to enter heaven after death through the atonement of gods, Indians believe that they can obtain knowledge about God through rational forces such as spirit rather than logical thinking. From this point of view, religion is the spiritual experience of looking up to God, so they believe that the method of spiritual perception based on feeling is better than rational logical argument. The rational logic under scientism will be replaced with the evolution of scientific theory, and the value of wisdom obtained through spiritual intuition is eternal. Therefore, nearly all kinds of religious in India show a kind of emphasis on spirit, intuition and spiritual power.

This emphasis on the transcendental spirit of Hinduism also shows that they are more pursuing the truth connotation hidden under the realistic appearance than the superficial things. This means that, as long as a religion has the similarity of the ideological core, it may be included and absorbed

by Hinduism, which makes Hinduism have some characteristics of other religions. Hinduism believes that the reason why religions differ from each other in essence is not the religious purpose, but the ideological core and religious pursuit. As long as one has the specific expression of the content of eternal truth, Hinduism will embrace it.

Therefore, the teachings of Hinduism are diverse, but the spiritual efforts and religious belief in God in the teachings are unified. This unity is not invariable, but changes according to the change of believers' belief needs in different historical periods, and reflects the constant spiritual pursuit in the development and change. This spirit of inclusiveness makes Hinduism have a certain universality, which is an important reason why Hinduism has never been lost and has become the mainstream religion in India. This divine and inclusive religious spirit is many Indian people's source of spiritual strength and the main atmosphere of cultural activities in India. People not only revere temples and other religious places, but also feel joy and comfort from those places.

During the religious festival, people gather to relax in the solemn and joyful atmosphere and the divine magnetic atmosphere. They rejoice in removing the dust from their hearts. For film art, the creators discuss religious topics and reflect religious experience. Even the films like *Peekay*, which seem to deviate from religion and criticize radical religious behaviors, do not completely deny religion, but hope to inspire people's thinking about the correct way of believing in God. The religious culture and spirit permeate Indian people's life and spirit and are an important source of their spiritual strength. The attempt at harmony and unity of Hinduism in different historical periods and its inclusive spirit in dynamic evolution play a guiding role in Indian film and dance art.

2.2 THE OUTLOOK ON LIFE OF “THE UNITY OF BRAHMAN AND HUMAN, THE UNITY OF SOUL AND FLESH”

Influenced by the religious atmosphere, the Indian people's mode of thinking has a certain religious character. This religious nature, as a deep-rooted group belief, has an invisible impact on people's outlook on life, as well as their aesthetic orientation and film creation based on it. In addition to worshipping the deities that represent the basic spirit, Hindus also believe that natural things also have divine nature and spiritual light, thus giving birth to

their worship. This pantheistic thought that all things are animistic gives birth to the view that all things are sentient. “Emotion” is the human beings’ life cycle and emotional experience. This view of life integration of human and nature is shown as “emotional synchronization” in aesthetic psychology, that is, people and nature have the same emotion and can achieve mutual connection and communication in emotion. Therefore, man and nature should live in harmony. In other words, the eternal truth represented by God is contained in all things in the world. It also involves “eternity”, that is, it believes that what dominates the nature is an eternal spiritual entity, which is the “Brahman” in Upanishads. It is considered to be the noumenon of the universe and the source of life, and concepts such as “nihility”, “phenomenon” and “essence” are governed by “Brahman”. “Brahma” appears in all things in the world, so all things in the world have Brahma nature (GERMEIN, 2019, p. 1-12).

“Brahman” has something in common with the “Qi” in China, which flows between heaven and earth. They are invisible, colorless and unpredictable. As the “rules” of world operation, they determine the world and exist in all things. “Brahman” is an infinite and eternal existence, but everything has a limited existence, and life and death are normal. The infinite Brahman appears in the finite universe. This combination of infinity and finity constitutes the ontology of Indian philosophy and the epistemology based on it, which transcends representation and reaches to essence. The phenomena of things, including forms and appearances, are limited and constantly changing, but their internal “Brahma” stipulates their unchanging nature. Through this form, one can perceive and realize the eternal nature of the inner, reach infinity through finiteness, and discover the eternal truth contained therein. In this process, one needs to act on things with pure mind and intuition, and realize the existence of “Brahman”. One should understand the eternal truth of the universe with their own individual spirit, and reach the realm of the unity of “Brahman” and “human”.

The concept of “the unity of soul and flesh” in Indian philosophy of life is derived from the infinite “Brahman” in the finite and the thought of pursuing the “unity of Brahman and human” in the finite. The unity of soul and flesh is based on the dualistic separation of soul and flesh, that is, all things are the dualistic unity of material and spirit. Human beings are governed by the dualism of body and spirit. The philosophy of “the unity of soul and flesh” means that, on the basis of emphasizing real life, one should pay more

attention to the spiritual pursuit of secular transcendence. Spiritual satiety is a better ideal of life.

It can be seen that Indian society should not be regarded as a society of gods only, nor as a society of pure carnal desire. The Indians' life is a process of achieving an ideal life through the perception and awareness of real social life. Indian culture is a culture that pursues both material life and spiritual life. Under the guidance of this "spiritual and physical dualism" philosophy of life, Indians, while experiencing real life and enjoying themselves through the real world, try to transcend the mediocrity of daily life and gain peace and relief from their spiritual and perception of the world. This outlook on life has an impact not only on the Indians' real life, but also on their artistic aesthetics and artistic creation. The pursuit of the dual beauty of soul and flesh in singing and dancing film is embodied in the pursuit of approaching "infinity" through the beauty of finite, understanding its internal "Brahman" through the beauty of reality, and obtaining eternal joy through temporary happiness. So, the scene of singing and dancing films is always beautiful, with romantic fantasy and aestheticism tendency. People perceive God's knowledge in dance.

3 SEEKING "SELF": REFLECTIONS ON THE PEOPLEHOOD OF SINGING AND DANCING IN MODERN INDIAN FILMS

Singing and dancing are an integral part of Indian life, showing their attitude towards life and becoming an external symbol of their national character and culture. Therefore, Indian film has established the necessary status of singing and dancing from the beginning. Although the film song and dance are a modern dance, and the characters in the film do not always dance Indian classical dance. The profound influence of classical dance is undeniable. In the film *Devdas*, Chandramukhi is still one of the most popular performances of the audience, who wears a large number of beautiful necklaces, bracelets and nose rings and dances classical dance steps. Even though Indian film has made international transformation of film art through learning from the western world and has been recognized internationally, its internal peoplehood is still shining and has not been obliterated.

The transformation path of Indian film song and dance, which combines internationalization and nationalization, has enlightening significance for the modern development of Chinese dance art. While achieving modernization

and internationalization in form and lowering the threshold of appreciation, it is necessary to firmly maintain the inherent national nature of dance art. Chinese dance needs to understand that the expression of aesthetic thoughts and philosophy of life are the eternal essence of the ever-changing form of dance art.

There are only two essential problems in the art of singing and dancing: “What to express?” And “How to express?” The former is the connotation of dance, while the latter is the form of dance. The key that Indian songs and dances can still have such a deep national character under the impact of global culture is that they have made clear what they want to “express” through their undifferentiated adherence to religious culture. For example, the six classical dance schools in India, such as Borado and Katakali, and various modern folk dance schools, have flourished together, but they are all under the influence of religious culture. For Indians, the world was born in the Brahma’s dance steps and died in Shiva’s “tandav”, and the world unfolded in the God’s dance. Therefore, whether it is a temple or a modern square, whether it is a theater stage or a village street, people dance under the God’s gaze.

Ideology is the bottom composition of religious belief and the origin of pure spiritual art. Dance is not only a dynamic expression of human body, but also a spiritual activity to express aesthetic ideas and culture. The original dance art is the worship of nature and the reflection of human existence and life. The dance in the pure spiritual category is the embodiment of thought, representing the reflection of the people’s existence and life who are aware of it. Hegel said that art needs man’s conscious consciousness, that is, man is aware of what his own existence is, what makes him and what the world is. This demand for spiritual freedom is the essential origin of art. This metaphysical spiritual activity and conscious reflection of the existing way are the text resources of art.

As an ancient civilization, China has a vast number of text resources. Primitive worship and totem worship, Taoist mythology system, shaman wizard legend, Confucianism, Buddhism, Taoism and folk Mazu culture are all traditional resources of Chinese art (MIGUEL, 2022, p. 93-107). They should be tireless in providing inspiration and spiritual connotation for music, dance and other arts, but the storm of the times and people’s frivolous mentality make them unable to be effectively used. The praying dances of mountain gods and the martial dances in *The Songs of Chu* eventually became legends in the history books, and no one reproduced them. Only the tradition

of using dance to promote virtue and kabuki survived (SWAMY, 2019, p. 719-738). But the new dance movement in the last century broke this tradition and made dance a serious art of realism. In the 1950s, the romantic fantasy that the classical dance was about to recover from the traditional resources came to an end after ten years of turbulence. After the reform and opening up, these traditional text resources are trying to flourish, but they have caught up with the world cultural shock and post-modernism wave under globalization (JRUBIÉS, 2021, p. 499-536).

Socrates said, “Know yourself.” To know oneself, one needs to know who he is? Where does he come from? Where is “he”? The dove of peace, in the dance drama “*Dove of Peace*, dances lightly, but where does it fly from and to? To Chile or Paris, France? When we don’t know who we are and where we come from, art has no “self” and no foundation. Therefore, it is necessary for us to review history, ask about the peoplehood that is covered by reason and utilitarianism, pick up the fragments of artistic texts and put them together to write a new chapter. This process is not only a reproduction of the classical form, but also a process of searching for oneself and the feelings and souls of the Chinese nation since ancient times.

CONCLUSION

National singing and dancing are the reason why Indian films are Indian films. Their singing and dancing performances in the modern audiovisual context of films have classical Indian aesthetic ideas and contain valuable Indian culture and philosophy. The analysis of Indian singing and dancing art is an insight into Indian national life. The song and dance fragments in the film reflect the beauty of harmonious form. Their emotion and taste convey the harmonious and perfect aesthetic concept and religious pursuit of Indian culture. The international transformation of singing and dancing in Indian films has not only retained national characteristics but also gained international aesthetic recognition, creating a new aesthetic style in the global scope. This is enlightening to the exploration of artistic nationality represented by dancing in China, that is, to understand and find the national spirit in the tracing of historical text resources.

YANG, Y.; ZHANG, E. Pensamiento cultural y elementos filosóficos del canto y la danza en las películas indias. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 315-328, Out./Dez., 2023.

Resumen: el arte es la encarnación de la cultura y el espíritu nacional. El canto y el baile son una de las formas más antiguas y ricas del arte humano. No es sólo el producto de la experiencia y la experiencia emocional, sino también la trascendencia de la vida cotidiana vulgar. Como la característica más distinta de las películas modernas de la India, el arte de cantar y bailar hereda las ideas estéticas tradicionales de la India y la filosofía religiosa en el entorno audiovisual moderno se puede encontrar. Mantiene una impresión nacional distintiva en la marea de la internacionalización. Este tipo de arte es de gran importancia para la exploración de la nacionalidad del arte chino de canto y danza.

Palabras clave: Cine de India; Cantar y bailar; La estética clásica; Filosofía religiosa.

REFERENCES

ASSCHE, A. V.; COLOURED, S. Moya Michael's Prowess in the Face of Fetishization in European Dance. *Dance Research Journal*, v. 54, n. 1, p. 92-111, 2022.

CHUA, J. The Process of Institutionalization of Chinese Dance in Singapore, 1980s–1990s. *Asian Theatre Journal*, v. 35, n. 2, p. 354-377, 2018.

DANDEKAR, D. The Semiotics of the Visuals, Songs, Dances and Music: Analysing Aesthetics of Indian Cinema with Reference to 3 Idiots, An Adaptation of Chetan Bhagat's Fiction Five Point Someone. *Psychology* (Savannah, Ga.), v. 58, n. 2, p. 5579-5590, 2021.

EDOHO-EKET, N. Divine Violence: The Ethics and Aesthetics of the Goddess-woman in the Abused Goddess Ad Campaign. *Journal of Religion Media and Digital Culture*, v. 8, n. 3, p. 340-360, 2019.

EVREN, M. How geopolitical becomes personal: Method acting, war films and affect. *Journal of International Political Theory*, v.1, n. 2, p. 121-125, 2019.

FELDHAUS, A. The Quotidian Revolution: Vernacularization, Religion, and the Premodern Public Sphere in India. *History of Religions*, v. 58, n. 4, p. 465-468, 2019.

GEHLAWAT, A.; DUDRAH, R. The evolution of song and dance in Hindi cinema. *South Asian Popular Culture*, v.15, n. 2), p. 103-108, 2017.

GERMEIN, S, VAISHNAVA, N. Thinking differently: An education for the Anthropocene from Uttarakhand, India. *Australian Journal of Environmental Education*, v. 35, n. 3, p. 1-12, 2019.

HARRIS, A. Blanche Evan's Film Studies of the Dance: The "Technique Problem" and the Creation of New Forms in 1930s Revolutionary Dance. **Dance Research Journal**, v. 54, n. 1, p. 70-91, 2022.

JRUBIÉS, P. From Idolatry to Religions: the Missionary Discourses on Hinduism and Buddhism and the Invention of Monotheistic Confucianism, 1550-1700. **Journal of Early Modern History**, v. 24, n. 6, p. 499-536, 2020.

KARABULUT, W. O.; DOĞAN, P. K. Metaphorical Perceptions of Folk Dances Trainers Regarding the Concept of Folk Dances. **International Journal of Higher Education**, v. 7, n. 2, p. 84-94, 2018.

KILIÇ, M, NALBANT, S. S. The effect of latin dance on dynamic balance. **Gait & Posture**, v. 92, p. 264-270, 2022.

KISHORE, P. V. V.; KUMAR, K. V. V.; KIRAN KUMAR, E.; SASTRY, A. S.C.S.; TEJA KIRAN, M.; ANIL KUMAR, D.; PRASAD, M. V. D. Indian Classical Dance Action Identification and Classification with Convolutional Neural Networks. **Advances in Multimedia**, p. 1-10, 2018.

KUMAR, K. V. V.; KISHORE, P. V. V.; ANIL KUMAR, D. Indian Classical Dance Classification with Adaboost Multiclass Classifier on Multifeature Fusion. **Mathematical Problems in Engineering**, 6204742, p. 22-18, 2017.

KUMARI, N. Karmic Philosophy and the Model of Disability in Ancient India. **Shanlax International Journal of Arts Science and Humanities**, v. 7, n. 1, p. 39-43, 2019.

LAI, Q. Q. The aesthetic charm of Dance of China dance. **Basic & clinical pharmacology & toxicology**, v. 128, p. 114-115, 2021.

MIGUEL, E. J. The Inspirations of Our Remembering: My Dance with Katherine Dunham, Our Dance with the Itch of Disability. **Journal of Literary & Cultural Disability Studies**, v. 16, n. 1, p. 93-107, 2022.

NERESON, A. Myself, Dancing: Choreographies of Black Womanhood in US Dance and History. **Dance Research Journal**, v. 53, n. 2, p. 49-66, 2021.

SWAMY, M. Revisiting the Antecedents of Interreligious Dialogue. **The Ecumenical Review**, v. 71, n.5, p. 719-738, 2019.

Received: 09/02/2023

Approved: 01/04/2023

COMMENT ON “CULTURAL THOUGHT AND PHILOSOPHICAL ELEMENTS OF SINGING AND DANCING IN INDIAN FILMS”


*Ce Gao*¹


*Xinyun Liang*²

Reference of the commented article: YANG, Yue; ZHANG, Ensi. Cultural thought and philosophical elements of singing and dancing in Indian films. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 315-328, 2023.

Indian films are renowned for their song and dance sequences, which have become prominent ethnic symbols and distinct markers that differentiate them from films of other countries. Yang and Zhang (2023) explore the cultural aspects of song and dance scenes in Indian films and analyze the underlying philosophical and cultural factors associated with them.

Yang and Zhang (2023) argue that the overwhelming emphasis on song and dance content in traditional Indian films is a disadvantageous factor. Indeed, in recent years, India has emerged as one of the fastest-growing film markets alongside Russia and mainland China. The film industry of India has experienced rapid growth due to its vast domestic market. Consequently, Indian filmmakers do not necessarily need to consider the international market or the recognition of Indian films by overseas audiences. They can focus solely

¹ Film Public Opinion Content Department, Cheongju University, Chungju 360-764 – South Korea.
 <https://orcid.org/0009-0007-3918-2832>. E-mail: geicywork_226@163.com.

² Film Public Opinion Content Department, Cheongju University, Chungju 360-764 – South Korea.
 <https://orcid.org/0009-0008-2289-8233>. Corresponding author e-mail: lxy9211@cju.ac.kr.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p329>



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

on creating entertaining films based on the standards set by Indian viewers. As a result, when Indian audiences continue to exhibit a strong enthusiasm for music and dance sequences in films, filmmakers often insert unrelated song and dance numbers into various film genres. However, these sequences may need clarification to audiences from other countries. An Indian film director once remarked that Indian films are, to some extent, synonymous with song and dance films, and good Indian films feature captivating songs and dances. Therefore, if the song and dance elements are well executed, the film is already halfway to success. Music is a vital component of Indian cinema, and, in India, there is a legend that states: “Dance is brought to Earth by the gods.” Excellent song and dance performances constitute the essence of the script of a film.

Indian dance has a long and profound history beyond mere physical display. It involves imitating the laws and processes of the universe, and dancing is considered the fundamental means through which Indians create their world. The importance of dance can be understood by referencing the primary deity in Hindu mythology, Lord Shiva. Indians worship and fear Lord Shiva, the god of destruction who possesses the power of creation and destruction. Lord Shiva exhibits various unusual appearances, including the Linga form, the Nataraja (King of Dance) one and the Trimurti (Three-faced), among others. The Nataraja form is the most influential on the elements of song and dance. In Hinduism, dance is believed to have originated from Lord Shiva’s creation, and she is regarded as the embodiment of dance and the master of the cyclical process of the world. When Lord Shiva dances, her hair whirls chaotically in rhythm with her movements, and her right hand, holding an hourglass-shaped small drum, moves in sync with the rhythm. This rhythm represents the heartbeat of the universe (Mejaz) generated through the benevolent act of the dance of creation. Thus, her dance symbolizes both destruction and regeneration. Consequently, Indians translate their reverence for Lord Shiva into a profound love for dance reality. In a sense, just as the cross symbolizes Christianity and the crescent moon symbolizes Islam, Lord Shiva’s dance represents Indian culture. This aligns perfectly with the legend that “dance is brought to Earth by the gods” in India.

The Indian people believe that the universe undergoes a continuous cycle of birth, destruction and rebirth, characterized by rhythmic patterns manifested in Lord Shiva’s dance, the King of Dance. Lord Shiva’s dance represents the dance of the universe. The diversity of dance also stems from

the Indian people's reference to the diversity of the universe. Lord Shiva is said to perform 108 different dances as the originator of dance. The number 108 is considered sacred in Indian culture, symbolizing an infinite "multiplicity" and a concise representation of infinity. The highest state of dance is bliss. Therefore, the Indian population's admiration for dance is not only due to its aesthetic appeal but also because dance carries a sense of belief and worship of the divine. Through dance, one achieves the truth of "becoming human." The dance takes various forms in Indian society, whether in social gatherings, welcoming guests, weddings, childbirth, coronations, festivals, religious processions, or harvest seasons. Moments worth celebrating, big or small, are accompanied by dance.

The author also highlights the element of sensuality in Indian song and dance films. Due to societal and cultural norms, explicit scenes of desire are rare in Indian films. However, films can artfully depict sensuality through song and dance, such as close-up shots of the waist in Indian song and dance films. The focus on the waist is derived from classical Indian dance and traditional ethnic costumes. Classical dance forms incorporate several waist movements to showcase the gracefulness of female figures, and these movements, infused with popular elements, have become a part of Bollywood dance. Similarly, the design of ethnic costumes exposes the skin of the waist, making it a visual focal point. In the film "Satyameva Jayate," the composition of shots progresses from a close-up of the female lead's body to medium and wide shots showcasing her entire figure, followed by a close-up of her waist, and finally a close-up or medium shot of her face. This sequence of shots creates a visual narrative that starts with a focus on specific body parts, creates a sense of mystery, presents the female figure from a bottom-up visual angle, and ends with a visual freeze on the female lead's face, completing her introduction. Throughout the entire process, the visual focus never leaves the female figure, and the alluring dance movements, performed by the body, create a visually stimulating experience of sensuality.

As feminism became one of the focal points in Hollywood, revealing attire worn by women came to be seen as objectifying them and treating women as commodities for male consumption. After 2010, Hollywood song and dance films intentionally avoided showcasing women's bodies and took a different path from the classic Hollywood approach of creating sexy female stars. However, in India, the display of the female body is considered a way to showcase female charm and is part of the Indian national aesthetic. Therefore,

in terms of shot composition, Indian films never shy away from displaying the female body and consistently employ this technique as a common language in Indian song and dance sequences. This is a prominent characteristic of contemporary Indian cinema.

In Indian films, the rhetorical use of song and dance also serves the narrative function of storytelling and carries the plot. The film incorporates the story within the song and dance sequences, presenting the development of events through fast-paced editing and even using the lyrics of the songs to directly narrate the content and plot, reflecting the plot of the film. The artistic presentation of the story through song and dance breaks away from the monotony of everyday life.

Contemporary Indian films predominantly focus on shaping and disseminating national and cultural images as narrative themes, employing various artistic forms of expression to overcome barriers of perception and acceptance by others. One significant artistic form is song and dance. To make Indian culture accessible to international audiences, Indian films have borrowed and transformed styles in song and dance. This transformation encompasses rhythm, electronic music, jazz, Latin influences, actions, costumes and emotions. The change in song and dance scenes showcases the artistic innovation and breakthroughs of Indian films in addressing traditional and global issues and the efforts made in shaping and identifying with national images.

Song and dance in Indian films start with the secular, presenting reality while simultaneously transcending it, achieving an artistic transcendence from the concrete to the abstract. Moreover, the entertainment function of song and dance highlights its powerful role in cultural representation. Indian song and dance have gained international acclaim and are associated with national faces, national costumes, national music and national dance. The cultural imagery of nationalization is repeatedly expressed and solidified through song and dance, making it an excellent platform for expressing national cultural imagery.

REFERENCE

YANG, Yue; ZHANG, Ensi. Cultural thought and philosophical elements of singing and dancing in Indian films. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 315-328, 2023.

Received: 10/07/2023

Approved: 14/07/2023

COMMENT ON “CULTURAL THOUGHT AND PHILOSOPHICAL ELEMENTS OF SINGING AND DANCING IN INDIAN FILMS”


*Changping Hu*¹


*Ruiying Kuang*²

Reference of the commented article: YANG, Yue; ZHANG, Ensi. Cultural thought and philosophical elements of singing and dancing in Indian films. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 315-328, 2023.

Singing and dancing are a visual rhetoric that often appears in Indian movies. It generally follows the pattern of three-stage songs and six-stage dances. The songs and dances are generally well produced and have a high artistic level. Indian song and dance films have a profound influence all over the world. It is usually an effective form for people to express their inner feelings and emotions such as happiness, sorrow and joy. And, for Indian films, it has gradually become a type of film to show human expectations for the future.

For Indian films, without the innovation of singing and dancing, there would be no attractive Indian films, so singing and dancing became the life source of Indian films. In a complete Indian song and dance film, there are usually at least six to eight complete singing and dancing scenes, which

¹ Art Institute of Xiangtan University, Xiangtan 411105 – China.  <https://orcid.org/0000-0002-6478-4479>. Corresponding author e-mail: hcp0708@xtu.edu.cn.

² Art Institute of Xiangtan University, Xiangtan 411105 – China.  <https://orcid.org/0000-0003-1101-112X>. E-mail: kuangruiying@xtu.edu.cn.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n4.p335>



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

combine the dance with the narrative of the film and bring the film plot to a climax. For example, in *Caravan*, there are a total of eight singing and dancing scenes, which become a visual highlight of the film. In terms of length, the singing and dancing content of Indian song and dance films accounts for 1/4 to 1/3 of the entire film information. In Indian films, there are many song and dance sequences that are free from the constraints of the film plot in time and space. And it is precisely because the song, dance and funny scenes are forcibly displayed in the film, they further play a role in rendering and deepening the thought, emotion and theme connotation of the protagonist in the film. In addition, Indian song and dance films use singing and dancing elements as an effective way for people to vent their emotions. The most commonly used techniques in Indian song and dance films are to express people's romantic sentiments and reflect on life. The elements of singing and dancing have become an effective way for people to vent their emotions, expressing people's positive attitudes towards life and expectations for ideals.

Yang and Zhang (2023) believe that the elements of singing and dancing that frequently appear in Indian films are rooted in the culture and religion of the Indian nation. India is a nation that is good at singing and dancing and has a very long tradition of singing and dancing. More than two thousand years ago, there was a treatise on dance in the history of India - *Natyasastra*. For Indians, dance with a long history is not only an art, but also contains many religious meanings. Religion is closely related to Indian society, politics, economy and culture, and it penetrates into every aspect of Indian life. There are many religions and sects in India, mainly including Hinduism, Islam, Christianity and Sikhism, as well as Jainism, Judaism and Buddhism, which are believed by a few people. Therefore, there are many temples and halls in India, and singing and dancing have become important forms of expression for sacrifices, worship and festivals. Most Indians believe in Hinduism. Shiva, who created dance, is one of the three major gods of Hinduism. Indians express their worship of Shiva as their love for dance. On ordinary days, people are used to celebrating and expressing emotions in the form of singing and dancing. Regardless of the city or the countryside, as long as everyone is happy, they will hum and dance. This also explains why Indian dance with many factions and distinctive features can occupy such an important position in Indian life. India does not need too many dance halls, because singing and dancing are everywhere. There is no need for singing and dancing halls to deliberately set off the atmosphere. Singing and dancing come from the heart. Just as the Indians themselves said: "Music and dance

are the culture of India. We feed our children in singing, and then give him his own name.” Singing and dancing exist in every life stage of Indians and they live in people’s blood.

Compared with films, singing and dancing are like condiments in food. If there is, it will be more fragrant, if not, it will be authentic. But for India, singing and dancing represent a traditional way of life. Their gorgeous dance and beautiful songs seem to symbolize a kind of spiritual power. The role of this spiritual power showed its unique charm in the turbulent political environment at the beginning of the last century. For example, although India in the 1930s was still under British colonial rule, the Congress Party led by Mahatma Gandhi at this time forced the authorities to make huge concessions for the independence of the Indian nation. It is reflected in many films and songs: the film *Hometown* spreads patriotism through singing; the theme song *Salute to Mother* of the film *Mother* is a metaphor for the desire for national rejuvenation. On the contrary, the film *Mother’s Love* of the same period did not get much appreciation from the audience because it did not intersperse with songs. From this, we can see the absolute significance and important position of the songs in Indian films. In 1943, with World War II continuing to affect the world economy and culture, the British government imposed strict censorship on the Indian film industry. Therefore, at that time, brisk music and entertainment films prevailed. But even such films often use music songs and puns in a veiled way to express the Indian people’s national feelings and patriotic messages. Like the movie *Fate*, the director Geyan Mukherjee described a criminal’s story, which caused a great sensation in India after it was released. The theme song is full of strong patriotic enthusiasm and reflects the spirit of a series of slogans put forward by Gandhi at that time.

In the article, the authors pay attention to the inspiration of Indian films to Chinese films. Since the beginning of the new century, the Indian film industry has formed its own unique aesthetic style and industrial system. Among them, the Indian film represented by Bollywood can best reflect the strong national color. Through video narrative, it pays attention to the closed and backward side of Indian society, showing consciousness and cultural conflict in the modern business society. Compared with Chinese films, the current Indian films are more innovative in inheriting traditional aesthetic practices, without completely cutting off the connection with traditional films. And they are more inclusively helping audiences understand the aesthetic values conveyed by Indian films between old and new. In terms

of its relationship with Western culture, it is different from China, which is deeply influenced by Western culture and follows the development direction of Western aesthetics. Indian films appropriately add Western elements to the singing and dancing scenes designed and arranged by themselves to make them more dynamic and modern. However, if you taste carefully, you can find that traditional Indian music is still contained in it. Some people believe that this is because the Hindus' artistic and aesthetic traditions are rooted in religion. They show a relatively conservative nature. Of course, there are also opinions that Indian films have found a successful paradigm that combines the West and India, classical and modern. The bold and innovative expression of singing and dancing that is gradually integrated into the narrative in the film is the most typical example.

Whether it is the focus and speculation on social reality, the inheritance and innovation of national culture, or the longing and pursuit of a better life, Indian films are trying their best to convey their national values through these creative intentions and build a nation belonging to India through visualized images. The landscape makes the value orientation of Indian culture more distinct. With the increasing improvement of the Indian film industry system, the national landscape in Indian films can be presented in a three-dimensional way, and the national image in Indian films can be fuller and more impressive. Chinese films should learn from Indian films that allow audiences to “think while laughing”, shoulder social responsibilities through film and television works, focus on excavating and presenting social issues, and use films to touch the souls of audiences. In addition, Chinese films should also consider how to fully explore their own national characteristics, use imagination and creativity, and confidently display national culture like Indian films.

ACKNOWLEDGMENT

The research is supported by China Hunan Provincial Social Science Achievement Evaluation Committee Project. It has been done in the context of cultural tourism integration, museum cultural and creative products emotional design research (Grant No.XSP2023YSC086), and Teaching Reform Research Project in Hunan Provincial College of Hunan Province. Also, in the application and practice of service design theory in the background of the new liberal arts background, in the ‘Three -dimensional animation production process’ course (Grant No.HNJG-2022-0576).

REFERENCE

YANG, Yue; ZHANG, Ensi. Cultural thought and philosophical elements of singing and dancing in Indian films. **Trans/Form/Ação**: Unesp Journal of Philosophy, v. 46, n. 4, p. 315-328, 2023.

Received: 11/07/2023

Approved: 14/07/2023

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=resultslst>
<https://login.webofknowledge.com>
http://132.248.9.1:8991/F/VFU31CAKBPKGSAE-CDCDMTE3ACYGPJS2IN-SAP93NBJ3T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=trans/form/acao
www.ebscohost.com
<https://www.mla.org/Publications/MLA-International-Bibliography>
<http://pob.peeters-leuven.be/content.php>
<http://www.proquest.com/products-services/llba-set-c.html>
<http://search.proquest.com/wpsa>
<http://www.proquest.com/products-services/socioabs-set-c.html>
<http://diadorim.ibict.br>

CONTATO

. *E-mail* da revista:

transformacao.marilia@unesp.br

. *E-mail* do editor da revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Endereço: Departamento de Filosofia/
Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Faculdade de Filosofia e Ciências
(UNESP) – Câmpus de Marília, Av.
Hygino Muzzi Filho, 737 – Cidade
Universitária, 17525-900 – Marília –
SP.

