

anpof



XV
encontro
nacional
anpof

de 22 a 26 de outubro de 2012
curitiba - PR

ANAIS DE RESUMOS DO XV ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

Apresentação

Anais de Resumos do XV Encontro Nacional de Filosofia é uma publicação bienal da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Publica os resumos dos trabalhos apresentados nos Encontros da Associação que apresentam versões do atual estado da pesquisa desenvolvida e vinculada quer aos diferentes Grupos de Trabalho, quer aos Programas de Pós-Graduação Associados.

realização



patrocínio



apoio



organização



Corpo editorial e normas para publicação

O Corpo Editorial se altera a cada edição do Encontro, conforme a composição dos membros da Diretoria da Associação e das duas Comissões do Encontro em pauta – a Comissão Científica e a Comissão Organizadora. (Veja o expediente abaixo). Todos os trabalhos aprovados e apresentados em cada um dos Encontros, dentro da atividade “Grupos de Trabalho”, são publicados, assim como também os trabalhos apresentados aos Programas Associados e aprovados por eles para compor “Sessões Temáticas” do Encontro. Normas específicas para participação nestas atividades são divulgadas nos sites dos Encontros. Veja o sítio da Associação (www.anpof.org.br) para informações sobre futuras edições.

Diretoria da ANPOF 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)

Presidente

Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)

Tesouraria geral

Edgar da Rocha Marques (UERJ)

Secretaria geral

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

Tesouraria adjunta

Telma de Souza Birchall (UFMG)

Secretaria adjunta

Comissão Científica

Pedro Costa Rego (UFRJ)

Lia Levy (UFRGS)

Edmilson Pascoal (PUC/PR)

Ethel Rocha (UFRJ)

Newton Bignotto (UFMG)

Edmilson Menezes (UFS)

Marco Antonio Zingano (USP)

Maria Isabel Limongi (UFPR)

Comissão Organizadora

André Penteado (UFPR)

Eduardo Barra (UFPR)

Ericson Falabretti (PUC/PR)

Filipe Ceppas (UFRJ)

Marcelo Senna Guimarães (Colégio Pedro II)

Abel Francisco Vargas
 afvkafka@gmail.com

EN III, juízo moral e responsabilidade

O trabalho tem por objeto de estudo a ética das virtudes de Aristóteles, em específico a obra *Ethica Nicomachea*. Assim, procuro apresentar uma interpretação da escolha deliberada como juízo moral, ressaltando o proceder racional da deliberação, típico de uma agência responsável. A deliberação é um procedimento racional no âmbito prático (ação e produção), possuindo tanto uma aplicação reflexiva, em um processo de pesar razões, quanto uma aplicação técnica, como discriminação dos melhores métodos e instrumentos; o elemento comum entre estes procedimentos deliberativos é a obscuridade que envolve os assuntos em questão. No âmbito das ações (ética e política), a deliberação, em última instância, é um procedimento reflexivo de pesar razões, onde a escolha deliberada representa o assentimento racional do agente, o seu julgamento ou juízo. Este juízo representa, ainda, uma instância ativa de intencionalidade do agente frente às razões deliberadas, isto é, a capacidade de realizar uma escolha efetiva representa o poder de autodeterminação do agente. Deste modo, na medida em que o juízo moral expressa a intencionalidade, como um assentimento racional, diante de uma ação, ou conjunto de ações, o agente está sujeito a imputação de responsabilidade. O que foi escolhido é aquilo que o agente predica como correto ou adequado em sentido prescritivo. Deste modo, a escolha deliberada expressa a efetividade de uma capacidade de premeditação, mesmo que ela não seja condição necessária para a responsabilidade, ela é condição suficiente e característica do proceder típico da agência humana responsável.

Abilio Azambuja Rodrigues Filho
 abilio.rodrigues@gmail.com

Uma teoria paraconsistente para a verdade aritmética

Segundo o teorema da indefinibilidade da verdade, atribuído a Tarski, não é possível construir, na aritmética, uma teoria da verdade aritmética, que chamaremos aqui de *S*, materialmente adequada, i.e. uma teoria que produza todas as instâncias do esquema-T. O problema é que o acréscimo do esquema-T à aritmética de primeira ordem torna a teoria obtida inconsistente e, no contexto da lógica clássica, trivial. A aritmética fica, por assim dizer, ‘contaminada’ pelo paradoxo do mentiroso, que pode ser formulado em *S*. A solução aqui proposta para esse problema é rejeitar a lógica clássica como lógica subjacente a *S* – uma opção não admitida por Tarski. Se a lógica de *S* não for explosiva, a contradição não a torna trivial. Além disso, *S* deve ser uma extensão conservativa da aritmética. O que precisamos pode ser obtido se a lógica subjacente a *S* for paraconsistente, mais precisamente uma lógica da inconsistência formal (LFI). Assim, é possível ‘separar’ a inconsistência, estabelecendo que o princípio da explosão vale apenas para fórmulas da aritmética. Entretanto, essa solução ‘técnica’ precisa ser justificada do ponto de vista filosófico. É preciso dizer por que podemos considerar o predicado verdade inconsistente mas não as demais fórmulas da aritmética. Isso será feito a partir de uma distinção entre os aspectos ontológico, epistemológico e linguístico da lógica. As lógicas paraconsistentes são perfeitamente adequadas para lidar com o caráter epistemológico da lógica. A ideia básica, em poucas palavras, é que contradições não ocorrem na realidade, mas sim no pensamento.

Abraao Lincoln Ferreira Costa
 abraaofilosofia@gmail.com

A contribuição de Nietzsche na filosofia de Gilles Deleuze

Buscando interpretar a filosofia nietzschiana, Gilles Deleuze retoma uma série de elementos fundamentais para a compreensão das ideias do filósofo alemão. Para ele, a Grécia trágica, anterior a Sócrates,

tornara-se um período de incomensurável valor, devido à capacidade dos homens daquela época compreender a vida, enfrentando as dores que acompanham a existência, sustentando uma visão trágica que permitia celebrar todos os aspectos vitais, desde os mais belos até os mais medonhos. Deleuze constata que Nietzsche soube ainda identificar no espírito trágico o surgimento de uma crescente vitalidade – fruto desse enfrentamento e aceitação corajosa do destino. No entanto, essa força vital se enfraquecera no instante em que os valores dessa cultura trágica foram sendo substituídos por outros, agora acrescidos de propósitos transcendentais, como fora pretendido por Platão e pelo cristianismo. Assim, viver tornou-se uma tarefa arriscada, repleta de sofrimentos e decepções. Dessa forma, pensa Deleuze que a filosofia nietzschiana chega à conclusão de que a cultura ocidental aprendeu a gerar homens que pretendem controlar as paixões, fugindo das dores vitais e de tudo aquilo que fosse ameaçador e desregrado, anulando, por efeito, toda potência dionisíaca. Todavia, a inspiração desses pensadores nos ensina que, mesmo com o predomínio das valorações metafísicas sobre as vontades humanas, Platão e o cristianismo não teriam conquistado uma vitória plena. De acordo com Deleuze, o principal projeto de Nietzsche no intuito de ultrapassar tais valores transcendentais teria sido a introdução dos conceitos de sentido e de valor, vistos desta vez dentro de uma perspectiva imanente. A filosofia nietzschiana entende pela história do homem, o desprezo ao corpo e por tudo aquilo que se encontra na ordem do tempo. Daí a necessidade da reflexão, capaz de rever o desprezo, a natureza, a vida terrena e sua constante desvalorização do corporal, a favor de uma pretensa alma perene e imortal. Essa análise inicia o ponto de inflexão que sustenta a ligação entre os dois pensadores. A filosofia da imanência de Nietzsche tornar-se-ia grande contribuidora do projeto ontológico deleuziano. Exposto isso, pretendo tematizar, em primeiro lugar, a interpretação de Deleuze acerca das três diferentes formas de nihilismo desenvolvidas por Nietzsche, ou seja, o negativo, o reativo, e passivo. Em seguida, explicitarei, a maneira pela qual a leitura deleuziana realça no personagem Zaratustra, a solução diante do processo de autodestruição desencadeado pelo próprio indivíduo através dos ideais metafísicos. A parte final do texto pretende mostrar que sua chegada trará, portanto, novo sentido ao mundo, juntamente com o amor incondicional à vida.

Acylene Maria Cabral Ferreira
acyleneferreira@terra.com.br

A significância do mundo e a diferença ontológica

Nosso objetivo é mostrar que a diferença ontológica é o conceito basilar que fundamenta e assegura a constituição de ser do ente intramundano na significância do mundo. Nossa hipótese é que o ente intramundano tem a mesma estrutura da diferença ontológica: a manualidade concerne a dimensão ontológica e o simplesmente dado a dimensão ôntica. Entendemos que na mesma proporção que, na diferença ontológica, ser e ente são distintos e inseparáveis para a constituição ontológica da realidade, na significância do mundo, o simplesmente dado e a manualidade são modos de ser distintos e inseparáveis para a constituição ontológica do ente intramundano. Pretendemos expor ainda que, assim como na diferença ontológica, por um lado, o ente intramundano é estruturado pela reunião antecipadora (Versammlung) que concentra, antecipadamente, algo junto de algo em uma totalidade. E por outro, que os modos distintos e fundamentais de ser que constituem o ente intramundano, são determinados pelo caráter de circularidade inerente a relação entre ser e ente na diferença ontológica.

Adan John Gomes da Silva
adanjohnrn@yahoo.com.br

Popper, Kuhn e a verdade

Muito já se falou sobre a dissidência entre Karl Popper e Thomas Kuhn no que diz respeito à natureza da ciência. Enquanto o primeiro vê na constante crítica a forma mais legítima de progresso científico, Kuhn

acredita que é exatamente o abandono do discurso crítico que caracteriza o empreendimento científico maduro. Ao contrário de Popper, ele também crê que uma mudança de teoria não pode ser constrangida por nenhum método que se assemelhe ao processo dedutivo de falsificação, defendendo ao invés disso a importância de elementos subjetivos em tais ocasiões, consequência inevitável da incompatibilidade de teorias. Contudo, pouco foi dito sobre a diferença entre esses dois autores no que diz respeito a suas posições metafísicas e à importância delas nas suas ideias. Popper, enquanto um realista convicto, acredita que teorias sucessivas se aproximam cada vez mais de uma descrição correta da realidade, razão pela qual ele utiliza a ideia de 'verdade reguladora' como um padrão pela qual podemos medir o progresso de nossas teorias científicas. Kuhn, por outro lado, nega que teorias sucessivas nos dêem um retrato cada vez mais aproximado do que podemos chamar de 'mundo real', falando ao invés disso numa capacidade progressiva para a solução de quebra-cabeças como sendo a meta da ciência. Por essa razão, 'verdade' para ele teria apenas usos intrateóricos. Nesse trabalho pretendo propor e defender a ideia de que a principal dissidência entre esses dois autores se encontra não em suas considerações acerca do método científico, mas antes em seus comprometimentos metafísicos e em suas considerações a respeito do tema 'verdade', temas dos quais dependem suas demais ideias sobre a natureza da ciência.

Adauto Lopes da Silva Filho
adautosf@superig.com.br

A Indústria Cultural: Regressão do Esclarecimento e Mistificação da Consciência

Atualizando o conceito de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, Theodor Adorno desenvolve toda uma tematização acerca da indústria cultural que, para ele, se torna uma forte arma ideológica contra a autonomia e o esclarecimento da consciência do indivíduo na sua singularidade e no coletivo. Segundo Adorno, o fetichismo se expressa, aqui, no valor de troca do bem cultural. Nesse sentido, ele exerce uma análise sobre a decadência da cultura no sistema capitalista que, ao torná-la uma mercadoria, exerce através dela, um domínio cada vez mais crescente sobre os indivíduos, intensificando a alienação e bloqueando o pensamento crítico. Desse modo, a cultura, ao ser produzida para as necessidades da lógica do mercado, perde a sua característica de cultura, sua dimensão estética, para ser meramente um objeto de consumo. Aqui os sentimentos dão lugar aos lucros e a cultura é produzida como instrumento de troca. Portanto, a popularização da cultura não significa esclarecimento e nem democratização, ao contrário, ela se manifesta como um instrumento de dependência e ignorância a partir do momento em que se torna mercadoria, valor de troca. A indústria cultural domina os homens e contribui para a falsa democratização da cultura, para a regressão do esclarecimento e mistificação da consciência. Nesse viés tenta-se difundir a mentira de que, com o desenvolvimento revolucionário de uma sociedade racional e livre, seria proporcionada a todos uma formação cultural, pois nas sociedades pré-capitalistas poucas pessoas tinham acesso às manifestações artísticas, mas, com a transformação para o capitalismo, todos teriam iguais oportunidades, quer dizer, todos teriam acesso à arte, à literatura, à música etc. Deste modo, o mundo cultural capitalista postulava a realização da liberdade e da felicidade para os indivíduos. Tal promessa voltava-se para a valorização da dimensão subjetiva; a interioridade dos sentimentos, dando ênfase aos valores espirituais e, assim, realizava-se a sedução das massas. No entanto, a grande maioria da população não teve de fato acesso nem aos bens materiais, nem aos bens culturais. A igualdade não se deu pela formação cultural, pelo acesso à cultura, e sim pela massificação da cultura mercantilizada, industrializada. A uniformização dos produtos e o seu acesso aos consumidores dão aquela sensação de igualdade e de liberdade. No entanto, o que predomina, em última instância, é o valor de troca. Através da mídia, o poder dominante dita valores, padrões de comportamento e estabelece necessidades. Tais valores e padrões tornam-se uniformes porque devem alcançar a todos para dar aquela ideia de igualdade e liberdade preconizada pela burguesia. A repercussão desses mecanismos na consciência e na ação dos indivíduos deseduca o homem, o aliena do seu ser. Desse modo, os mecanismos da indústria cultural levam à regressão do esclarecimento, tornando este último uma ideologia naquele sentido empregado

por Marx, ou seja, enquanto falsa consciência ou mistificação da consciência. Em decorrência, a dimensão humana do homem, a sua emancipação e autonomia, o seu poder de crítica e de criatividade, tornam-se ameaçados pelo sistema da civilização industrial.

Adelino Montenegro

Egoísmo racional: possibilidades e limites de uma ética do interesse próprio

O artigo proporrá reflexões sobre as possibilidades e limites de uma ética voltada para o interesse próprio. O egoísmo racional será apresentado como uma teoria que sustenta que diante de questões morais o agente, racionalmente, rejeitará as opções que impliquem em sacrifício, adotando a postura mais vantajosa para seus próprios interesses. Argumentar-se-á ainda que a existência individual e separada das pessoas leva ao surgimento incontornável do egoísmo em situações morais. A tese da “separação metafísica das pessoas” fundamenta o egoísmo racional por implicar que as pessoas não poderiam naturalmente ser altruístas nem suficientemente ‘distributivas’ em suas ações. A plausibilidade do egoísmo racional remeterá à seguinte questão: Como um agir ético que tem como motivação primeira o interesse individual se viabiliza diante da gama de relacionamentos requeridos pelas interações sociais e dos quais o agente depende? As dificuldades para a defesa de uma ética egoísta vão desde uma concepção popular que associa o egoísmo à maldade, à excessiva vaidade e à prepotência até a argumentos mais elaborados atinentes à inconsistência lógica da teoria e, conseqüentemente, ao menosprezo pelos relacionamentos sociais. Sob o aspecto da inconsistência os críticos afirmam que o egoísta ao advogar que todos ajam em defesa de seus interesses estará, em última análise, advogando contra os seus próprios interesses. Para sair de tal inconsistência o egoísta deverá continuar agindo egoisticamente, mas defender que os demais ajam altruisticamente, o que o levará à desonestidade e à dissimulação. Os defensores da ética do cuidado, por exemplo, afirmarão que as relações mais próximas (parentesco, amizade), e não o indivíduo, constituem-se na motivação para a moralidade. A perspectiva egoísta, dizem os críticos, exagera na independência do indivíduo em detrimento da interdependência mútua, negligenciando os relacionamentos como motivação para a moralidade. Por outro lado, as reflexões do artigo buscarão uma caracterização do egoísmo racional como motivação parcial para a ação moral dos agentes. A hipótese subjacente a esse argumento é de que, para além de uma absolutização da motivação exclusivamente egoísta, é possível defender um “egoísmo tamanho econômico”, em detrimento de um egoísmo puro ou extremo, segundo o qual o comportamento egoísta do agente não é contraditório com a consideração genuína pelos interesses dos outros.

Adelmo José da Silva
adelmojs@oi.com.br

História e confronto à luz do pensamento de Hobbes

Pretendemos apresentar e refletir sobre o conceito de história de Hobbes, onde este coloca a vida como sendo um campo altamente competitivo. A principal ideia deste pensador a ser trabalhada é que alegria é proporcionada pela posse do que causa prazer, e a tristeza e o sofrimento são provocados pelo que acarreta o desprazer. O homem, naturalmente vai desejar se aproximar sempre mais daquilo que lhe provoca satisfação. E não apenas o homem na sua individualidade, mas todos os homens, numa corrida desenfreada e altamente competitiva, a partir da percepção de que os objetos desta busca são comuns a todas as ambições e desejos. Certo de que, quando mais de um desejo se volta para o mesmo objeto, o conflito é inevitável, sobressaindo-se aquele que possui um maior poder capaz de atingir o seu objetivo. Deste modo, a história, dentro deste contexto, é concebida como sendo um campo destinado a este confronto incessante.

Adelson Cheibel Simões
adelsonsimoes@gmail.com

A identidade narrativa e a dialética da ipseidade-mesmidade

Ao se propor a pensar a identidade narrativa, pensa-se também a mesmidade e a ipseidade, cujo centro das questões é a identidade pessoal do sujeito. O certo é que de algum modo a identidade pessoal implica a narrativa de uma vida voltada para a constituição de si. Sob o título de Caráter e de Promessa, a discussão gira em torno da possibilidade de se estabelecer um princípio de permanência no tempo. Ricoeur encontra nestes dois conceitos uma maneira de nos reconhecermos e traça a partir deles a constituição do próprio sujeito. Ricoeur mesmo afirma que a natureza verdadeira da identidade narrativa só se revela, na dialética da ipseidade e da mesmidade. Assim, esta última representa a maior contribuição da teoria narrativa para a constituição do Si. Neste artigo tentaremos mostrar em dois passos esta relação entre a identidade narrativa e a dialética perpassada entre a ipseidade e a mesmidade. O primeiro esforço então, é mostrar como o modelo específico de conexão entre acontecimentos que constitui a intriga, permite integrar à permanência no tempo, o que parece ser o contrário sob o olhar da identidade-mesmidade, a saber a diversidade, variabilidade, descontinuidade, instabilidade. O segundo esforço é na intenção de mostrar como a noção de intriga, transportada da ação para os personagens da narração, gera a dialética da mesmidade e da ipseidade; voltando assim a estratégia dos puzzling cases (casos enigmáticos) da Filosofia analítica. Neste momento Ricoeur aproxima os conceitos proposto por Dilthey de “conexão de vida” ao que ele considera equivalente “história de uma vida”. Além disso, Ricoeur utiliza-se da aproximação destes conceitos para discutir a articulação da teoria narrativa e da identidade pessoal, bem como para sustentar a sua tese: de que a identidade narrativa necessita de um caráter, o que é dado pela identidade do personagem, construída em ligação estreita com a intriga.

Admar Almeida da Costa
admarcosta@terra.com.br

Dialética: téchnē e dýnamis em Platão

No diálogo Fedro (265d), Platão nos apresenta um Sócrates apaixonado (266b) pela dialética, arte (téchnē) ou poder (dýnamis) de dividir e reunir, pois, em suas palavras, a prática dialética é a única que ensina a pensar e, conseqüentemente, a falar bem. Interessa-nos aqui, exatamente, procurar entender quais conseqüências estariam implicadas na compreensão de dialética como arte ou como poder, e se essa compreensão pode ser mantida em outras ocasiões e diálogos em que se trata da dialética como aquilo que distingue o filósofo do não filósofo.

Adriana Barin de Azevedo
adri_barin@yahoo.com.br

Aprendendo entre afetos e signos

Escuto uma queixa referida aos efeitos provocados pela morfina, e fica explicitada uma sensação de fadiga. Há corpos que, a primeira vista, estão destruídos demais! Gilles Deleuze dizia que “O Anti-Édipo”, livro escrito com Félix Guattari, fora uma tentativa de evitar que os corpos chegassem a tal estado de destruição e que os pacientes não virassem doentes psiquiátricos. Deleuze e Guattari insistiam em uma prudência nas escolhas dos agenciamentos, de modo a garantir a expressão de uma vida singular. O que eles nos sinalizam e, em especial Deleuze, em vários de seus livros, é um aprendizado em decifrar signos, em conhecer os afetos que constituem um indivíduo. Poderíamos dizer que tanto em filosofia quanto em Psicologia, assim como em outras áreas, existe uma competência clínica de estar à espreita do que pode surgir e se

combinar em uma nova composição afetiva. No metrô de Paris ouve-se um violino soar agenciado a uma heterogeneidade de línguas que falam e soam com ele. Tanto o violino, quanto as vozes, os rostos explicitam a variação de sofrimentos e alegrias, explicitam uma infinidade de signos e afetos ali agenciados em uma segunda-feira às 18 horas da tarde, constituindo corpos e vidas singulares. Todos os encontros dos quais participamos envolvem uma experiência do pensar e uma experiência do sentir. A questão deste texto é conhecer o modo que Deleuze nos convida a aprender e decifrar afetos e signos.

Adriana Belmonte Moreira

A crítica de Canguilhem aos fundamentos teóricos e ideológicos da ciência moderna: a medicina como caso exemplar

O problema de a medicina ser uma arte da cura ou uma ciência das doenças se inscreve no pensamento canguilhemiano no contexto de uma discussão epistemológica mais ampla, que procura elucidar a anterioridade lógica e cronológica das técnicas em relação às ciências. Com efeito, Canguilhem define a medicina com uma técnica de enraizamento vital, isto é, um prolongamento consciente de uma força curativa natural (*vis medicatrix naturae*), disparada por avaliações negativas que a vida mesma atribui a determinados comportamentos orgânicos. Ao enraizar a técnica médica na vida, sua intenção é colocar em questão a tese de que a ciência deve comandar a técnica, ideia que enfaticamente recusa. A seu ver, a medicina, como uma arte da cura, deve menos se orientar por uma ciência biológica do normal - da qual ele questiona até mesmo a existência - mas sim considerar a dimensão axiológica e criativa da vida, isto é, a polaridade dinâmica e a normatividade que lhe são próprias. Além disso, é somente tendo em vista a crítica que Canguilhem faz aos fundamentos ideológicos da ciência moderna que podemos compreender o pleno sentido de sua recusa à ideia de medicina como ciência das doenças, a seu ver associada à teoria da identidade real dos fenômenos normais e patológicos. Segundo ele, tal teoria, ao defender a ideia de que o patológico seria apenas uma modificação quantitativa do estado normal, fazendo da patologia uma mera extensão da fisiologia, carrega a ideia de que é possível controlar a natureza, dominá-la através da atividade científica. É, portanto, em duas relações opostas em relação à natureza, de domínio e de respeito, que ele encontra a origem da oposição entre uma medicina que, adotando uma ideia de normalidade definida por métodos científico-experimentais, é surda aos apelos da vida e dita normas a ela e outra que escuta a vida e colabora com ela em sua capacidade de reação e de resistência a tudo que lhe ameaça. Assim, para ele, enquanto a medicina como ciência das doenças advém do desejo humano de dominar a vida para controlar o mal, localizando-o para melhor agir sobre ele, como técnica enraizada na vida ela expressa a confiança do homem na natureza e em suas tentativas de cura. Destarte, se Canguilhem defende a ideia de uma medicina como arte da cura não é somente porque ela evidencia a precedência da técnica em relação à ciência, dos valores em relação aos fatos, do qualitativo em relação ao quantitativo, do subjetivo em relação ao objetivo e da experiência vivida em relação à experimentação laboratorial. É, sobretudo, porque ela permite que ele faça frente à ideologia de controle da natureza que orienta a atividade científica. Daí, a nosso ver, o papel exemplar da medicina no interior da crítica canguilhemiana aos fundamentos teóricos e ideológicos da ciência moderna.

Adriana Maria da Silva
drikkams@yahoo.com.br

O Conceito de Virtù em Maquiavel : Uma Análise de o Príncipe

Nossa comunicação tem como questão central compreender o significado aplicado por Maquiavel ao termo virtú. O desafio de nosso trabalho é o de desvendar a causa verdadeira do sucesso das atitudes políticas, ou seja, de revelar de que modo o conceito virtú diz respeito aos homens, na participação daqueles

que governam o corpo político, como resultante da ação política de quem governa. Encontrando resultados e extraíndo lições, ensinamentos e exemplos a serem seguidos, Maquiavel oferece perspectivas para os modos de agir no cenário político. A virtú se constitui e se torna efetiva somente com a participação da fortuna, por isso o objetivo de nossa exposição será o de analisar a relação entre determinação e indeterminação existente entre estes dois pólos que dominam a arte de governar.

Adriana Santos Tabosa
adriana_tabosa@bol.com.br

Marx e o problema da análise econômica em Aristóteles

Aristóteles é citado por Marx logo no capítulo I de *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, na terceira seção, onde discorre sobre a forma equivalente. Marx afirma que a genialidade de Aristóteles consiste no fato de que ele “descobre uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias” (MARX, 1985, p. 62). Contudo, conclui que Aristóteles fracassa em sua análise porque os “limites históricos” de sua época, uma vez que a sociedade grega daquele período baseava-se no trabalho escravo, o impediram de deduzir que o “trabalho humano”, que é a “substância comum” subjacente em qualquer mercadoria, é o que torna possível a igualdade e comensurabilidade nas trocas. Segundo Marx, o prosseguimento da análise de Aristóteles fracassa na falta do conceito de valor. Pois, para ele o segredo da expressão de valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, na medida em que são trabalhos humanos em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana já possui a consistência de um preconceito popular. E isso só é possível numa sociedade na qual a forma mercadoria é a forma geral do produto de trabalho, por conseguinte, também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias é a relação social dominante (MARX, 1985, p. 62). Este texto discorre sobre a análise feita por Marx nos capítulos I e IV de *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie* sobre o sentido da economia em Aristóteles. Para Marx Aristóteles teria sido “o grande pesquisador que primeiramente analisou a forma de valor” (MARX, 1985, p. 61). De certa forma, por intermédio das observações de Marx sobre a importância das teorias aristotélicas, gerou-se a maioria dos debates em torno do problema da análise econômica em Aristóteles.

Adriane da Silva Machado Möbbs
dryka.rs@gmail.com

Agostinho: natureza e vontade

De onde provém o mal? Agostinho encontrou em Plotino a chave para resolver essa questão: o mal não é um ser, mas deficiência e privação de ser. E, foi mais além, aprofundando a questão e examinando em três níveis o mal: i) metafísico-ontológico; ii) moral; iii) físico. Neste sentido, a resposta agostiniana a essa questão consiste em dois aspectos. E o primeiro tem em vista que, após compreender a natureza puramente privativa das coisas más, Agostinho vai explicar a existência do mal no mundo, pois, aquilo que não é nada não pode ter sido criado. E, em segundo, também acresce que, se Deus tivesse criado o mal, ele seria inevitável ao homem, porque criar é tirar do nada e, vindo do nada é corruptível. No que tange a questão do mal moral, cabe considerar que se as ações dos homens não são sempre o que deveriam ser, sua vontade é a responsável. O homem escolhe livremente suas decisões e, é, por ser livre, capaz de fazer mal. Assim, parece-nos que o problema reside em Adão, homem primordial, arquétipo ou modelo de homem, pois frente à possibilidade de escolha se deixou seduzir pela mulher, que por sua vez, havia sido seduzida pela serpente. De acordo com Agostinho, foi herdada, a partir do pecado de Adão, uma espécie de mancha ou pecado original. E, assim, só podemos nos ver livres desse pecado através da manifestação da graça misericordiosa de Deus. Portanto, Agostinho construiu a ideia de uma culpabilidade de natureza, ou seja, herdada do primeiro homem, efetiva como um ato e punível como um crime. Quiçá um esforço

para conservar o pecado, não como natureza, mas como vontade. A vontade, por sua vez, deveria tender, de acordo com a sua natureza, ao Bem supremo, mas por vezes, ela pode vir a tender a bens criados e finitos, invertendo a ordem hierárquica, preferindo a criatura em detrimento a Deus, optando por bens inferiores ao invés de bens superiores. Logo, o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. Então, possuímos uma natureza má? Não, a natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem está corrompida e, ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e é má apenas no tanto em que é corrompida.

Adriano Aprigliano
 aprigliano@usp.br

Os três planos da linguagem no Vakyapadiya de Bhartrhari

O Vakyapadiya de Bhartrhari (séc. V d.C.) é um texto em versos (karikas) que, na tradição indiana, se conta tanto entre os textos de filosofia (darsana) como dentre os de gramática (vyakarana). Bhartrhari trata uma gama variada de temas, os quais recupera de fontes mais antigas, especialmente das obras dos trimuni (três sábios) Panini (séc. V a.C), Katyayana (séc. III/IV a.C) e Patañjali (séc. II a.C), bem como das de Yaska (séc. V/VI a.C), Vyadi (séc. II/III a.C) e outros, a fim de revelar-lhes a dimensão epistemológica que serve à fundação de uma filosofia da linguagem. Pode-se dizer que Bhartrhari escreve como um filósofo da gramática (vyakarana), mas que os resultados de suas análises interessam a toda reflexão indiana sobre a linguagem, haja vista a reverberação de suas ideias, seja para subscrevê-las ou refutá-las, nas obras de grande número de pensadores de diferentes escolas filosóficas que o sucederam, especialmente os próprios gramáticos (vaiyakaranas), os lógicos (naiyayikas) os exegetas do Veda (mimamsakas) e os budistas (baudhdhas). O objetivo de nossa comunicação é comentar a novidade de sua visada epistemológica sobre o legado teórico da tradição gramatical e a maneira pela qual destila as questões perenes da filosofia indiana. Dentre as questões tradicionais da gramática que revisita e reinterpreta, ater-nos-emos à da natureza do signo linguístico (sabda). Bhartrhari propõe três planos de linguagem ontologicamente separados, porém interdependentes, vaikhari, madhyama e pasyanti, que são objeto das diferentes perspectivas da disciplina gramatical por ele concebida, a saber: vaikhari, a forma manifesta da gramaticalidade, i.e., os problemas do uso linguístico; madhyama, a forma mental da gramaticalidade, i.e., o problema do sentido linguístico, e pasyanti, enfim, a forma imanifesta e absoluta da gramaticalidade, i.e., o princípio linguístico, que é a dissolução de toda a diferença da atividade linguística secular numa forma idêntica à natureza subjacente de todas as coisas (brahman), com a qual se busca conjunção na prática soteriológica do yoga da palavra (sabda-purva-yoga). Dentre as questões clássicas das filosofias da Índia, interessa comentar a visão de Bhartrhari sobre o papel da linguagem no conhecimento do mundo, e sua relação com a tradição e o conhecimento herdado (agama), a inferência (anumana) e a percepção direta (partyaksa). Propomo-nos, ainda, dizer algumas palavras acerca da dimensão discursiva e organizacional da obra, comentando a forma da karika bhartrhariana e a aparentemente confusa divisão dos assuntos ao longo da obra, a fim de suscitar discussão sobre as dificuldades de forma do discurso filosófico na tradição indiana de expressão sânscrita.

Adriano Bueno Kurle
 adrianobk@gmail.com

O conceito de “eu” na Crítica da Razão Pura

Este trabalho busca articular a concepção de “eu” na obra Crítica da Razão Pura. Mostra-se primeiramente que o sujeito e a razão, enquanto faculdade, estão imbricados um ao outro. Desta maneira, a razão é considerada faculdade de um sujeito. Este último, porém, não pode ser conhecido como é em si, pois as faculdades essenciais à formação do conhecimento (sensibilidade e entendimento) não po-

dem buscar seu conteúdo em algo que lhe é anterior, sendo assim a unidade destas duas faculdades postas em um sujeito epistêmico (transcendental), este funcionando como uma unidade que sustenta ambas as faculdades, enquanto um ponto de conexão. A partir da doutrina do idealismo transcendental isto é esclarecido, assim como determinados os limites e as possibilidades do conhecimento, distinguindo a área legítima do conhecer da área do puro pensar. Desta maneira, Kant faz a distinção entre fenômeno e númeno, tendo este último um sentido positivo (que transcende o conhecimento possível e, tomado desta maneira, gera apenas ilusões) e um sentido negativo (que tem um valor heurístico na teoria). A partir destes limites impostos pela doutrina do idealismo transcendental, tratam-se de três distintas perspectivas para o conceito de “eu”: (1) como fenômeno, aonde se tratam das condições universais para pensar este conceito empiricamente, através da possibilidade da aplicação do conceito de permanência, que se dá apenas mediante a correlação entre espaço e tempo, gerando a representação espacial da linha do tempo; (2) como elemento transcendental, onde é tratado como elemento necessário à estrutura do conhecimento possível, tendo sua explicitação no conceito de apercepção transcendental, e de onde se extrai a distinção entre unidade sintética originária da consciência da identidade analítica, tendo a primeira como condição para a segunda. A unidade sintética originária aparece relacionada com a atividade de síntese, sendo este conceito determinado pela necessidade de uma unidade sintética possível entre as distintas representações mediante as regras gerais da síntese (as categorias). Esta é condição para que o sujeito do pensamento possa relacionar e operar juízos e aplicar conceitos à intuições sensíveis, o que implica a possibilidade de reconhecimento destas operações como sendo suas operações, o que caracteriza a identidade analítica da consciência. Desta maneira, a unidade sintética originária é transcendentalmente e empiricamente necessária para o conhecimento e para a experiência, enquanto a unidade analítica é transcendentalmente necessária mas apenas possível empiricamente, isto é, deve sempre poder ocorrer, mas não é necessário que ocorra para que se tenha consciência de algo; (3) por fim trata-se da concepção do “eu” como númeno, de onde se trata da ideia transcendental de alma, distinguindo entre o uso constitutivo (que caracteriza a falácia chamada Paralogismo da Razão Pura) e o uso regulativo. Assim, tem-se a possibilidade do uso regulativo como uma pressuposição conceitual que tem como fim buscar a unidade sistemática dos eventos, conceitos e juízos menos gerais em uma ideia que regula a pesquisa e a estruturação do conhecimento em torno do tema (no caso, a Psicologia).

Adriano Correia
correiaadriano@yahoo.com.br

Ética e política em Hannah Arendt: pensamento, juízo e banalidade do mal

Quando o julgamento de Adolf K. Eichmann e a repercussão da obra Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal, publicada pela primeira vez há cinquenta anos, fizeram com que Hannah Arendt se detivesse demoradamente sobre algumas questões de filosofia moral – assim como o evento representado pela ascensão do nazismo dirigiu seu olhar para as questões estritamente políticas trazidas à tona pela impossibilidade mesma da política –, o diapasão de sua análise foi então estabelecido tanto pelo estatuto da relação entre ética e política quanto pela dupla relação, no âmbito da ética, entre ausência de pensamento e banalidade do mal, de uma parte, e entre pensamento e cuidado do si-mesmo (self), de outra. Arendt jamais pensou que a política pudesse ser redimida na ética, mas se perguntou sobre se, em um cenário de falência dos padrões tradicionais de julgamento e de inviabilidade da ação política, a atividade do pensamento não poderia operar como um obstáculo ao mal – ao menos no sentido elementar e precário de permitir que os que não se mostram determinados a serem vilões possam evitar tomar parte na perpetração de maldades a sua própria revelia, por assim dizer. Para ela, pensar significa mover-se no âmbito da profundidade, deitar raízes e, portanto, estabelecer limites. Assim, “o que em geral chamamos de uma pessoa ou uma personalidade, distinta de um mero ser humano ou de um ninguém, nasce realmente desse processo do pensamento que deita raízes” . O que caracteriza a banalidade do mal como

uma catástrofe extrema é justamente o fato de que esse mal, por não possuir raízes nem limites, pode espalhar-se indefinidamente, transcendendo as limitações impostas à maldade humana inclusive pelas tentações e perversões abrigadas nas motivações individuais, mesmo aquelas mais torpes. Meu propósito na presente apresentação é examinar a relação entre ética e política no pensamento de Hannah Arendt a partir da perspectiva privilegiada da sua análise da banalidade do mal.

Adriano Geraldo Pinto

De como o escravo conquista sua liberdade na dialética do senhor e do escravo na Fenomenologia do Espírito

Esta pesquisa visa compreender a passagem celebre da dialética do senhor e do escravo da obra hegeliana, Fenomenologia do Espírito. Especificamente, tentaremos demonstrar como se dá a conquista da liberdade pelo escravo. Para tanto, estabelecemos um percurso para atingir esse fim desejado. Primeiro passo é o reconhecimento mútuo, que dá origem ao homem, na medida que, as duas consciências se reconhecem como sendo autônomas e portanto, como consciências-de-si independentes. Segunda etapa, na qual apresentamos a dialética do senhor e do escravo, como figuras de oposição da consciência. Nessa relação, o senhor é quem domina e, portanto, priva o escravo de sua liberdade, na medida em que, ele não é reconhecido pelo senhor como consciência-de-si autônoma. Assim, escravo para conquistar sua liberdade precisa re-significar o seu trabalho, que é o cume desta etapa, e o objetivo principal de toda essa pesquisa, ou seja, o trabalho como fundamento e conquista da liberdade.

Adriano Henrique de Sopaça Ferraz
 as_vacas_tambem_voam@hotmail.com

Literatura e subjetividade na crítica das representações: um estudo de As palavras e as coisas de Michel Foucault

Em As palavras e as coisas, Michel Foucault elabora uma tese de relevância salutar para as ciências humanas, a partir da colocação do problema de como os saberes clássicos sobre uma gramática geral, uma filosofia natural e uma teoria das riquezas foram transformados nas reflexões modernas sobre a vida, o trabalho e a linguagem. Essa transformação ou passagem para a modernidade não seria possível antes do aparecimento da crítica com a filosofia de Kant. Através do que designará como investigação arqueológica, na esteira dos epistemólogos franceses, como Bachelard, Canguilhem e Koyré, Foucault almeja encontrar as rupturas e descontinuidades nos processos históricos de consolidação do saber ocidental, estudando como o sujeito, sua vida e sua linguagem são transformados em objeto de estudo dos saberes ocidentais e como estes saberes fazem parte do processo de objetivação\subjetivação do indivíduo. Este projeto de pesquisa visa a identificar, nesse movimento, o papel da literatura como manifestação privilegiada que atua no mesmo campo sobre o qual se exerce uma crítica às representações. Todavia, não se trata mais de uma atividade lúdica com demasiada valorização do papel da imaginação, como pensaram as filosofias da consciência numa educação estética para a libertação do homem. Com esta abertura da modernidade, a literatura pôde pensar o indivíduo como conhecedor e produtor de sua própria subjetividade sem estar subordinada à ordem teórica, prática ou perceptiva que encerra as ciências humanas. Este projeto crítico que atravessa a obra de Foucault aponta as tendências emancipatórias existentes na atividade literária, tanto por estar diretamente ligada à problemática da finitude humana que emerge da modernidade, quanto por se voltar para um campo precioso da literatura: é a linguagem em seu próprio ser, onde o sujeito que escreve se debruça sobre si próprio e seu ato de escrever. Desde a introdução de As palavras e as coi-

sas, apreende-se a proposição de que, dentre as diferentes formas de perceber, realizar e pensar as coisas, surge uma região mediana em que são contestadas as representações que se acumulam num dado sistema de pensamento. Este lugar, que se coloca de modo transicional, é o próprio campo da crítica. No surgimento da idade clássica, a literatura se caracterizou como a superação da ordem das semelhanças e similitudes pela ordem da representação, onde quem figura é Dom Quixote e os saberes se caracterizam pela busca da representação fidedigna do real. No despontar da idade moderna, com Marquês de Sade, a literatura vem a ser a ultrapassagem dos limites da representação pela violência do desejo e expressão da finitude. Não obstante, a revolução copernicana de Kant abre o caminho para o surgimento das ciências humanas em sua esteira. Já a partir de Mallarmé, a literatura torna-se a relação fundamental da linguagem consigo própria, que dá bases para Foucault pensar nos princípios de uma ontologia da literatura. Portanto, o primeiro passo desta pesquisa será percorrer estes três movimentos históricos da arqueologia das ciências humanas para definir seu conceito de representação e evidenciar sua crítica.

Adriano Márcio Januário
berghofamj@yahoo.com

Conceito de experiência em T. W. Adorno

O objetivo da apresentação é a exposição dos resultados da pesquisa de mestrado, desenvolvida desde 2011. Essa pesquisa tem como objeto o conceito de experiência em Theodor W. Adorno, mais especificamente a experiência de não-identidade. A investigação pretendeu encontrar o lugar que o conceito de experiência ocupa dentro do quadro teórico desenvolvido por Adorno nos anos cinquenta e sessenta do século vinte, e investigar mais a fundo a relação do conceito de experiência com o de crítica. Para tanto, foram considerados como textos principais desse período a “Dialética Negativa”, “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial” e o conjunto de textos denominado “Stichworte. Kritische Modelle II” (Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2). Pôde-se perceber que o quadro teórico desenvolvido por Adorno neste período possui como centro uma das características fundamentais da Teoria Crítica: um diagnóstico de tempo presente. O diagnóstico de Adorno está centrado na ideia de que a “sociedade capitalista tardia” está dominada pelo princípio de identidade. Esse princípio, contudo, não possui meramente uma significação de cunho lógico; ele é o ponto de toque entre as disposições do pensar – para Adorno “pensar significa identificar” – e a estrutura geral da troca. O modo como sociedade no capitalismo tardio industrial se organiza expressa justamente a “afinidade originária” entre pensar e identidade e, por sua vez, entre pensar e troca, já que a troca, para Adorno, é o “modelo social” do princípio de identidade. Essa configuração social, presente no capitalismo tardio industrial, é o estatuto da dominação “material e simbólica” sobre as mulheres e os homens. Qual seria a posição da crítica nos escritos de Adorno, levando em conta a dominação do princípio de identidade? Os escritos de Adorno indicam que a crítica sob essas condições não pode apontar as ações (práxis) que levariam a transformação da sociedade, tal como Karl Marx havia feito no momento em que produziu suas análises sobre o capitalismo. A práxis revolucionária está “adiada por tempo indeterminado” diz Adorno. A forma atual da dominação permite apenas resistir àquele princípio de identidade. E essa resistência está presente no próprio pensar, pois ele “deve acolher em si sempre o que não é pensar”. O pensar, que para Adorno “significa identificar”, acolhe o que “não é pensar”, algo que resiste ao princípio de identidade: o não-idêntico. Contudo, a dominação social através do princípio de identidade desconsidera o não-idêntico. A experiência da não-identidade e sua apresentação desponta nos escritos de Adorno como via de resistência ao princípio de identidade, princípio que configura a dominação social vigente. Essa resistência é o que pode caracterizar a crítica sob as condições do capitalismo tardio industrial.

Adriano Marques
adrymarques@gmail.com

Vícios e virtudes do conjuntivismo

Em semântica formal, assume-se que o modo de composição semântica das línguas naturais pode ser explicado em termos de aplicação funcional. Contudo, embora essa seja uma operação formal útil à metalinguagem adotada pelas teorias semânticas, ela não explica satisfatoriamente o modo de composição semântica das línguas naturais, pois força a multiplicação das operações composicionais requeridas para acomodar os fenômenos em análise, multiplicando assim os problemas a serem explicados, em vez de resolvê-los. P.M. Pietroski oferece uma proposta alternativa à aplicação funcional, chamada conjuntivismo. De acordo com essa abordagem, o modo de composição semântica das línguas naturais equivale à conjunção de predicados monádicos. Com efeito, Pietroski mostra que essa proposta tem o mesmo poder descritivo que a aplicação funcional. Logo, argumenta o autor, cabe aplicar a Navalha de Occam: se temos duas abordagens que dão conta dos mesmos fenômenos, então é preferível adotar a abordagem mais simples. Seria esse um critério adequado, suficiente para sustentar essa proposta? Nesta comunicação, argumentamos que embora o conjuntivismo reduza o número de operações composicionais e seja, portanto, sob esse aspecto, mais simples, não é claro que a proposta conjuntivista seja, em sua totalidade, mais simples. Sustentamos que o principal atrativo do conjuntivismo não reside em sua simplicidade, mas sim porque constitui um programa de pesquisa dotado de certas virtudes explanatórias, a saber: (i) fornece um tratamento semântico satisfatório à operação sintática de adjunção, que deixa de ser um caso especial de aplicação funcional; (ii) adota como explanandum generalizações empíricas não fortuitas, certos fenômenos sintáticos sistemáticos que precisam ser explicados. O item (i) indica que o conjuntivismo oferece mais do que apenas considerações metasemânticas interessantes, oferece uma explicação para o caráter recursivo da composição semântica. O item (ii) revela uma escolha metodológica acertada, pois o sucesso de uma teoria semântica não deve ser avaliado apenas em termos de sua capacidade de descrever as intuições dos falantes, pois essas intuições oferecem, quando muito, generalizações descritivas dos fenômenos observados.

Adriano Martinho Correia da Silva
ego@adriancorreia.com

A latinização do vocabulário grego do ser no de Hebdomadibus de Boécio

No estudo da latinização do vocabulário lógico-metafísico grego do ser tem-se, em primeiro lugar, que ele não se nos apresenta pronto e acabado e que uma sua tradução exige adaptá-lo ao português filosófico, o que, por sua vez, implica um enorme esforço de tornar consistente o que ainda não é — e não apenas no caso do latim helenizado de Boécio. Em segundo lugar, há um risco, porque não há uma tabela de correspondência clara para o que Platão e Aristóteles chamavam de οὐσία e que se tornou em latim ora substantia, ora essentia. Isto sem contar que esse (infinitivo latino de ser) no texto boeciano parece por vezes ser melhor traduzido por essência e id quod est por substância — o que tornaria estranha a sua afirmação de que “essência” e “substância” são diversos, visto que ambos traduziriam então o grego οὐσία. Para uma compreensão satisfatória do texto boeciano é necessário recorrer às fontes gregas e entender não só como funciona a estruturação deste vocabulário nos filósofos helênicos clássicos, mas também como os latinos o entenderam, traduziram e desterritorializaram (como diria Courtine). Mas há um antecedente a este longo percurso: o próprio tratado de Boécio e como ele lida em seus axiomas com o vocabulário geral do ser para depois na formulação da questão e de sua solução o aplicar a um caso ético-metafísico-teológico no problema de as substâncias serem boas em virtude de serem, a despeito de não serem bens substanciais. É notório que Boécio escreveu uma série de tratados teológicos. Aquele que nos interessa particularmente ficou conhecido como de Hebdo-

madibus, devido a uma referência textual esotérica a “septuanários”, que não se sabe ao certo se foram o número de dias em que ele discutira com um interlocutor, ou ainda, talvez, o número de axiomas fundamentais para a discussão de sua questão (embora haja nove axiomas, eles poderiam ser reduzidos a sete). A questão que anima nossa apresentação é, com foco neste breve tratado boeciano, a consolidação do vocabulário filosófico do ser, por meio da latinização de Aristóteles sob o neoplatonismo tardo-antigo; nisto que Boécio é o maior representante, assim como sua obra mais original: justamente o opúsculo de *Hebdomadibus*. A apresentação, assim, girará em torno de mostrar o percurso percorrido por Boécio em seus axiomas que versam sobre o ser e suas derivações terminológicas no contexto das Categorias de Aristóteles sob o viés do neoplatonismo porfiriano.

Adriano Naves de Brito
brito@unisinios.br

O que é Obrigação Moral? Desafiando a perspectiva naturalista

O conceito de obrigação vem sendo objeto de diversos tipos de caracterizações ao longo da história da filosofia. Deus, a consciência moral, o Estado, e outras fontes possíveis já foram aventados como fundamentos de nossos deveres de diversos tipos. Alguns brasileiros que trabalham com filosofia analítica já escreveram sobre esse tema, também sob diferentes pontos de vista. Recentemente, a abordagem de cunho naturalista vem ganhando força no tratamento dos problemas da filosofia prática e, dentre eles, o da obrigação. Nesta mesa, propomos-nos dois objetivos: por um lado, expor a alternativa naturalista para explicar a obrigação, em especial a obrigação moral, e, por outro, confrontar essa abordagem com objeções e soluções não naturalistas. Em debate estarão uma concepção a priori sobre o fundamento da obrigação e outra mais descritiva sobre o funcionamento da regulação moral entre os humanos. A mesa estará organizada de modo a que a uma exposição da concepção naturalista, siga-se a exposição de objeções e o debate, primeiro entre os participantes da mesa e, depois, envolvendo o público presente.

Adriano Uchôa
adriano-uchoa@hotmail.com

A análise do discurso como crítica do poder em Foucault

Foucault procurou elaborar suas teses com enorme cuidado para não estabelecer categoricamente o que são as coisas, e acabar por repetir a atitude moderna de teorização objetiva do conhecimento. Isto fica evidente em sua obra *A Arqueologia do Saber*, em que ele aponta caminhos para a análise discursiva por rotas contrárias às metodologias encontradas nas discussões da epistemologia tradicional. Nesta, em muitos casos, a tentativa de elaboração de sistemas de pensamento orbita a noção de *Ursprung* em concordância com as práticas exegéticas e pletóricas, culminando no estabelecimento de uma relação entre acontecimento e origem que seria historicamente inverificável. A característica principal de tais práticas seria a substituição, no âmbito do conhecimento, da diversidade das coisas ditas e feitas por uma totalidade uniforme e pelo engendramento de continuidades teleológicas. Por outro lado, a arqueologia foucaultiana propõe a recusa das formas continuísta dos saberes através da análise enunciativa, que se utiliza de uma lei de raridade em oposição à abundância de significados na interpretação e uso dos discursos. Abrem-se, portanto, novos campos de pesquisa num domínio de investigação relacionado ao conjunto de todos os enunciados efetivos na sua própria configuração acontecimental e dispersiva, ao invés de semântica, como postulam os estruturalistas. Dessa maneira, pode-se afirmar que junto à análise do discurso se coloca a questão do poder já que, como expõe Hannah Arendt no prólogo de *A Condição Humana*, o discurso faz do homem um ser político. Em Foucault, a análise dos enunciados (e o encontro de suas condições de possibilidade de aparecimento) também demonstra a qualidade de objeto de luta política presente nos

discursos. Sendo assim, é objetivo deste trabalho responder as seguintes questões em torno da analítica do discurso presente na arqueologia foucaultiana: em que sentido Foucault oferece concepções de discurso e enunciado distintas daquelas provenientes da análise linguística e da história do pensamento? Quais as implicações das diferenças conceituais propostas pelo filósofo francês? Além disso, será exposta a tese de que a arqueologia deva ser entendida como pilar fundamental do pensamento político foucaultiano e delimitar qual seu papel na formulação de uma crítica do poder.

Adrielle Costa
adriellecg@hotmail.com

O caráter pré-temático da verdade e da significação

Com esse trabalho pretendemos investigar em que medida o pré-temático e o pré-predicativo faz parte da teoria ontológica da significação e da verdade no pensamento de Heidegger. Ou seja, em que medida estes conceitos não se restringem a um fundo de experiência cotidiana da presença (Dasein) olheia a teorização científica, mas mantêm-se, nesse fundo, em uma relação de fundação desta. Desse modo, pretendemos investigar o lugar da teoria e suas ramificações científicas no pensamento heideggeriano. Para tal, considerar-se-á Ser e Tempo a principal obra deste trabalho. Tomando como base o conceito tradicional de verdade como adequação e concordância e a concepção de que o enunciado ou o juízo é o lugar da verdade, legados pelo aristotelismo, mostraremos que a determinação do significado e do seu valor de verdade no ato enunciativo está fundada na verdade como abertura e descoberta da significabilidade pré-temática do mundo, que por sua vez é o fundamento do verdadeiro e do falso. Do mesmo modo, mostraremos que o fundamento ontológico da verdade e da significação preserva uma relação de unidade entre o ente e o seu significado. Se é possível conceber o significado como aquilo que nomeia o ente no ato enunciativo, e enquanto tal, pode representá-lo e substituí-lo em sua ausência, é porque há a significação ontológica como fundamento, dada pelo encontro de aberturas entre presença e mundo, a partir da qual se constitui significabilidade e sentido de ser. Onde se pode afirmar que a significação ontológica se dá de um modo copertinente com o sentido originário da verdade como abertura de ser e descoberta de ente. Assim, o que caracteriza a concepção de uma significação ontológica, constitutiva da presença como ser-no-mundo, é o seu fundamento pré-temático e pré-predicativo. Não há um purismo do significado, antes ele está fundado na própria mundanidade, constituindo-a e constituindo a presença enquanto ser-lançado em um mundo dotado de significabilidade. Da mesma maneira, a linguagem como fala, também é concebida em seu fundamento pré-temático, mostrando que a sua função não está restrita a uma instância teórica. Sendo concebida em outras modalidades que no mais das vezes antecedem a sua concepção no ato predicativo e que não se submetem ao critério epistemológico de verdade. Na modalidade pré-teórica da fala, em seu caráter de abertura e constituição da presença e do seu mundo, se fundamenta a sua possibilidade teórica. Que por sua vez, também faz parte da estrutura da presença, mas não é a única possibilidade da fala. Assim, é a partir da verdade como abertura e descoberta da significância do mundo, que por sua vez abre a significabilidade do mundo e da presença, e a partir da compreensibilidade significativa da fala, que o significado pode ser articulado e re-articulado, analisado lógica ou gramaticalmente, na instância teórica da linguagem. Estando a sua possibilidade de conceitualização radicada na interpretação da visão da compreensão na mundanidade do mundo.

Afonso Henrique Vieira da Costa
affonso.henrique@uol.com.br

Acerca do escrever interessado

O problema relativo ao que é propriamente escrever conduz-nos à questão decisiva acerca do que é a linguagem, pois, ao menos no modo como pretendemos abordá-lo, ele não aparece como expressão de

um eu já previamente dado e nem é símbolo, isto é, não representa nada. A linguagem, como nos ensina Heidegger, simplesmente fala. Mas será que deixamos a linguagem falar? Será que falamos desde a linguagem? Caso deixemos ecoar em nós o que disse certa vez Manoel de Barros, a saber, que na folha de papel não cabe “palavra acostumada”, parece-nos que estaremos a caminho da essência da linguagem. Dizemos essência, mas não a tomamos como algo fixo e que determina metafisicamente o homem em seu ser. Trata-se, antes, de compreender que a linguagem se essencializa e, nessa sua essencialização, encontra-se em jogo o fazer-se de homem desde a abertura de seu modo de ser. Em Sobre o humanismo, ao iniciar uma discussão acerca da essência do agir, Heidegger afasta-se de uma compreensão que “só conhece o agir como a produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por sua utilidade”. Se, neste caso específico, estamos lidando com uma espécie de fazer inútil e necessário, o que se põe em jogo é o espaço de liberdade que se dispõe desde a abertura do humano no sentido de conduzir a sua ação à plenitude de ser, à sua própria consumação. É somente aí que o escrever de um escritor é interessado, porque este, antes de tudo, “con-suma, como nos diz Heidegger no texto anteriormente citado, a referência do Ser à Essência do homem”. O assunto do escrever torna-se, então, desde sempre, um pensar acerca da linguagem. No escrever interessado, o que se impõe como questão é um deixar aparecer, um deixar ser aquilo que na própria ação veio à fala. Esse lugar em que mundo vem à fala é a habitação própria do homem. É aí que linguagem se dá. É aí que se dá, que há Ser. Seria neste sentido que Heidegger afirma que a linguagem é a casa do Ser? Em que sentido ainda os pensadores e poetas lhe servem de vigias? Como compreender a articulação empreendida pelo pensador entre vigília, con-sunção da articulação do Ser e linguagem no âmbito do que denominamos de escrever interessado? São estas as questões que pretendemos encaminhar na abordagem do tema ora proposto.

Afrânio Rami Coelho Sales
 rami.sales@gmail.com

Mecanização e Riso na filosofia de Henri Bergson

Henri Gouhier (1898-1994), e em sua esteira grande parte da crítica filosófica, considera O Riso (1900) de Henri Bergson (1859-1941) como uma aplicação da doutrina bergsoniana ao estudo de um problema particular. O que se procura aqui apresentar é que, ao contrário do muito propagado, O Riso tem uma forte ligação com aquilo que há de mais central na filosofia de Bergson: a vida [la vie]. Embora detenham grande importância na economia interna da filosofia bergsoniana, as ideias de duração [durée], memória [mémoire], impulso vital [élan vital] ou mesmo o método da intuição [intuition] são apenas formas de apontar para o lugar de importância central ocupado pela vida. O Riso, tendo em vista esta importância da vida, toma nova proporção por concretizar efetivamente o que se revela como o projeto do bergsonismo: deter o processo descaracterização da vida. O riso é a resistência natural imposta pela própria vida a todo este processo que, a partir da progressiva mecanização gerada pela inteligência, oferece resistência, no interior e a partir mesmo da inteligência, impedindo-o de se efetivar completamente.

Agemir Bavaresco
 abavaresco@puccs.br

Metodologia Hegeliana, Articulações e Estratégias de Robert Brandom

Na obra de Robert Brandom, encontram-se pressupostos e conceitos hegelianos que são de ordem metodológica. De fato, permanece como pano de fundo uma rede interpretativa hegeliana a partir da qual Brandom analisa os temas e problemas da filosofia norte-americana. Nessa pesquisa, tomamos esses conceitos a partir de seu livro Articulando Razões - uma introdução ao inferencialismo. O objetivo deste trabalho é, em primeiro lugar, apresentar, resumidamente, as principais ideias e partes do livro de Brandom, Articulando Razões, que fazem parte das questões filosóficas do autor, tais como a

filosofia analítica, inferencialismo e o idealismo alemão. Quais são as escolhas estratégicas feitas pelo autor para analisar temas como o pragmatismo, o inferencialismo, a intencionalidade, o holismo, o racionalismo e o expressivismo? Ele quer enfatizar alguns aspectos, tais como: na filosofia da mente, o sentido de sapiência, em vez da mera sciência; em semântica, ele enfatiza o conteúdo conceitual e não outros conteúdos; na pragmática, ele destaca a prática discursiva, ou seja, focar o conceitual, que consiste na aplicação de um conceito dizendo ou pensando em algo. Outro objetivo é apresentar alguns aspectos da abordagem metodológica hegeliana feita por Brandom. Qual é a sua leitura do hegelianismo, especialmente, a sua metodologia a partir da perspectiva da filosofia norte-americana? A metodologia hegeliana constitui-se na principal estratégia para aproximar o hegelianismo e a Filosofia Analítica. Cabe salientar que a pesquisa de Brandom é uma das que mais se interessam em ampliar essa aproximação. Foram escolhidos alguns conceitos metodológicos, tais como o conceito de lógica e seu conteúdo, a dialética entre o todo e as partes, a negação determinada e a contradição como o núcleo do sistema hegeliano.

Agnaldo Cuoco Portugal
agnaldocp@unb.br

A filosofia analítica da religião e a teologia como auxiliar da filosofia

As relações entre filosofia acadêmica e teologia cristã se tornaram mais conflituosas no pensamento moderno que no período medieval. Um momento importante desse atrito se deu com a filosofia de Hume e seu célebre conselho de jogar ao fogo os livros de teologia encontrados na biblioteca do leitor. Não só o teológico deixava de ser considerado o conhecimento mais importante, do qual a filosofia era apenas uma área auxiliar, mas aquele parecia não ser compatível com o nascente e promissor conhecimento científico. Ao final do século XX, porém, a rejeição humeana, adotada pelo positivismo lógico, passou a ser fortemente questionada e autores ligados à filosofia analítica da religião retomaram reflexões teológicas em termos filosóficos, na sequência do esforço em mostrar que não há incompatibilidade entre conhecimento científico e teologia. Na presente comunicação, pretende-se expor criticamente uma dessas tentativas, a que é empreendida por Richard Swinburne em *The Christian God* (1994). Nessa obra, o autor discute conceitos filosóficos fundamentais (substância, individualidade, causalidade, tempo e necessidade) antes de aplicá-los à reflexão sobre a noção cristã de Deus. Porém, é possível encontrar ali uma abertura para a resolução de problemas propriamente filosóficos a partir de ideias teológicas. Assim, na presente apresentação, pretende-se discutir até que ponto pode-se considerar que ideias teológicas teístas constituem uma opção aceitável para a resolução de problemas metafísicos. Em outras palavras, em que medida, na filosofia contemporânea, a teologia poderia ser uma auxiliar da filosofia?

Agostinho de Freitas Meirelles
a.meirelles60@hotmail.com

Crítica e metafísica na concepção kantiana de história (1790-1797)

Objetivamos apresentar algumas notas referentes à pesquisa, que, presentemente, realizamos sobre o conceito de história na filosofia kantiana quando do surgimento da terceira Crítica (1790) e seus desdobramentos nos últimos escritos produzidos na fase tardia do pensamento do filósofo. Segundo nossa interpretação, pelo menos dois momentos revelam-se decisivos à formulação do conceito de história (*Geschichte*) na última fase da filosofia crítica; o primeiro é instaurado com a publicação da Crítica da faculdade do juízo (1793[2ª. ed.]); o segundo com a publicação da *Metafísica dos costumes* (1797). Afirmamos que o horizonte de abordagem da temática histórica, em noventa, difere do horizonte em que serão tratados os problemas relativos à esfera prática em noventa e sete. Sabe-se que o problema fundamental da terceira

Crítica exige que seja dada resposta à pergunta de como são possíveis os juízos de Reflexão. No que se refere ao outro horizonte, a tarefa imposta à filosofia transcendental mostrará como sendo de extrema relevância, nos escritos kantianos de filosofia prática de meados da década de noventa até os últimos anos de vida de Kant, o exame de princípios práticos adicionais derivados do princípio supremo da moralidade, os quais revelam a grande sensibilidade da ética ao devir histórico.

Aguinaldo Pavão
 aguinaldo_pavao@hotmail.com

Mal radical e psicologia moral em Kant segundo John Rawls

Em suas Lectures on the History of Moral Philosophy (LHMP), Rawls espousa a interpretação de que Kant teria se comprometido, sobretudo na FMC, com o que ele chama, tendo Agostinho como inspiração, de “psicologia moral maniqueísta”. Esse flerte inicial acabaria, porém, sendo abandonado, na Religião, em favor de uma “psicologia moral agostiniana”. Segundo Rawls, a teoria do mal radical apresentada na Religião vincula-se ao que se pode denominar de “psicologia moral agostiniana”, uma vez que a característica distintiva de tal psicologia consistiria em atribuir exclusivamente à liberdade do arbítrio a fonte do mal moral. Essa psicologia repeliria a ideia de que o mal teria como causa nossa natureza desiderativa ou, até mesmo, social (cf. LHMP, p. 294). Pode-se afirmar que, ao fazer uso da expressão “psicologia moral agostiniana”, Rawls apenas chama a atenção, com outro nome, para o que, mais consagradamente, tem sido chamado, a partir de Allison, de tese da incorporação. Esse parece um ponto incontroverso, ou majoritariamente aceito pelos comentaristas de Kant. Não me parece ser o caso, porém, da presença na filosofia moral de Kant do que Rawls chama de psicologia moral maniqueísta. De acordo com Rawls, “a ideia básica da psicologia moral maniqueísta consiste em que temos dois eus: um deles é o eu bom, que temos enquanto inteligências pertencentes ao mundo inteligível; o outro é o eu mau, que temos enquanto seres naturais pertencentes ao mundo sensível” (LHMP p.303). Rawls corretamente assinala as dificuldades que, de imediato, emergem a partir da psicologia moral maniqueísta, nomeadamente a relacionada à teoria do mal moral em geral e, correspondentemente, à compreensão da responsabilidade moral. O objetivo da comunicação será justamente discutir se Rawls tem razão em atribuir ao pensamento moral de Kant na FMC essa tal psicologia moral maniqueísta. Defenderei que não há propriamente tal psicologia moral maniqueísta em Kant. Argumentarei ainda que há basicamente duas falhas na leitura de Rawls. Ele (a) interpreta mal o sentido da distinção entre mundo sensível e inteligível e (b) parece não perceber que, já na FMC, é possível encontrarmos recursos conceituais a fim de, também nela, afirmar a presença da psicologia moral agostiniana.

Alan Ricardo Pereira
 melzarte@yahoo.com.br

A teologia filosófica de Kierkegaard: um estudo acerca da ironia como desvelamento de sua obra

Em Linhas gerais, no presente trabalho, discute-se a categoria da ironia tal como esta se apresenta no Pós-escrito. A discussão, no entanto, se estende a outras obras de Kierkegaard, principalmente, à tese Sobre o Conceito de Ironia, assim como à sua obra póstuma, O Ponto de Vista Explicativo. Estruturalmente, este trabalho está dividido em três partes, além, é claro, de sua introdução e conclusão. Às duas primeiras correspondem, respectivamente, duas teses nucleares a serem defendidas, a saber, identificar a ironia à esfera estética naquela e a ironia à esfera ética nesta. Por outras palavras: far-se-á uma análise do conceito de ironia - e esta é a primeira tese - na medida em que tal ironia se presta a uma interpretação estética. Ou seja: em que medida as personagens e/ou autores românticos e/

ou irônicos, reproduzem a forma existencial típica do esteta. Avaliar-se-á, em seguida - e esta é a segunda tese - o conceito de ironia à medida que ele se confunde com a própria esfera ética, ou mais exatamente, com a primeira ética. Isso significa, segundo esta análise, que a ironia, socraticamente interpretada por Kierkegaard, reflete o modo próprio da primeira ética. Na terceira parte são apresentadas outras duas teses, quais sejam: justapor a ironia à esfera religiosa em primeiríssimo lugar e mostrar a partir daí - como tese eixo - que a ironia proporciona um entendimento global da obra kierkegaardiana entendida aqui como uma espécie de teologia filosófica. Nesse sentido, analisar-se-á, em terceiro lugar - e esta é a terceira tese - a imbricação da ironia, a kierkegaardiana mais especificamente, com a esfera religiosa, a fim de tentar mostrar, assim, o surgimento da fé como resultado dessa investigação acerca da ironia. Isto quer dizer que: o tornar-se cristão decorre, em última análise, do desdobramento dialético e conceitual da ironia. Far-se-á algumas conjecturas, por fim - e esta é a quarta tese -, levantando a hipótese de que a ironia, pelas razões expostas, quer dizer, pelo fato de se relacionar com todas as esferas da existência, a estética, a ética e a religiosa, parece proporcionar, por isso mesmo, um precioso fio condutor para o entendimento global da obra kierkegaardiana. Esta última tese, embora seja a primeira da série a ser intuída, será a derradeira a ser explicada. A investigação atenderá a dois fins metodológicos, a saber: o primeiro diz respeito a uma análise genealógica, ou seja, buscar-se-á esclarecer a obra de Kierkegaard que consiste em explicitar dialeticamente o devir cristão a partir de um princípio fundamental, defendido aqui como sendo a ironia. O segundo, em consonância com o primeiro, na medida em que deriva dele, está relacionado a uma análise genético-comparativa. Isto quer dizer que se torna necessário comparar outros conceitos à ironia, dado que adquirem o mesmo significado desta. Conclui-se de toda esta investigação que a ironia se constitui como peça-chave de interpretação da labiríntica obra de Kierkegaard.

Alberto Bezerra de Abreu
darkguitar1@hotmail.com

Walter Benjamin e a crítica da noção de história como progresso necessário

Partindo do pressuposto segundo o qual a alcunha “Modernidade” atribuída ao período histórico que abriga eventos como o Renascimento, a Reforma protestante, o Iluminismo e a Revolução Industrial assenta-se num explícito e inegável juízo de valor positivo desta, bem como na recorrente ideia perpetrada por grande parte das chamadas filosofias da história, segundo a qual a história humana constitui um percurso necessariamente progressista, analisaremos a crítica de Walter Benjamin a este otimismo teleológico, expresso nas obras de pensadores como Kant, Hegel, Marx e Comte. Para isso, não nos limitaremos a seu escrito específico sobre o tema, a saber, suas teses “Sobre o conceito de história”, mas a ele agregaremos outras obras do autor, como trechos de seu escrito intitulado “Passagens” pertinentes a tal temática, bem como seu artigo “A vida dos estudantes”, objetivando assim o alcance de uma visão mais completa de seu pensamento. Como forma de melhor elucidá-lo, empreenderemos alguns contrastes dele com a visão da história desenvolvida por seu contemporâneo Oswald Spengler em “A decadência do ocidente”, demonstrando assim que a crítica benjaminiana não implica uma atitude de pessimismo fatalista para com a história, e sim uma postura essencialmente crítica. Neste sentido, aproximações com as formulações empreendidas por Nietzsche acerca da história serão pertinentes, haja vista a influência romântica que inspira a ambos em suas respectivas críticas à modernidade e ao seu subjacente imperativo do progresso. Entretanto, enfatizaremos o papel decisivo que o materialismo histórico e o misticismo judaico desempenharam na reflexão benjaminiana, no sentido tornar sua visão geral acerca da modernidade mais construtiva que o aristocratismo nietzschiano.

Alberto Cupani

Ciência e valores

Minicurso de 8 hs-aula, coordenado por Alberto Cupani (UFSC), com a participação do mesmo, de Oswaldo Melo Souza Filho (AFA) e Alberto Oliva (UFRJ). O minicurso visa apresentar a complexa relação da produção do conhecimento científico com valores, cognitivos e sociais. Serão abordados temas como a complexidade das noções de ciência e de valores, a crise da concepção tradicional da neutralidade da ciência, o questionamento da separação de fatos e valores, a transformação da ciência acadêmica em tecnociência, e a questão de uma satisfatória relação entre o compromisso social da ciência e sua autonomia epistêmica.

Alberto Dias Gadanha
 filosofiaeuce@gadanha.com

Herbert Marcuse, dialética marxista e negatividade, situações de hesitação, excitação ou alteração hegeliana

Desde 1941 no capítulo, a dialética marxista do livro Razão e Revolução, Herbert Marcuse propõe-se distinguir a proposição marxiana de uma dialética materialista de uma dialética de proposição hegeliana idealista. Quais são os elementos de confronto e quais os elementos aceitação destacados por Marcuse. De que modo os elementos do conceito de negatividade aparecem na construção de uma compreensão dialética da alteração institucional, destacando sua retomada em 1960 no novo prefácio denominado: Sobre Dialética.

Alberto Marcos Onate
 am.onate@uol.com.br

Derrida e Husserl: sobre a história

Escrito em 1953-54 e publicado só em 1990, "O problema da gênese na filosofia de Husserl" constitui um importante trabalho não apenas para se conhecer o período inicial da obra do filósofo francês, mas sobretudo para se avaliar a concepção husserliana de história. Comentando pontualmente as obras de Husserl publicadas à época e os textos do Nachlass consultados em Louvain, Derrida diagnostica as dificuldades husserlianas para conciliar as dimensões empírica e transcendental da noção de história, impasses devidos principalmente à primazia do teórico sobre o prático no conjunto da obra do filósofo alemão. Na etapa final da empreitada husserliana (Krisis), tais óbices conduziram a uma filosofia da história alicerçada numa história da filosofia de caráter formalista cujas origens e transformações genéticas careceriam de explicitação conceitual e argumentativa. Pretende-se nesta exposição apresentar os momentos nucleares da argumentação de Derrida e discutir o seu alcance para a compreensão de fenomenologia husserliana.

Alberto Ribeiro G. de Barros

Maquiavel entre Repúblicas: a melhor forma de governo para Florença

A comunicação pretende discutir o livro Maquiavel entre Repúblicas (2010) de Gabriel Pancera, que analisa o projeto de reforma para Florença proposto por Maquiavel em Discurso sobre as formas de governo de Florença (1519-20). A intenção é questionar esta análise, principalmente no que se refere à ideia de governo misto. Se ela dá conta da questão da superação das tensões internas do corpo político, ao esta-

belecer instituições capazes de conformar os interesses das diversas partes que o compõem, dando-lhe a necessária estabilidade e coesão, ela parece não tratar adequadamente do problema das relações com os outros estados. A preocupação com a conservação da liberdade de Florença, inserida num contexto de estados sempre em tensão, que ameaçam a sua existência, parece assim minimizada.

Alcides Hector Rodriguez Benoit
hbenoit@uol.com.br

A crise contemporânea à luz da dialética

Procuraremos mostrar o caráter estrutural da crise contemporânea do capitalismo e criticar as análises empíricas que apenas pensam o caráter conjuntural da noção de crise. Nesse sentido, o elemento fundamental da nossa reflexão é estudar até que ponto a célebre crise de 1929 não determina uma já longa época histórica que, em certa forma, ainda nos envolve. Trata-se, portanto, de procurar a linha dialética de continuidade entre a crise de 1929 e a crise contemporânea do capitalismo. Trata-se de desvelar uma temporalidade mais profunda que aquelas temporalidades empíricas trabalhadas pela chamadas “ciências humanas” (Economia, Sociologia, História) e pelo jornalismo. Tal temporalidade que tentaremos nos aproximar é constituída essencialmente pelas contradições geradas em um território que não pode ser descrito como econômico ou político isoladamente, mas sim, como econômico e político ao mesmo tempo e na mesma relação, um território que se demarca pelo cruzamento antitético de regiões opostas que elaboram uma intencionalidade fatídica, sem sujeito, ou, em outras palavras um destino, o destino que anuncia o crepúsculo de um modo de produção mundial.

Alcino Eduardo Bonella
abonella@ufu.br

Levando a sério a caridade: argumento moral e fatos sobre a pobreza absoluta

Este trabalho expõe alguns fatos sobre a pobreza e a riqueza, desenvolve um argumento moral sobre o que os mais ricos devem aos mais pobres, e analisa o que os filósofos morais tem a ver com tudo isso. Uma breve apresentação das propostas práticas de Peter Singer e Toby Ord, e sua justificação, é exposta. E uma aplicação de tudo isso ao caso brasileiro, seja aos indivíduos, seja ao Estado, é esboçada.

Aldir Araújo Carvalho Filho
aldir_filho@yahoo.com.br

Contingência, metáfora do fluxo

O trabalho visa a ampliar as discussões no campo do neopragmatismo, sobretudo na dimensão de uma “ética prática e existencial”. Na impossibilidade de ser transformada em conceito ou significação de alcance prático inequívoco, a “impermanência radical de todas as coisas” ou “fluxo” – seja lá o que seja – tem provocado, com sua absoluta impositividade, a criação das mais variadas metáforas (segundo Davidson, noções que se tornam, eventualmente, literalidades, quando são assumidas pelo uso corrente): devir, história, contingência, presença, imanência, diferiçã, etc. A redescrção (igualmente metafórica) de uma delas, a de “contingência”, constitui eixo articulador (ao lado das metáforas da ironia e da solidariedade) da mais importante proposta neopragmatista contemporânea: as ideias antifundacionistas de Richard Rorty. Capaz de inspirar as mais decisivas reorientações teóricas na direção de um vocabulário final mais “naturalista e historicista” e menos “metafísico e platônico”, a metáfora rortyana da contingência não implica, contudo, em nenhum sentido relevante (ao que

parece) a possibilidade de que diga respeito – efetivamente – “ao que se passa no mundo”. Minha hipótese de leitura: o autor preferiu preservar a “coerência interna” do vocabulário criado, para não se expor à crítica de “autocontradição referencial”, em vez de dar um “salto criativo” (certamente problemático, mas, ainda assim, necessário e possível) e afirmar que sua metáfora da contingência pode estar designando o lugar de uma “ancoragem ontológica”. Uma ancoragem de natureza tal que seria inclusive capaz de, sensatamente, fazer convergir “todas as versões sobre tudo o que está no fluxo, ou na contingência”.

Alessandra Uchôa Sisnando
aleuchoa@terra.com.br

Por Que o Estado Ético não é uma Utopia? Considerações sobre a Filosofia do Direito de Hegel como Análise Filosófica do Estado

Nosso texto expõe um debate instigante no âmbito político-filosófico; isso porque, muitas vezes Hegel foi tratado como um cão morto, como disse Marx no prefácio d’O Capital. Uns, percebiam um excesso de utopia nas ideias hegelianas, transformando Hegel de um pensador da efetividade e da História especulativa, em um mero idealizador da razão absolutista; outros acreditavam, como Kierkegaard, que Hegel havia construído um belo castelo, onde ninguém poderia habitar. Nada mais longe de Hegel do que as vertentes utópicas da idealização do Estado ou do Estado ideal, ao contrário vemos um filósofo ocupado em traduzir seu tempo em conceito, e considerando a filosofia como a ciência que deve ocupar-se com o que é e o que é, é a realidade efetiva. As questões em torno das quais giram as considerações hegelianas acerca do Estado de Direito são extremamente pertinentes e atuais, isso porque o debate hoje gira em torno de Estados que se arrogam o poder e a autoridade, em nome de uma pretensa política liberal, de levar a “libertação” para outros povos, quebrando o princípio da soberania do Estado. Segundo Hegel, o Estado de Direito é soberano, e, essa soberania é expressa na constituição, conjunto de leis que evoluem diretamente do ethos do povo. Sendo assim, nos assegura que, nada pior para um povo do que dar-lhe uma constituição, ou, diríamos, uma falsa libertação. Charles Taylor nos dá uma panorâmica da atualidade da teoria hegeliana no tocante ao conceito de liberdade quando nos diz: “A filosofia de Hegel é um passo importante no desenvolvimento da noção moderna de liberdade. Ele ajudou a desenvolver uma concepção da liberdade como total autocriação, que, na verdade, em sua filosofia era atribuível somente ao espírito cósmico, mas que só necessitava ser transposta para o homem para impelir a concepção da liberdade como autodependência ao seu dilema último”. Entretanto, apesar das múltiplas dificuldades históricas, o Estado Ético não é uma utopia, pois se trata de uma realização efetiva do espírito de um povo, expresso no e através do seu ethos, que evolui para a forma da lei, e, essa, é o Estado. Partindo de tais considerações, o Estado Ético não pode ser entendido como algo outro que o cidadão, no qual deve encontrar sua base e sua sustentação. Tampouco pode ser considerado um paraíso a que chegou a humanidade, pois lembremos que para Hegel o que é ético se compreende a partir do ethos, que em todo caso está sempre situado e datado, ou seja, é histórico e se determina somente a partir da vida de um povo, que se desenvolve sempre em sua relação com o negativo, essa força contrária que gera a crise, mas que também propicia o crescimento de uma nação.

Alessandro Baungartner
alebaungartner@hotmail.com

Natureza, habituação e ação humana no entendimento da esfera ético-política aristotélica

Uma das questões mais disputadas sobre a Política de Aristóteles é acerca da formação da pólis. A pólis surgiria por natureza (physei) ou por convenção (nomos)? Seria ela uma entidade natural ou ar-

tifical? Ao analisarmos a dimensão do pensamento ético-político aristotélico constatamos que nosso autor, por um lado, recorre à natureza (*physis*) para fundamentar a existência da pólis, por outro lado, lança mão de argumentos que restringem o surgimento da pólis às práticas humanas, em especial, aquelas na qual o legislador (*nomotétes*) deve submeter seus concidadãos a um processo de habituação (*ethismos*) direcionado para a vida virtuosa. É nesse último ponto que podemos inserir a figura do prudente (*phronimos*), ou seja, alguém que para além da prudência privada, possui também a prudência pública, um governante com capacidade de agir através da deliberação (*phroaíresis*) para si e para outros. Nessa apresentação, pretendo mostrar que esse processo de habituação não é, para Aristóteles, apenas o resultado de ações explicadas fora do agente, antes mesmo, há uma relação entre a formação do hábito e o intrínseco do homem (natureza primeira – potencial), e uma conexão entre um hábito já formado (natureza segunda – atualidade) e a deliberação que nos permite atuar com maior destreza acerca das exigências do viver em uma pólis. Com tal elucidação, a natureza (*physis*) passa a ser sempre o rasgo fundamental para o entendimento da esfera ético-política e, nesse sentido, o surgimento de uma pólis por natureza poderá, talvez sem maiores problemas, ser vinculado em alguma medida também às convenções humanas.

Alessandro Carvalho Sales
alessandro_sales@uol.com.br

Deleuze, a crítica e a clínica: o cinema, a literatura

Os livros de Deleuze com o cinema são muito densos e, por vezes, chegam a sufocar o leitor, especialmente o iniciante, tendo em vista a intrincada variedade de pensadores, de cineastas e de ideias neles convocados. Encontraríamos uma razoável fita condutora de modo a percorrê-los e a clarificá-los? É uma difícil questão, de natureza inclusive pedagógica. Como compreender um pouco mais dessas obras? Como enxergá-las melhor? Em nossa perspectiva, o método por ele esboçado para dar conta de alguns textos literários, por exemplo em sua *Crítica e Clínica*, poderia também cingir e dar contornos aos modos pelos quais ele analisa uma boa gama de filmes e de diretores – fato seguramente não tão evidente, mas que, uma vez manifesto, pode trazer ganhos de sentido possivelmente interessantes. Em outras palavras: *A Imagem-Movimento* e *A Imagem-Tempo* são obras difíceis, exigentes, mas, se nelas conseguirmos perceber o fio crítico e clínico – patente no caso da literatura revista por Deleuze –, talvez tenhamos a possibilidade de melhor compreender o que efetivamente está ali posto em jogo. No presente trabalho, tencionamos avançar certo exame relativamente a pontos específicos de três capítulos do livro *A Imagem-Tempo*. Buscaremos tomar estes pontos e textos como casos, aliás, como sintomas do método deleuzeano. Optamos então por trabalhar trechos dos capítulos sexto, intitulado *As potências do falso*, do sétimo, chamado *O pensamento e o cinema*, e do oitavo, *Cinema, corpo e cérebro, pensamento*. Qual a razão? Poderíamos ter escolhido outros, porém, estes extratos parecem mesmo discutir – basta que observemos o sumário da obra – o lugar de uma filosofia, aqui coligidos com motivos no cinema: no texto seis, a questão de base é a noção de verdade; no de número sete, o problema de uma crença, de uma ética e de um pensamento; na oitava amostra, entram em jogo o corpo, uma política. São assuntos incontornáveis e que parecem encontrar, aos olhos de Deleuze, o cerne de seus vínculos com o cinema precisamente nesses espaços. Feito isto, tentaremos mostrar como estas temáticas, em *Crítica e Clínica*, são também cerzidas no que tange às literaturas trabalhadas pelo autor. Claro, é preciso lembrar que há conceitos específicos e diferenciais para cada área, suscitados por este cineasta ou por aquele escritor, mas parece mesmo haver certa homologia – garantida por alguns dos pilares do próprio pensamento do autor – que não tem como não se estender por ambos os terrenos e pela própria arte de uma maneira mais geral. O que pode enfim sustentar a especificidade é justamente o fato desses conceitos singulares serem traçados no plano de imanência particular a Deleuze, sua filosofia, que é, em suma, uma crítica e clínica da diferença.

Alessandro Pinzani
alepinzani@hotmail.com

O conceito de reconstrução em Honneth. Um comentário a Marcos Nobre

Em seu texto, Marcos Nobre analisa a noção de “reconstrução” no conjunto da obra de Axel Honneth. Ao fazer isso, leva em consideração termos análogos ou próximos como os de: “presentificação”, “atualização”, “reatualização” etc., até chegar ao conceito - central no livro *Das Recht der Freiheit* - de “reconstrução normativa”. A presente comunicação pretende oferecer alguns comentários ao texto de Nobre e instigar ao debate acerca dele.

Alessio Gava
alessiogava@yahoo.it

Empirismo Construtivo e observabilidade: a necessidade de uma filosofia da percepção

O empirismo é tradicionalmente visto como a doutrina segundo a qual todo conhecimento deriva da experiência. No século XX o apelo à empeiria mudou na forma e a ênfase no papel da experiência objetivou-se como centralidade do ato de observação. Isso levou Shapere a escrever (2006) que “o empirismo é a doutrina segundo a qual todas nossas ideias são baseadas na observação.” Muito se deve à proposta antirrealista de van Fraassen conhecida como empirismo construtivo, uma das principais referências para o empirismo contemporâneo. Essa posição filosófica está alicerçada na distinção entre observável e inobservável e a discussão acerca da observabilidade tornou-se um dos principais temas de debate entre realismo e antirrealismo. Em 2004, van Fraassen afirmou a necessidade de discriminar a parte observável do mundo daquela inobservável de forma inequívoca: “Para explicar minha visão do que é a ciência, e especificamente qual é seu objetivo, preciso de uma viável distinção entre o que é observável e o que não é.” A caracterização da observabilidade fornecida em 1980 é aquela que van Fraassen continua defendendo e pode ser resumida em dois pontos principais: - ‘definição sumária’ (rough guide): X é observável se se X nos estivesse presente (em condições normais) então iríamos observá-lo; - indexicalidade do termo observável: observável é aquilo que é detectável para um membro da comunidade epistêmica (a raça humana) sem ajuda de instrumentos (observável-para-nós). Uma objeção de Musgrave (1985), contra a possibilidade de uma distinção coerente entre observável e inobservável no interior do empirismo construtivo, levou Muller a propor (2003) um critério rigoroso para estabelecer quando um dado objeto é observável. Essa solução parece ter convencido van Fraassen e os dois publicaram um artigo em conjunto (2008) no qual o pai do empirismo construtivo endossa a caracterização de observabilidade de Muller. Mas os dois filósofos holandeses utilizam-se do verbo observar de maneira acrítica, como se o ato de observação em si não fosse problemático. Evidentemente não é assim, tanto que a frente de debate mais atual parece ter se deslocado da questão acerca do que significa ser observável para aquela acerca do que significa observar. Pessoalmente considero que a ‘definição’ de Muller e van Fraassen pode sim constituir uma base firme e forte para sustentar o edifício filosófico do empirismo construtivo, mas desde que se chegue a uma caracterização viável e precisa também do ato de observação. Com efeito, são vários os autores insatisfeitos com a maneira em que van Fraassen lida com a questão. Alspector-Kelly, por exemplo, julga inadequada a chamada ‘teoria pragmática da observação’, proposta por Feyerabend nos anos 50 e endossada por van Fraassen e afirma que o filósofo holandês necessitaria de uma filosofia da percepção para suportar a própria caracterização da observabilidade. Concordando com essa e outras objeções, defendo, contra van Fraassen, a utilidade e a necessidade de uma análise e uma reflexão filosóficas. Afirmo que ele mesmo lançou mão de princípios filosóficos, em sua caracterização da observabilidade, e que esse assunto não pode ser resolvido apelando exclusivamente para seus aspectos pragmáticos-empíricos.

Alex Calheiros

Pasolini, comunista dissidente

O cineasta italiano Pier Paolo Pasolini foi assassinado às vésperas do lançamento de *Salò*, seu último e mais polêmico filme, em 2 de Novembro de 1975. Os fatos em torno de sua morte, supostamente passional, no entanto, ainda hoje permanecem obscuros. No documentário “Pasolini, um Delito Italiano”, Marco Túlio Giordana trás à tona as motivações, possivelmente políticas, do assassinato de um dos mais críticos e lúcidos intelectuais italianos do Novecento. O documentário, além de ter sido a causa da reabertura do caso Pasolini, ao demonstrar, pela força das evidências, que não se tratava simplesmente do assassinato de um artista famoso, mas de uma personalidade incomoda para o poder estabelecido, acaba por fornecer uma chave de leitura no mínimo instigante. Quais as ideias políticas que teriam motivado seu assassinato? Não se trata obviamente de propor aqui um inquérito policial com o intuito vão de elucidar as circunstâncias precisas da morte de Pier Paolo Pasolini. No entanto, a hipótese de Giordana serve de sugestão para a possibilidade reconstruir, especialmente através de sua obra cinematográfica, mas também de sua obra literária e de intervenção política, essa reunida principalmente em “Cartas Luteranas” e “Ensaio Corsários”, o pensamento de um autor ainda atual no que diz respeito ao diagnóstico que fez de nosso tempo. O itinerário pelo pensamento de Pasolini será feito através de alguns de seus filmes e textos, traçando assim um perfil da envergadura intelectual e atualidade deste italiano que se auto-intitulava comunista dissidente.

Alex de Campos Moura

Merleau-Ponty, entre a estrutura e a diferença

Nesta apresentação, procuraremos tratar do modo como Merleau-Ponty subverte gradualmente a noção de estrutura, inicialmente formulada pela Gestalt, inserindo-a em um registro ontológico no qual a diferença se torna um operador central, configurado pela reversibilidade entre o Ser e o Nada. Esse estudo nos ajudará a compreender o lugar privilegiado que esta noção ocupa ao longo da reflexão do filósofo.

Alex Fabiano Correia Jardim
alfaja@hotmail.com

Gilles Deleuze e a literatura: a composição de um encontro em torno da ideia de imanência, formas de vida, hecceidade e individuação a partir da obra Grande Sertão: Veredas, de Guimarães Rosa

Discutiremos a inserção de alguns conceitos da filosofia de Gilles Deleuze à literatura de Guimarães Rosa. Problematizaremos os conceitos tendo como referência a obra *Grande Sertão: Veredas*. A partir de dois personagens na obra, Riobaldo/Tatarana e Reinaldo/Diadorim, noções como formas de vida, individuação e hecceidade podem ser pensados. Os signos de amor entre Riobaldo e Diadorim intensificam uma individuação que não se segmenta em homem e mulher, mas entre corpos livres de uma forma ou de qualquer “órgão” individualizante. Essa individuação por afetos acontece a partir de práticas que inventam uma nova forma de vida. Segundo Deleuze, são esses agenciamentos que fazem e constituem as hecceidades, ou seja, práticas que se estabelecem a partir de um poder de afetar e ser afetado, indicando as singularidades de uma vida que escapa a individualização que determina a natureza humana e sua essência. O sertão seria então, nesse texto, o que Deleuze chama de plano de consistência ou imanência, solo do acontecimento que não contraria as regras da própria vida. Imanência como crivo no caos-sertão onde se misturam razão e loucura, pois ambas caracterizam a aventura do homem e sua travessia pelo Sertão-vida.

Alex Lara Martins
alexlm@bol.com.br

Metaficção e ceticismo: uma análise da abordagem analítica ao problema do discurso ficcional

Quando Frege declarou, em uma passagem marginal de sua teoria da referência, que sentenças ficcionais não são autênticas proposições, pois não fazem referência a objeto algum e carecem de valor lógico, o problema da ficção se tornou incidentalmente relevante para a tradição analítica da filosofia. O debate envolve os aspectos epistemológicos e ontológicos acerca de sentenças ficcionais. Respostas variadas sobre este tema foram articuladas por seus principais representantes. Segundo a teoria das descrições de Russell, por exemplo, expressões ficcionais são sempre falsas, posição doravante reelaborada por Ryle e Moore. Abordagens semânticas modais, por outro lado, costumam atribuir às noções de possibilidade e contingência certo grau ou espécie de realidade. Assim, nomes de personagens de ficção, por exemplo, fazem referência a indivíduos possíveis em mundos possíveis, sejam estes limitados ou não pelo mundo atual. Por fim, as abordagens pragmáticas, balizadas principalmente pela teoria dos atos de fala, enfatizam as distinções, de uma lado, entre discursos ficcionais, discursos não ficcionais sérios e não sérios, e de outro, o comprometimento do emissor com as regras semântico-pragmáticas para asserções verdadeiras. A partir da exposição deste amplo debate, desenvolvemos hipóteses para algumas questões relacionadas aos discursos metaficcionais, aqueles que, inseridos em textos ficcionais, discorrem sobre a própria ficção. Tentamos responder às seguintes questões: se as sentenças metaficcionais fazem referência, se elas podem ser consideradas verdadeiras e se conferem algum tipo de conhecimento. O desenvolvimento de nossas hipóteses envolve a admissão e a reformulação de alguns conceitos da tradição cética, como a suspensão da (des)crença, bem como a manutenção do caráter paradoxal de sentenças metaficcionais.

Alex Leite
alexjeq@hotmail.com

Variação da potência e invariância do conatus

O objetivo da comunicação é demonstrar que, embora a potência de agir e o conatus sejam vistos como idênticos, precisamos diferenciar a ideia de variação da potência da ideia de invariabilidade do conatus. Variação e invariância são movimentos simultâneos, e diferentes. O primeiro está ligado à dinâmica dos afetos, e o segundo, unicamente a si mesmo como esforço indefinido de perseverar na existência. “A mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço” (E. III, prop. 9). Porém, a potência de agir e pensar varia. “Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (E. III, prop. 11). Ora, se são idênticos por que o esforço independe de ideias sejam claras ou confusas enquanto a potência varia conforme a relação com as coisas e as ideias?

Alexander Gonçalves
alexandermano@hotmail.com

Tempo e discurso em Nietzsche: notas sobre a genealogia nietzschiana

O escopo do presente trabalho é analisar a noção de genealogia no pensamento de Nietzsche, mais especificamente, o discurso genealógico nietzschiano no contexto filosófico da modernidade. Para tanto, propomos a hipótese de que o procedimento genealógico é a via pela qual Nietzsche pretende não só demolir o discurso filosófico da modernidade, mas também criar um discurso filosófico extemporâneo.

No início de nosso trabalho, portanto, surge uma questão: o que pode significar o extemporâneo em Nietzsche? Com efeito, desde os textos juvenis o filósofo reclama tal característica para o seu filosofar, mas pensar a extemporaneidade (Unzeitgemässheit) como característica de um discurso que desde sua aurora se autodenomina histórico é um problema que não pode ser desconsiderado. Acreditamos que a noção de genealogia apareça na obra de Nietzsche como um desdobramento – mas também uma superação – dessa relação entre tempo e discurso já anunciada nesses primeiros escritos. Assim, se nos escritos de juventude ser extemporâneo diz respeito à capacidade do pensamento – dotado de “sentido histórico” – assumir perspectivas históricas distintas, emancipadas dos valores de seu tempo e, portanto, capaz de questioná-los, a partir da Genealogia da moral o problema da extemporaneidade assumirá uma nova dimensão, uma vez que, mais do que um simples deslocamento no tempo, ser extemporâneo implica uma nova percepção do tempo. Em outros termos, mais do que uma simples incursão no passado com o intuito de criticar o presente, o procedimento genealógico consiste numa investigação minuciosa daquilo que, no passado, pode ser identificada como sendo a herança ou a hereditariedade do presente. Neste sentido, o discurso genealógico de Nietzsche prevê uma indissociável ligação entre o passado e o presente, ou como bem reconhece Foucault, entre o corpo e história (Cf. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: Microfísica do poder. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990). Partindo dessa complexidade temporal que é o corpo, o discurso genealógico deve ocorrer numa temporalidade alheia ao discurso filosófico da modernidade, cujas bases, como observou Habermas, remontam à filosofia da história de Hegel (Cf. HABERMAS, J. O discurso filosófico da modernidade, Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000). Contra a concepção moderna de uma história universal da razão, a genealogia confere à história o estatuto de pensamento singular, de narrativa das vivências, e por isso ela é história efetiva. Em suma, com a noção de genealogia, Nietzsche nos convida a lançar um novo olhar sobre o problema do tempo e da história, propondo uma alternativa ao modo como essas questões foram tratadas na modernidade e, com isso, oferece uma possível resposta ao desafio de se pensar um discurso filosófico extemporâneo.

Alexandre Amaral Rodrigues
amaral1978@hotmail.com

Características do gênero ensaio na Teoria dos sentimentos morais de Adam Smith

O leitor que se aventura pela primeira vez pela Teoria dos sentimentos morais, de Adam Smith, provavelmente não deixará de se maravilhar com o caráter fortemente persuasivo de sua escrita, e, conseqüentemente, com a extraordinária verossimilhança de suas teses. No entanto, ao entrar na Seção III da Parte I, em que se consideram os efeitos da prosperidade sobre nossos juízos morais, deparamo-nos com algo que parece contrariar as conceituações fundamentais que vinham sendo seguidas. Aparentemente, conforme os capítulos 2 e 3 da Parte I, Seção I da obra, nossa aprovação dos sentimentos e ações alheios derivavam de um prazer peculiar que sentimos ao simpatizarmos com os sentimentos dos outros, isto é, ao nos colocarmos imaginariamente em sua situação e percebermos que sentimos algo semelhante, independentemente de ser o sentimento original prazeroso ou doloroso. Contudo, para explicar a origem da ambição e da distinção de classes sem recorrer a algum princípio originalmente egoísta, Smith afirma que relutamos em simpatizar com a dor e a tristeza, pois, apesar da eventual correspondência que encontramos entre nossas paixões e a dos outros, permanecem ainda a dor e a tristeza por reflexo. David Hume notou o problema e apontou a aparente contradição em sua Carta 36, de 28 de julho de 1759, destinada a Smith. O autor apresenta uma resposta que não soa de todo convincente. Daí para diante, ao buscarmos rever qual é precisamente o conceito de “simpatia” de Smith, perde-se toda a impressão anterior da perfeita coerência da teoria. Encontramos diferentes definições para aquela operação imaginária, algumas delas contraditórias. O que nos parece, todavia, é que esse aparente “descuido conceitual” é proposital, e se relaciona às características do gênero ensaio. A Teoria dos sentimentos morais de Smith não aspira à

precisão terminológica de T. Hobbes. Ela tende mais para a liberdade ensaística de Locke. Não encontramos nela definições precisas, conceituações demasiado rígidas, mas descrições vigorosas que, dotadas de uma retórica primorosa, nos fazem como que pintar as situações para nós. Isso nos dá, por assim dizer, um “desenho” do conceito, sem que ele seja precisamente definido. Não será pelo rigor das definições que apanharemos a teoria de Adam Smith, a não ser que queiramos aplicar-lhe o nosso ímpeto definitivo, sem que ele tenha querido oferecer-nos o que buscamos. Nesse caso, encontraremos na obra toda sorte de contradições, mas não a teremos compreendido.

Alexandre Aoki

A intempestividade das pulsões apolíneo e dionisíaco na obra de Friedrich Nietzsche

O intento do presente trabalho é a apresentação das pulsões justapostas apolíneo e dionisíaco pertinentes a reflexão estética desenvolvida por Friedrich Nietzsche no decorrer de sua obra. Apolíneo e dionisíaco são designações atreladas ao trágico problema chave em toda a obra nietzscheana. Ao contrário do que grosseiramente pressupõe-se, não há uma supervalorização do dionisíaco única e exclusivamente. É mister a relação entre as duas significações explicitadas por Nietzsche em sua obra primeira ‘O Nascimento da Tragédia’ (1872). O entorno cultural que Nietzsche observava no período de composição desta obra primeira dizia respeito ao Idealismo alemão eclodido no século XVIII. O autor se via declaradamente influenciado pela obra de Arthur Schopenhauer bem como relacionado a leitura de outros autores caros ao Idealismo. Tal período alemão também ressaltara um resgate do helenismo, enfatizando-se a tragédia e a filosofia pré-socrática, fatores decisivos no pensamento de Nietzsche. Enfocar-se a alguns equívocos referentes a algumas linhas interpretativas acerca da obra de Nietzsche, assim como se fará necessário um novo posicionamento de Nietzsche perante a tradição estética desenvolvida depois da obra de Immanuel Kant. Nietzsche adotara postura crítica para com diversas leituras posteriormente a ‘O Nascimento da Tragédia’. Dentre estas leituras a relevância do trágico permanece cara ao autor bem como a problematização do supra-sensível cujas raízes segundo Nietzsche remontam a Sócrates. Logo são pontos que fazem em comum ‘O Nascimento da Tragédia’ e o tardio ‘Crepúsculo dos Ídolos’ (1888). Nesta outra obra citada Nietzsche resgata a pulsão apolínea no decorrer de sua obra não tão anunciada quanto o dionisíaco, porém declaradamente nunca descartada. Assim como a perspectiva crítica direcionada a Sócrates em seção sintomaticamente intitulada O Problema de Sócrates. A reflexão de Nietzsche implica em possibilidade de crítica a estética tradicional ou afirmação de uma estética alternativa, desaguando em aspectos ligados a ontologia da arte. Há entre as duas possibilidades uma mudança de perspectiva. A primeira tradicionalmente analisava o objeto artístico partindo-se daquele que a recebia. Nietzsche apontara para um panorama que corresponderá àquele que cria o objeto artístico. Posteriormente tais problemas neste trabalho levantados relacionarão o pensamento de Nietzsche a outra reflexão relevante em sua obra, a fisiologia.

Alexandre Augusto Ferraz
alexfferraz@uol.com.br

Operações mentais e operações matemáticas: uma análise em epistemologia genética

O presente trabalho pretende um olhar mais profundo com relação ao conceito de operação encontrado na Epistemologia Genética. Conforme pode ser visto em *Logique et équilibre* (1975), Piaget diz que as operações são “ações interiorizadas ou interiorizáveis, reversíveis e coordenadas em estruturas totais.” No entanto, ao exemplificar o conceito de operação, Piaget fala da capacidade de seriação e classificação (incluindo, nesta, a união, a interseção e a subtração de conjuntos) do sujeito epistêmico, isto é, o sujeito

do conhecimento. Porém, entendemos que esses exemplos não são completamente explicados pela definição de operação como ação interiorizada e reversível. Dessa forma, parece que Piaget deixa uma lacuna, em sua obra, entre a ideia de simplesmente agir internamente e as coordenações que as capacidades de classificação e seriação implicam. Essa concepção está de acordo com a crítica do epistemólogo Gilles-Gaston Granger, que também é apresentada por Tassinari (1998) em sua dissertação de mestrado *Da Experiência Sensível à Estruturação Lógica do Real: Um Estudo da Forma da Construção do 'Agrupamento' em Piaget*, bem como em Ferreira (2011), *Sobre o uso da Função Proposicional e sua gênese segundo a Epistemologia Genética*, de que haveria uma ruptura, na obra de Piaget, na explicação da passagem da ação sobre a experiência sensível até o aparecimento das estruturas lógico-matemáticas. Porém, Tassinari, em sua dissertação, também apresenta a interpretação feita por Ramozzi-Chiarottino que mostra o papel da imagem mental na construção do sistema de operações do sujeito epistêmico, interpretação da qual Tassinari parte para explicar como se dá tal passagem (da ação sobre a experiência sensível até a estruturação lógico-matemática do real). Pretendemos com esse trabalho esclarecer como se dá essa passagem e porque tal passagem se dá somente no período operatório concreto, mostrando como a concepção de operação parcial em Matemática é a peça-chave para tal entendimento.

Alexandre de Mello
alexandremellounb@gmail.com

A ética na hermenêutica gadameriana

O presente trabalho tem como finalidade investigar a relação existente entre o entendimento mútuo, a compreensão hermenêutica e a ética, a partir do debate protagonizado por Gadamer e Habermas. A formulação de pré-concepção e pré-julgamento sobre o mundo fornece o instrumental necessário para que este seja interpretado intersubjetivamente. O compartilhamento das funções sógnicas ampara a compreensão de fato. Isso só pode acontecer quando considerada a tradição, e a inclusão dos indivíduos no jogo que está inferido na articulação sujeito/sociedade, e que se dá a partir das questões relativas à petição de sentido, ou seja, aquilo que vai nortear os indivíduos em sua capacidade de estarem apostos a um sentido comum. O agir correto, o agir-bem, está vinculado à compreensão dos signos expostos no discurso que permeia a comunicatividade, e esse 'agir comunicativo' é ativo e passivo. Ativo na medida em que o indivíduo participante da comunidade expressa seu agir social por meio da espontaneidade da fala e das ações, e passivo porque outros participantes comunitários fazem o mesmo, atuando também como participantes influentes, de modo que as múltiplas atividades afetam uns aos outros. A eticidade que a compreensão envolve está no cerne do agir-bem e da característica fundamental à formação da comunidade: o esteio do 'algo comum', que não passa tanto naquilo sobre o 'o que é comum', mas sim sobre o 'como esse senso de comum' se forma. A compreensão que se pronuncia está preposicionada à pertença do intérprete do signo ao bojo constitutivo da impositividade sógnica, ou seja, sua tradutibilidade cognitiva para o âmbito interno da compreensibilidade, que é, dentro dessa análise, a possibilidade comunitária da compreensão. Ao situar-se contextualmente na história da filosofia, inseridos em um mundo pós- virada lingüística, é impossível pensar um mundo da vida que alije o aspecto da linguagem, visto que esta assumiu o apanágio central de condão para as questões concernentes à verdade e justificação de um mundo pós-metafísico. A linguagem não é simplesmente um dos atributos do mundo, mas é a possibilidade de mundo onde os indivíduos podem atuar como sujeitos cognoscentes. A linguagem é a base sobre a qual está assentado o mundo representacional e é nela, e também por meio dela, que ele vem à fala: o "falar traz o mundo à fala", segundo Gadamer. Esse mundo que vem à fala é um mundo da vida que está perpassado pelas condições simétricas de entendimento mútuo e, assim, o posicionamento das perspectivas antes refratárias pode adotar um ponto de vista em que horizontes interpretativos se aproximam e coincidem. Nesse horizonte de compreensibilidade recíproca possível está articulado o entendimento sógnico, uma vez que é pela participação comunitária que a verificação da compreensão e correção tem o seu momento do "acontecer". Da conversação hermenêutica se projeta a explicação de uma abertura lingüística e ética

dos indivíduos partícipes de um mundo estruturado na linguagem. É por essa experiência do mundo da vida, por meio da linguagem, que os indivíduos podem chegar a determinações e entendimentos éticos performativos concretos.

Alexandre Franco de Sá
alexandre_sa@sapo.pt

Heidegger e a Filosofia do Direito

Entre os anos de 1933 e de 1934, no contexto do estabelecimento do Estado nacional-socialista, Martin Heidegger dedica-se a um conjunto de reflexões em torno do Estado e do Direito, bem como da articulação política entre o Estado e o povo, que condicionam não apenas as suas intervenções como reitor, mas também a sua actividade lectiva, em seminários até há pouco inéditos. Tais reflexões articulam-se no contexto de um debate que abrange quer autores clássicos como Hegel quer autores seus contemporâneos como Carl Schmitt. É este debate, muitas vezes abordado de modo muito insuficiente mesmo por obras dedicadas ao tema da relação entre Heidegger e a política, que procuraremos explorar, fazendo uso dos mais recentes materiais disponibilizados pelo processo de publicação das Obras Completas de Heidegger.

Alexandre Gomes dos Santos
agomes.dos.santos@gmail.com

Genealogia da governamentalidade em Michel Foucault

Entre a noção de governamentalidade esboçada por Michel Foucault em “Sécurité, territoire, population”, curso de 1978, e os ganhos teóricos da década de 80 é possível traçar um percurso de inteligibilidade no qual tal noção mantém sua importância e mesmo sua prioridade dentro do quadro geral do pensamento deste autor. Isto nós podemos corroborar a partir de suas próprias intenções declaradas, por exemplo, no curso de 1983, “Le gouvernement de soi et des autres”, quando nos fala sobre sua pretensão naquele instante que seria fazer “a genealogia, se não do discurso político em geral [...], pelo menos de uma certa forma de discurso político”. Para pensar este “discurso político”, o pensador francês estuda uma noção cara à Antiguidade clássica – a noção de parresía, ou o “discurso verdadeiro” a ser transmitido “a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de verificação de si para si”. Em sua dimensão política, tal noção insere-se na lógica interna do governar na medida em que introduz uma diferença na democracia: “somente alguns podem dizer a verdade”. A partir desta inserção, e tendo em vista que a ascendência exercida por uns sobre outros dita quem pode falar franca e verdadeiramente, a noção de parresía se encontraria na própria raiz do processo de governamentalidade, ou a tendência que em todo o Ocidente “não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros [soberania, disciplina]”. Assim, colocamo-nos na trilha de uma compreensão foucaultiana da ética como pertencente a uma dimensão política na medida em que o estudo da governamentalidade pode se configurar em um projeto no qual a genealogia da ética se inseriria, hipótese que, acreditamos, contribuirá para uma atualização do debate político em Foucault. Esse debate fora tão desdenhado em vista do grande furor que a genealogia da ética provocara na sua recepção crítica, que toda a sua empresa teórica viu-se reduzida a um “cuidado de si indiferente ao outro”. Desejamos, pois, que a última fase de seus trabalhos seja atualizada tendo como veículo a questão política aí incutida: estudo das fundações do governo ocidental e do palco ético-cultural onde surgiu e se desenvolveu. A governamentalidade não é um “tema transicional”, mas se mantém como o novo foco das pesquisas foucaultianas na medida em que é o tema do governo que perdura como projeto maior no qual se inseririam todas as incursões ético-genealógicas de Foucault nos seus últimos anos de vida. Mesmo havendo uma passagem, de fato bem explicitada por Foucault, da analítica do poder para a analítica do sujeito, isto não é razão suficiente para deslindar política e ética em

sua última fase de pensamento. Ao contrário, seria motivo suficiente para ver na ética um novo dimensionamento das questões políticas, ainda na trilha dos estudos daquele governo ocidental.

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares
alexandregts@gmail.com

Reflexões sobre a ideia de infinito em Descartes

Como podemos entender o estatuto representativo da ideia de infinito? Por que nela, na ideia maximamente clara e distinta, há algo que não se compreende? E mais: como a própria inteligibilidade do cogito pode ser dependente da incompreensibilidade do infinito? Por outro lado, em que medida o cogito, que não compreende o infinito, pode ter a experiência do infinito no exercício de uma de suas faculdades, a saber, a vontade? Para desenvolvermos essas questões, examinaremos: em primeiro lugar, os postulantes à categoria de infinito, quais sejam, os indefinidos matemático e astronômico, a vontade e Deus; em segundo lugar, em que medida a noção de ideia é mais ampla que a de representação; em terceiro lugar, o fundamento da inteligibilidade negativa do finito; e, em quarto lugar, os termos e o significado da experiência da liberdade.

Alexandre Hahn
hahn.alexandre@gmail.com

Kant acerca do conceito de uma filosofia empírica e a Popularphilosophie

Na primeira Crítica, Kant define a filosofia como um conhecimento racional por conceitos. Nesse contexto, ele afirma que tal conhecimento poderia ser puramente racional, ou ainda extraído de princípios empíricos. No primeiro caso esse conhecimento se denominaria filosofia pura e, no segundo, filosofia empírica. Contudo, ao final dessa obra, ele restringe o conceito de filosofia apenas à sua porção pura, afirmando que, em sentido autêntico, ela se resume à metafísica e à crítica da razão (A 850 / B 878). A mesma definição também está presente na Lógica (Ak IX 32). Além disso, ele estava convencido de que a filosofia, na medida em que é uma metafísica formal, não deveria abrir mão da precisão escolástica (isto é, do emprego da linguagem escolar) e recusar a popularidade (o emprego da linguagem comum) (Ak VI 206). Aparentemente, mais do que simplesmente recusar a popularidade, ele parece ter se empenhado em combater o movimento da Popularphilosophie (filosofia popular alemã), devido à falta de rigor dos resultados alcançados pelos seus adeptos. Há indícios de que Kant foi fiel a essa definição de filosofia e ao método de exposição escolástico, em grande parte das suas obras filosóficas. Mas, em certas obras, como, por exemplo, Observações acerca do sentimento do belo e do sublime e Antropologia de um ponto de vista pragmático, essas convicções parecem ter sido contrariadas, já que há um claro compromisso com a popularidade e, especialmente no caso da Antropologia, com a sistematização de um conhecimento fundado na experiência (observação). Em vista disso, o presente trabalho se propõe a discutir os conceitos de filosofia empírica e de filosofia popular em Kant, e investigar a relação do filósofo com a Popularphilosophie.

Alexandre Jordão Baptista
philokalos@gmail.com

A intuição e seu papel na investigação filosófica

Muitos filósofos usaram e usam intuições como fonte de evidências para seus argumentos e teorias sobre assuntos abstratos como números, formas, liberdade, verdade e beleza. Atualmente, o interesse na epistemologia e psicologia das intuições tem dado origem a pesquisas variadas e, alguns filósofos, a maioria

dos quais defensores de um programa de pesquisa chamado “filosofia experimental”, argumentam que nós temos hoje evidências que mostram que devemos ser céticos em relação às intuições filosóficas. Estes filósofos defendem que não devemos mais usar apenas as intuições de filósofos como evidências em teorização filosófica, porque pode ser demonstrado com base em dados experimentais que os não-filósofos normalmente têm intuições que não concordam com as intuições dos filósofos, e que essas intuições de não-filósofos variariam de acordo com fatores que são aparentemente irrelevantes filosoficamente, como, por exemplo, o perfil sócio- econômico. Entretanto, contrariamente às interpretações mais radicais dos resultados da filosofia experimental, outros filósofos argumentam que o ceticismo generalizado com relação à intuição é injustificado na medida em que ela pode desempenhar um papel importante como parte de uma posição metodologicamente fértil de investigação filosófica. Esses mesmos filósofos, no entanto, defendem que como a intuição nem sempre é um guia confiável para a verdade, a filosofia experimental pode desempenhar um papel vital para determinar o escopo e os limites da nossa competência intuitiva em relação às várias áreas de investigação. O presente trabalho entra nesse debate com o objetivo de clarificar o conceito de intuição tanto como ele é usado na filosofia contemporânea quanto também na filosofia experimental que se ocupa com a psicologia das intuições, e ao fazê-lo, tentar identificar o papel que a intuição desempenha no processo de ensino e aprendizagem da filosofia de crianças e adolescentes.

Alexandre Klock Erzen
bracinho2@hotmail.com

Da indeterminação física à indeterminação metafísica

Popper apresenta em sua obra uma tentativa de entendimento que possibilita conceber o cosmos enquanto totalidade vista metodologicamente como uma imagem de mundo. Esta proposta se dá, entretanto, em várias etapas, duas mais importantes são a) a indeterminação física e b) a indeterminação metafísica. Mas o que isto quer dizer? Uma leitura realizada entre as várias obras de Popper, principalmente as que constituíam originalmente a obra *Lógica da Pesquisa Científica* e que foram separadas para a publicação, nos apresentam elementos essenciais para o entendimento da proposta cosmológica popperiana. Nas obras publicadas na década de 50, divididas em três volumes – *O realismo e o Objetivo da Ciência*, *O Universo Aberto e A Teoria dos Quanta* e *O Cisma na Física* – Popper nos apresenta bons argumentos que auxiliam a entender sua proposta indeterminista do mundo, que ocorre não apenas no âmbito de conjecturas metafísicas, mas, ocorre também no que concerne à indeterminação física. A princípio pode parecer contraditória esta afirmação de que exista uma ligação estrita entre o indeterminismo metafísico e o indeterminismo físico. Um olhar atento ao conjunto das obras popperianas, em especial as acima citadas, nos permite reunir elementos suficientes para entender que esta ideia de apresentar uma teoria cosmológica está presente desde o início de seus escritos. Sua principal obra *Lógica da Pesquisa Científica* pretende refletir sobre a metodologia das pesquisas, – o próprio autor diz que não exista método científico – baseadas em testes de contrastação de nossas conjecturas com a realidade, Popper está ciente de que a ciência por mais que tenha alcançado tamanho sucesso em suas previsões, sempre está estruturada com alicerces em um pântano, não sendo possível determinar uma verdade que possa dar explicações corretas e definitivas. Se a tarefa da ciência é a busca pela verdade por meio do processo de substituição constante de nossas conjecturas e teorias, faz sentido pensar que não podemos descobrir no âmbito físico nada além de dados provisórios. Para o autor a razão é livre para criar teorias por meio da intuição e imaginação, cabe à ela supervisionar tais criações teóricas distinguindo entre aquelas que têm a pretensão de descrições da realidade, enquanto tentativa de conhecimento científico, daquelas especulações metafísicas. Estas são importantes para a tentativa de entendimento do cosmos do ponto de vista de uma ideia universal. Portanto, é possível entender a proposta cosmológica popperiana se pensarmos que o homem pertence também ao universo e, por isto, conjectura na tentativa de entender a realidade. O teórico, contudo, sempre atua com elementos provisórios rumo a teorias resistentes a testes e distintas das especulações metafísicas, pois estas, dado

que não apresentam elementos relacionados com a realidade conhecida, como se exige de teorias científicas, às quais nos orientam para o conhecimento da realidade e nos fornecem pistas para conhecer mais sobre nosso universo.

Alexandre Leone
alexleone@terra.com.br

A Carta sobre o Infinito de Espinosa como Recepção da Crítica de Crescas a Maimônides

No final da “Carta sobre o Infinito”, em que Espinosa discute vários aspectos de sua concepção do infinito atual, ele cita a prova sobre a existência de Deus feita por “um judeu chamado rabi Ghasdj”. Trata-se de Hasdai Crescas (1340 - 1411), que em seu livro “Or Ha-Shem” (Luz do Nome) faz a mais veemente crítica filosófica à narrativa aristotélica para o judaísmo que Maimônides propôs no “Guia dos Perplexos”. A crítica de Crescas ao Guia e à leitura averroísta deste começa pela refutação das 26 proposições que Maimônides enunciou para com elas provar a existência do seu conceito de Deus radicalmente transcendente. As primeiras três proposições negam a possibilidade do infinito atual. Crescas em sua crítica a elas irá propor o vácuo, redefinindo o conceito aristotélico de lugar, a geometria do corpo infinito, a possibilidade de infinitos mundos, a singularidade do número infinito e por fim a existência da série infinita de causas e efeitos a partir da reconfiguração da causa primeira, como causa ontológica, imante à toda série infinita. Essa causa primeira, que existe por força de sua natureza, é determinante para a existência dos infinitos efeitos, isto é dos seres contingentes, cuja existência é apenas possível. Crescas entende que essa causa primeira simultânea ao seus infinitos efeitos é Deus. Aqui está uma primeira formulação da imanência na filosofia judaica. A leitura da “Carta sobre o Infinito” a luz desse debate medieval interno à filosofia judaica faz emergir o aspecto do pensamento de Espinosa como recepção e resposta tanto a Crescas quanto a Maimônides. É ressaltado assim o elo que liga o pensamento de Baruch de Espinosa com a filosofia judaica que o precedeu e da qual ele também é um herdeiro.

Alexandre R. Ott Jr.
alexandre.ott@gmail.com

Implicações da máxima kantiana sobre a efetivação do imperativo categórico

A filosofia do último século encontra-se em um cenário de descrença na razão, devido ao esvaziamento do programa iluminista, o qual, para diversos autores contemporâneos, não seria mais capaz de dar respostas suficientes às questões éticas essenciais – sobretudo diante dos acontecimentos históricos avassaladores do século XX: os totalitarismos, o holocausto e as transformações globais ocorridas após a queda do socialismo real. No entanto, aqui admitimos como plausível a constatação de que não é possível fazer terra arrasada sobre todo o constructo da razão moderna. O que significa dizer que frente à crise da racionalidade, urge um retorno ao factum kantiano, pois o conceito da autonomia do indivíduo poderá livrá-lo do relativismo dos fins oriundos dos móveis externos e conduzi-lo ao universalismo. Na Fundamentação, Kant afirma: a experiência não é critério moral e portanto, a boa-vontade conduz irremediavelmente ao conceito de dever, pois só a intenção boa por si mesma pode ser considerada moral. Kant admite porém que a experiência não demonstra casos onde possamos encontrar certeza sobre uma ação por dever, todavia ele é o único motivo moral. O dever é o cume do juízo e o seu fundamento reside na máxima que o sustenta (KANT, 1997). Os imperativos hipotéticos isto é, as máximas, são sempre condicionados e dividem-se em problemático-práticos e assertórico-práticos. Eles têm de necessariamente passar para um imperativo categórico, pois seu conteúdo representa o incondicionado moral atingido pela razão. Schopenhauer critica o fundamen-

to do imperativo categórico alegando que este não romperia de fato com a heteronomia da razão. Kant teria banido de sua ética apenas aparentemente a noção de eudaimonia na medida em que ao final da segunda crítica reintroduz o soberano bem no horizonte moral, sendo este apenas uma recompensa ao dever que para ele é sempre hipotético. Assim, deveres como a proibição do suicídio e o auto-desenvolvimento, postulados como apêndice da fórmula da humanidade, seriam tão somente regras de prudência ou imperativos assertórico-práticos (SCHOPENHAUER, 2001). Já Ernst Tugendhat ressalta o contratualismo moral de Kant e aponta a decadência do fundamento religioso e metafísico. Reconhece as conquistas do pensamento kantiano, mas rejeita o seu rigorismo. As morais tradicionais falham ao proclamar um fundamento moral absoluto, o qual não se mostra empiricamente; Kant, mesmo voltando-se contra a heteronomia da vontade, falharia ao conceder à razão o mesmo status, pois o dever livre de afetos ficaria esvaziado: o homem é moral enquanto parte de uma cooperação que conjuga dever e afetos numa comunidade ética (TUGENDHAT, 1996), como denunciariam os deveres de beneficência e da proibição da falsa promessa – um consequencialismo representado por imperativos problemático-práticos. Deste modo, busca-se uma análise da máxima kantiana e uma compreensão das suas implicações sobre a efetivação do imperativo categórico em uma teoria da aplicação do mesmo, averiguando as interpretações consequencialistas (máxima como imperativo problemático-prático) e prudenciais (imperativos assertórico-práticos) e constatando em que medida as mesmas são apropriadas, inclusive frente ao apriorismo mais ortodoxo. Em suma: como a reflexão sobre a ética kantiana pode fornecer indicativos para a ação em nossos dias.

Alexandre Rubenich
alexandrerubenich@hotmail.com

A indicação-formal na gênese do pensamento hermenêutico-filosófico do jovem Heidegger

Com a publicação da Gesamtausgabe temos a possibilidade única de acompanharmos a gênese do pensamento de Heidegger. Os diferentes caminhos percorridos por sua filosofia, as interrupções, as voltas, os giros que seus conceitos sofreram durante o maturar do seu pensamento não se deixam apreender compreensivamente sem que se atente, entretanto, para aquilo que despontou já desde muito cedo, a saber, a utilização do método fenomenológico da indicação-formal [formale Anzeige]. A par disso, sustentamos a hipótese de que foi por intermédio desse método que Heidegger pôde chegar um dia a perguntar pelo sentido do ser, e não mais pelo sentido do ente, como até então propunha a tradição metafísica. Nesses termos, o presente trabalho procura descer ao tempo das primeiras preleções do filósofo alemão, especialmente aquelas que vão de 1919 a 1923, onde o conceito da indicação-formal vai ser trabalhado extensivamente. A comunicação pretende, pois, esclarecer o significado desse conceito, bem como entender a importância de sua formulação, na medida em que ela funcionará como uma defesa para a filosofia contra a queda no âmbito da referência, cuja pretensão, caso esquecida de sua origem, seria alcançar adequadamente o objeto e, assim, enquadrar-se como uma ciência positiva. Acontece que as preocupações de Heidegger estão inicialmente voltadas para o conceito de vida, que vai receber, por ele, a singular interpretação de ser-aí [Dasein], existência, o que acaba por exigir a elaboração de uma hermenêutica específica, que será nomeada a partir de 1923 de hermenêutica da facticidade [Hermeneutik der Faktizität]. É justamente esta hermenêutica, enquanto interpretação fenomenológica da vida, que Heidegger quer conquistar, liberando-a da trama teórico-conceitual em que se encontrava refém por intermédio de uma filosofia especulativa, cuja lógica binária sobremaneira dá conta da especificidade de sua questão. Pois, de acordo com as formulações que o filósofo alemão propunha no período que vai até Sein und Zeit, somente se acede ao pensamento do ser passando pela pergunta pelo seu sentido, que se descortina com base na analítica existencial do ser-aí fático.

Alexandre Venâncio da Silva
philosvenancio@folha.com.br

A filosofia em Sankara

A escola Advaita Vedanta é uma filosofia que surgiu na Índia há muitos séculos atrás, originada nos Vedas que são as escrituras mais antigas e sagradas do Hinduísmo. O seu significado literal quer dizer “não-dualidade”. A Realidade suprema ou Brāhman e o ser individual ou Ātma são um. Já Vedanta significa a parte final, ou seja, a conclusão dos Vedas. A sua doutrina afirma que o Absoluto (Brāhman) apenas ele é Real e que o mundo é irreal, para o Advaita a ilusão, ou ignorância espiritual, não é real e sim uma falsa percepção. A identidade de Brāhman é a chave central do Advaita Vedanta, fundamentada na libertação da ignorância e a compreensão desse real. Na religião Hindu a escola Advaita Vedanta realiza o desejo espiritual da alma despertando seus seguidores ao conhecimento que nossa memória é ilusão, os nossos sentidos podem nos iludir e que podemos atingir a meta da auto-realização, através das práticas das virtudes éticas e afeições dos conhecimentos. A liberdade é a manifestação da verdade existente desde a eternidade e quando realizada essa verdade, o mundo continua lá do mesmo jeito que deixamos ao sair dessas incertezas que nos levavam a cair na ignorância espiritual, mudando apenas a nossa maneira interpretar o mundo através das maravilhas que nele há. A escola filosófica de Śankara (O Advaita Vedanta) tem como base a natureza do onde Śankara através de seus ensinamentos e pensamentos nos dar uma oportunidade de conhecer bem a sua filosofia articulando o conceito de Brāhman: um “Absoluto” que a sua existência mudaria o aspecto dual (pares opostos) ou eixo semânticos fundamentais de significação. Apresentando também uma alternativa de sairmos de um “cipoal” que amarram todos os seres humanos ao mundo da imaginação, ensinando a dar passo para esperança e desperta a todos que dormem em um sono profundo no universo de sensações horríveis. A falta do desejo e a humildade é peça fundamental para o encontro da liberdade segundo Śankara. Esvaziando de si mesmo deixando a paz e o amor entrar na sua vida e libertando da grande ilusão (māyā). É nesse contexto que poderíamos explorar a religião indiana (hinduísmo) e nela encontrar outros caminhos que nos levem a “religião” e a “filosofia” do oriente. Srī Adi Shankarāchārya era um pensador indiano medieval (788-820 d.c) um metafísico e monge, chamado também de Bhagavatpada Acharya (o mestre aos pés do Senhor), ele conseguiu restaurar o Dharma védico criando a filosofia do Vedanta que em sânscrito significa a “conclusão” (anta) dos vedas, esse filósofo ocupa um marco divisor na filosofia oriental principalmente indiana. Śankara é considerado um dos primeiros Acharyas e a sua filosofia é conhecida de Kevaladvaita ou monismo puro. Nasceu em uma família humilde, perdeu seu pai ainda criança e logo saiu de casa a procura de um guru. Atribuindo aspectos fundamentais para a realização do ser, Śankara no fará acreditar novamente que podemos ter uma esperança em todas as coisas que o mundo acha impossível.

Alexandro Rodeguer Baggio

Jurisdição constitucional e sua função de mediação entre esfera pública e esfera privada

O caráter filosófico-político da Jurisdição Constitucional se desenvolve no ambiente da Esfera Pública e da Esfera Privada. A Jurisdição é a ação de “dizer o direito”, e não obstante, tem a função de trazer segurança jurídica quando ocorre uma tensão na convivência entre autonomia pública (soberania popular) e autonomia privada (direitos fundamentais). Antes de dirimirmos a tensão supra mencionada é importante verificarmos o nascimento da Esfera Pública e Esfera Privada. Com base no pensamento grego, conforme nos esclarece Hannah Arendt, o surgimento das cidades-Estado forneceu ao homem uma vida pública, além da vida privada que ele já possuía. Senão vejamos na obra “A condição humana” da referida autora: Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente des-

sa associação natural cujo centro é o lar (oikia) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu bios politikos. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (idion) e o que é comum (koinon)”. Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico que a fundação da pólis foi precedida pela destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a phratría e a phyle (ARENDETT, 2011, pág. 28-29). Contemporaneamente esse encontro diametral entre esfera pública e esfera privada traz um fenômeno com novos traçados na vida pública em sociedade e na vida em família, já vencidos dos contornos feudais. Ocorre um agigantamento da vida doméstica, transformando-a em uma espécie de sociedade “como conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada nação” (ARENDETT, 2011, pág. 34). Nestes termos, percebe-se que existe um denominador comum que une as duas esferas (pública e privada), a necessidade de liberdade. A liberdade é a fonte e a justificativa da limitação da autoridade política constituída. Sendo assim, somente com autoridade política constituída é possível falar em jurisdição, ou seja, quem tem realmente a autoridade para “dizer o direito”. A liberdade como denominador comum das esferas (pública e privada) é quem legitima a autoridade política e fornece poderes jurisdicionais.

Alfran Marcos Borges Marques
alfran14@yahoo.com.br

A manifestação social-histórica da autonomia no pensamento ético-político de Cornelius Castoriadis

A pesquisa consiste em apresentar os conceitos e argumentos mais importantes para Cornelius Castoriadis que permitam elucidar o papel da ação política na busca pela autonomia coletiva e individual. A partir da delimitação histórico-conceitual da reflexão filosófica sobre a autonomia, demonstrar as principais críticas de Castoriadis dirigidas ao determinismo histórico, às tendências totalitárias presentes na história da filosofia e à alienação promovida pela ideologia capitalista. Para tanto, é essencial compreender as categorias usadas por ele em todo o seu percurso filosófico: sociedade, imaginação radical, imaginário social, linguagem e social-histórico. Castoriadis opõe-se a qualquer concepção da história que apele para um plano pré-determinado, seja de origem natural, racional ou divina. Ele prossegue na ideia de que cada sociedade é o resultado da permanente tensão entre sociedade instituída e sociedade instituinte, pois cada sociedade é fruto da diferença entre a sociedade particular e o imaginário social que promove sua alteração. A história é criada pela atividade teórica e prática dos homens, na dimensão chamada de social-histórico que se impõe como limite que não se pode ultrapassar mesmo sendo objeto de constante interrogação e de mudança da ação humana. Para esclarecer a noção de democracia apresentada por Castoriadis, será necessário analisar com profundidade como o imaginário radical está inserido na formação do indivíduo e na instituição da sociedade, bem como, elucidar o modo como se relacionam os conceitos de autonomia, heteronomia, liberdade, igualdade e justiça, explicitando em qual contexto aparecem dentro da obra de Castoriadis. O tema da democracia é resultado de uma reflexão maior que tem origem na tentativa de reelaborar o conteúdo do socialismo, emergindo um entendimento das mudanças sociais livre das distorções do marxismo tradicional, que reduziu a constituição de toda a realidade social ao elemento econômico, ou seja, a uma posição metodológica que admite apenas um único princípio para a interpretação da realidade social. O desafio que Castoriadis propõe em seus textos é de manter o projeto de transformação social independente da antecipação racional da sociedade futura. A relação entre democracia e autonomia individual e coletiva torna-se a questão fundamental para Castoriadis, o que implica em afastar-se dos preceitos marxistas sem abandonar a ideia de transformação social e repensar a democracia a partir de uma perspectiva substancial, ou seja, por meio da radicalização profunda da própria democracia. Existe uma verdadeira identificação entre

democracia e autonomia. Em suma, o presente estudo procura analisar a democracia em Castoriadis reconstruindo o percurso histórico que o levou do marxismo às noções de autonomia e imaginário social e, em seguida, como essa teoria social defende a conquista da autonomia através do autogoverno coletivo e popular.

Alfredo Culleton
alfredoculleton@hotmail.com

Teoria do preço justo em Juan de Lugo

No âmbito da pesquisa sobre recepção dos clássicos medievais na Escolástica Colonial nos dedicaremos ao aprofundamento de uma área da Filosofia muito desenvolvida tanto no período Barroco como no início da modernidade anglo-saxã, qual seja a Filosofia da Economia. Clássicos teóricos da Economia como B. J. Dempsey e Peter Schumpeter destacam a relevância dos trabalhos da Segunda Escolástica sobre o tema. Neste artigo nos dedicaremos a mostrar os elementos distintivos da Filosofia Econômica do jesuíta espanhol Juan de Lugo tomando como referência teoria do Preço Justo por ele desenvolvida nas *Disputationum de iustitia et iure* (1642). A teoria do Preço Justo se desenvolve principalmente na disputa sobre compra e venda (*Disputatio XXVI*), na qual discorre sobre as relações entre os preços legais e naturais. O que ele se propõe não é desenvolver uma teoria sistemática própria sobre o Preço Justo, mas analisar e fazer um juízo moral sobre determinadas práticas relativas à operação e o contrato de compra e venda.

Alfredo de Oliveira Moraes
alfredo.moraes@terra.com.br

A Ação Recíproca e o Movimento do Conceito

Pretendemos nos ocupar, brevemente, da apreensão hegeliana do movimento e suas implicações, a partir de uma metafísica de base relacional, na compreensão do Conceito. Desde a seguinte perspectiva: Na relação entre espaço e tempo a duração se apresenta como fundamento de espaço e tempo e, por conseguinte, da unidade de ambos, a expressão dessa unidade na realidade efetiva é o lugar. Mesmo em sua universalidade de ser como todo o espaço, como totalidade das dimensões, o ponto metamorfoseado em lugar é o aqui que é no presente ou, mais precisamente, que é presente, que é agora, e assim o lugar é só enquanto a unidade de espaço (aqui) e tempo (agora). Por conseguinte, o jogo dialético das contradições que permeiam a relação entre o espaço e o tempo terá como resultado que “o lugar é a singularidade espacial, e também indiferente, e é isto somente como agora espacial, como tempo, de modo que o lugar é imediatamente indiferente ante si, como este exterior a si, a negação de si e um outro lugar. Este desaparecer e regenerar-se do espaço no tempo e do tempo no espaço, de modo que o tempo para si é posto espacialmente como lugar, mas essa espacialidade indiferente do mesmo modo e de imediato é posta temporalmente – é o movimento.” (Hegel, G. W. F. – *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. II, p.62). Desse modo, Hegel nos faz perceber – que do interior da contradição que caracteriza o lugar, ou seja, a de ser a unidade de tempo e espaço, e também cada um em si mesmo – como surge, por necessidade imanente ao conceito, o movimento. Ora, o movimento é, de fato o Si, o sujeito como sujeito, o permanecer mesmo do evanescer (id., p. 64); mas o movimento, enquanto resultado dessa contradição, não é ele mesmo isento de contradição, daí porque esse vir-a-ser é, porém, ele mesmo igualmente o colapsar sobre si [interno] de sua contradição, a unidade imediatamente idêntica aí-essente de ambos, a matéria. Com efeito, julgamos que é necessário não descurar que o movimento de ação-recíproca implica a compreensão de que, em última instância, o efeito é causa da causa e, simultaneamente, a causa é efeito do efeito. Hegel explica, dizendo que a ação-recíproca é justamente isto: supressumir também de novo cada uma das determinações postas, e convertê-la na determinação oposta (Hegel, G. W. F. – *Enciclopédia das Ciên-*

cias Filosóficas, vol. I, §156, p. 285). Em linguagem hodierna, diríamos que se trata de um movimento de retroalimentação no qual dialeticamente se alternam causa e efeito num processo de distinção funcional e determinação recíproca. Considerando essas formulações hegelianas e tendo como ponto de inflexão a compreensão do ente humano como: o Conceito Vivo, nos dispomos a refletir sobre as múltiplas determinações existenciais e suas implicações efetivas no âmbito das relações sociais e políticas.

Alfredo Pereira Júnior
 apj@ibb.unesp.br

Informação e Significado no Monismo de Triplo Aspecto

Informação e Significado no Monismo de Triplo Aspecto Alfredo Pereira Júnior (UNESP, Campus de Botucatu). Os conceitos de Informação e Significado tem sido objetos de diversas interpretações, no contexto da filosofia e das ciências cognitivas contemporâneas. Apresento aqui uma destas interpretações, relativas à posição filosófica que denominei “Monismo de Triplo Aspecto” (MTA; Pereira Jr., 2012). Esta teoria filosófica sustenta que o mundo físico, o mundo da informação (não consciente) e o mundo da consciência constituem três aspectos diferentes, irreduzíveis e inseparáveis de uma mesma realidade. Os padrões de informação são concebidos como formas de tipo aristotélico, que existem eternamente na natureza em estado potencial, podendo ser atualizados de modo contingente no processo evolutivo do universo, e transmitidos entre sistemas. Sua atualização depende da satisfação de determinadas condições, relativas à operação de determinados mecanismos físicos (a saber, mecanismos redutores de entropia e mecanismos ondulatórios sensíveis a padrões de informação incorporados em sistemas dinâmicos). Uma das vertentes de atualização destas formas ocorre no Planeta Terra, onde existem sistemas vivos e conscientes. Para o MTA, a mera atualização de formas e sua transmissão entre distintos substratos materiais não é suficiente para caracterizar a consciência. É preciso ainda que haja sistemas receptivos capazes de “sentir a informação”, isto é, gerar estados afetivos, entendidos como aqueles em que a materialidade do sistema é afetada pelo conteúdo da informação que está sendo processada, por meio de tais mecanismos ondulatórios. Neste quadro conceitual, a significação se situa como um passo intermediário entre a mera detecção e processamento da informação, e a geração de estados afetivos, em que o significado atribuído afeta a estrutura do sistema. Um sistema cognitivo tanto pode atribuir significados inconscientemente (por exemplo, a reação do sistema imunológico a um microorganismo invasor), quanto conscientemente (por exemplo, o significado linguístico, que estabelece uma relação simbólica com o significante, a qual é mediada pela consciência). Referência: Pereira Jr., A. (2012) Triple-Aspect Monism: A Framework for the Science of Consciousness (Prelo). Em: The Unity of Mind, Brain and World: Current Perspectives on a Science of Consciousness, Eds. Alfredo Pereira Júnior; Dietrich Lehmann. Cambridge - UK: Cambridge University Press

Alice Mara Serra

A economia da re-presentação e o pas de sens em Derrida

Este trabalho pretende pensar a ideia de representação iterativa em Derrida, no contexto do que se pode chamar de uma economia da menos-valia, atuante em seu pensamento. Para tanto, serão primeiramente discutidas as noções de representação em Derrida, tendo em vista suas críticas às noções de idealidade e de presente vivo, bem como seus apontamentos sobre o “re” da representação, sobre a repetição e a iterabilidade. Num segundo momento, terá lugar uma reflexão sobre a noção de economia em Derrida, enfocando suas considerações sobre o dom, a soberania do sentido e o ‘pas de sens’.

Alice Medrado
 alicemedrado@yahoo.com.br

Notas sobre o útil e o agradável na filosofia de Nietzsche

Neste trabalho abordaremos a função que as noções de utilidade e prazer cumprem em dois momentos do pensamento de Nietzsche: em Humano, demasiado humano, obra em que se nota uma aproximação do filósofo em relação ao utilitarismo inglês, e quando do distanciamento e crítica a essa corrente filosófica, crítica que vem a público de forma mais eloquente na obra de maturidade do filósofo. Interessamos especificamente uma comparação entre Humano e Além de Bem e Mal, no que diz respeito a esta questão. É de interesse deste trabalho, ainda, tratar brevemente da leitura que Nietzsche faz de Platão a partir do tema do prazer, mostrando as diferenças que aparecem entre as obras Humano e Além de Bem e Mal; nosso ponto de partida é a observação de que em Humano Nietzsche aventa uma leitura hedonista de Platão, enquanto algumas passagens de Além de Bem e Mal sugerem que tal hedonismo, guiado por um cálculo de utilidade, seria apenas um dos componentes do moralismo socrático, não inteiramente endossado por Platão.

Aline Cristina Oliveira do Carmo
 alinecarmo84@gmail.com

Redistribuição e Reconhecimento: uma análise filosófica do processo de construção de Estados multiculturais

O trabalho pretende apresentar brevemente o atual processo de construção de Estados multiculturais, sob uma perspectiva pós-colonial. Para tanto, partirá da análise do pensamento de alguns pensadores do colonialismo (como Aimé Césaire e Frantz Fanon), caracterizado como um regime essencialmente de exploração econômica e dominação cultural dos povos colonizados. Sob essa perspectiva, pretende-se analisar o debate proposto por Nancy Fraser e Axel Honneth, os quais evidenciam que o conceito de justiça na contemporaneidade vem abrangendo cada vez mais políticas de redistribuição equitativa de recursos, quanto políticas de reconhecimento da dignidade de grupos culturais minoritários. Com isso, pretende-se demonstrar duas hipóteses fundamentais: 1) O papel do Estado brasileiro e demais países latino-americanos no processo de construção de um novo modelo de Estado, não mais baseado no antigo paradigma do Estado-nação, e 2) a importância da inserção de uma abordagem pós-colonial nos estudos de filosofia política contemporânea, ainda profundamente marcados pela leitura de autores de línguas e perspectivas inglesa, francesa e alemã.

Aline da Silva Dias
 alisidias@yahoo.de

O factualismo do Wittgenstein de Kripke

Um breve resumo da interpretação de Kripke em seu famoso livro Wittgenstein on Rules and Private Language pode ser o seguinte: nas Investigações Filosóficas, Wittgenstein desenvolve um problema que pode ser apresentado sob a forma de um paradoxo cético. Esse paradoxo, de acordo com ele, mostra que não há fatos constituintes do significado. Para evitar a conclusão absurda que acompanha tal resultado, a saber, a de que nossas atribuições de significado são ilusórias e sem conteúdo, o Wittgenstein de Kripke (doravante WK) oferece uma solução cética ao paradoxo. Diferentemente de uma solução direta, que refutaria o argumento do cético ou ofereceria o fato exigido por este, a solução de WK aceita a conclusão cética básica de que realmente não há fatos que constituem o significado. Apesar disso, ela nega que a linguagem seja impossível. Isso porque Wittgenstein substitui a

compreensão de que atribuições de significado são analisáveis em termos de condições necessárias e suficientes, ou fatos, por uma no qual elas são analisáveis em termos de condições de assertibilidade ou de justificação. Essa interpretação de Kripke gerou intenso debate entre os comentadores do livro. De um lado temos a grande maioria dos críticos desse posicionamento de Kripke, que vê na solução cética um não-factualismo sobre as atribuições de significado. De fato, essa parece ser uma compreensão naturalmente correta diante das afirmações de Kripke. Mas, como critica Paul A. Boghossian, adotar uma posição não-factualista é insustentável, pois esta é incoerente. Isso significa que se o WK estiver advogando em favor dela, sua solução cética não é de fato uma solução. De outro lado há aqueles que acreditam que afirmar que WK é um não-factualista é ter uma compreensão errônea do texto de Kripke. Entre eles se encontra George M. Wilson que se propõe a mostrar que o WK não deve ser assim considerado. De acordo com Wilson, o alvo central das críticas do WK é o realista clássico, que sustenta que para os enunciados serem significativos eles devem possuir condições de verdade realistas, i.e., corresponder a fatos. Desse modo, ele rejeita a existência dessas condições de verdade, mas isso não implica que ele se comprometa com um não-factualismo. Isso porque, segundo Wilson, os fatos que WK rejeita que existam são apenas aqueles compreendidos no sentido do realista clássico (os 'fatos superlativos') e não aqueles aceitos em um sentido mais básico e intuitivo de 'fato'. Com isso, o WK não nega que possamos dizer que "é um fato que alguém significa mais por '+'", desde que esse 'fato' seja compreendido de uma forma mais ordinária, que equivaleria a simplesmente dizer que "alguém significa mais por '+'". Diante de tais discordâncias geradas pela obra de Kripke, o que pretendo fazer nesse trabalho é analisar essa proposta interpretativa de Wilson, na tentativa de avaliar em que medida é possível atribuir um factualismo ao WK, evitando os problemas levantados por aqueles, como Boghossian, que atribuem a ele o não-factualismo sobre o significado.

Aline Ibaldo Gonçalves
aline_ibaldo@hotmail.com

O conflito como essência das relações concretas com o Outro em Jean-Paul Sartre

Na obra *O Ser e o Nada*, Sartre estuda o problema do Outro. Dentro desta problemática, desenvolve uma teoria das relações concretas com o Outro partindo da fenomenologia do olhar. As relações concretas acontecem em duas atitudes: ou eu assimilo o outro ou sou objetivado por ele. Há as tentativas de assimilação do outro (amor, linguagem, masoquismo), aonde tentamos nos tornar donos da liberdade do outro, querendo possuí-lo como consciência, fazendo-me objeto para fazer com que a liberdade do outro tenha posse sobre mim. Desta forma, me anulando no outro, tento me tornar o outro por meio de sua liberdade. E as tentativas de objetivação do outro (indiferença, desejo, ódio, sadismo), aonde tento assumir minha liberdade alienando o outro, reduzindo-o a um objeto. Desse modo, fazendo com que sua liberdade seja petrificada. Ambas as situações fracassam na medida em que a liberdade é inalienável, pois se tento me objetivar é através de um projeto livre, e se tento objetivar o outro ele me escapa, pois não é possível possuir o outro enquanto sujeito, somente enquanto objeto e assim não tenho acesso à sua consciência. O esforço do sujeito para acabar com o conflito seja assumindo papel de dominado ou dominador jamais será possível. Sartre apresenta mais um problema: o nós e o ser-com. O nós implica uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem como subjetividades. O *Mitsein* de Heidegger se opõe à sua tese do conflito. Sartre limita o nós às consciências particulares. O ser-para-o-outro será o fundamento do ser-com-outro. Este conflito se dá visto que Sartre define o homem como liberdade. Sendo uma liberdade absoluta que é minha e não pode ser partilhada com o outro. "A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, é o conflito".

Allan Davy Santos Sena
 allandsena@yahoo.com.br

Degenerescência e hiperexcitabilidade: Nietzsche, Féré e a realidade fisiológica do redentor em O Anticristo

Em sua investigação sobre o tipo psicológico de Jesus empreendida em *O Anticristo* (1888), Nietzsche busca recorrer muito mais a termos e conceitos psiquiátricos comuns à literatura médica do final do século XIX do que a dados historiográficos, exegéticos ou arqueológicos. É no fenômeno da hiperexcitabilidade, e seu estado hereditariamente progressivo, como sintoma característico da degenerescência fisiológica, que Nietzsche encontrará o fundamento psiquiátrico para as suas considerações sobre o tipo de Jesus (ver *O Anticristo* § 29 e 30). A hiperexcitabilidade enquanto sintoma que adquire um aspecto cada vez mais agravante de acordo com o aumento do grau de degenerescência na espécie é o conceito chave das investigações empreendidas pelo médico e psiquiatra francês Charles Féré em sua obra *Sensation et mouvement* (1887), lida por Nietzsche entre 1887 a 1888. No trabalho de Féré, o filósofo encontrou importantes dados que corroboraram e reforçaram suas teorias sobre o fenômeno da *décadence*. Chama particularmente atenção de Nietzsche a noção apresentada por Féré de que é o fenômeno da hiperexcitabilidade que condiciona a incapacidade de resistência e de luta por parte de um indivíduo degenerado. É precisamente tendo como fundamento a noção de que o tipo de Jesus se mostra incapaz de opor resistência àqueles que lhe fazem mal, e à dor de modo geral, que o filósofo irá buscar descrever a compleição fisio-psicológica do redentor como a de um idiota, ou seja, como a de um sujeito detentor de uma inabilidade de desenvolvimento, de uma enfermidade que, na psiquiatria do século XIX, era classificada mediante o conceito nosográfico de idiotia. Autores cujos trabalhos foram decisivos para a reinserção de *O Anticristo* enquanto ponto culminante do último projeto filosófico de Nietzsche, a saber, Giorgio Colli, Jörg Salaquarda, M. Dibelius, Giacomo Junior, Urs Sommer, Yannick Souladié, entre outros, apontaram para a importância fundamental de se fazer referência às fontes utilizadas pelo filósofo na elaboração do livro, isto é, Tolstói, Dostoiévski, Renan, Strauss e Wellhausen, a fim de que as intenções do filósofo possam ser mais bem compreendidas. Não obstante, *Sensation et mouvement* também foi uma fonte lida por Nietzsche durante a composição de *O Anticristo*, como atestam diversos fragmentos póstumos, que trazem excertos e comentários dessa obra de Féré. Entretanto, salvo engano, essa obra ainda não foi identificada como fonte direta de *O Anticristo*, embora alguns intérpretes, como Urs Sommers e Gregory Moore, tenham apontado para outro trabalho do médico, qual seja, *Dégénérescence et criminalité* (1888), lido por Nietzsche na primavera de 1888, como fonte do último livro do filósofo. Contudo, esses autores acabam não revelando de forma satisfatória a importância de Féré para *O Anticristo*, pois, ainda que *Dégénérescence et criminalité* também desempenhe papel relevante na compreensão de todo o aparato médico que Nietzsche irá mobilizar para diagnosticar o tipo de Jesus, é *Sensation et mouvement* que fornece o fundamento conceitual mais determinante para a compreensão da realidade básica da degenerescência fisiológica que o filósofo irá utilizar, ou seja, a chamada hiperexcitabilidade.

Altair de Souza Carneiro
 altair@unipar.br

A escrita literária e suas (des)construções: o que pode um livro?

Este trabalho compõem-se de parte de minha pesquisa de mestrado em Ética e Filosofia Política da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Pesquisa esta vinculada ao projeto “Escreituras – ler e escrever em meio à vida” do Observatório da Educação CAPES/INEP, que objetiva encontrar a potência do ato de criação textual. Uma proposta vazada no plano de imanência do pensamento (deste mundo) e pretensiosamente alargada na possibilidade da invenção de outros fazeres. Pensar a literatura como Gilles

Deleuze e Félix Guattari (D&G) a compreendem a partir de Kafka: por uma literatura menor, é perceber que a filosofia ocupa um estatuto fundamental de exercício de criação e de ação, isto é, uma co-criação. Os autores concebem a produção literária como possibilidade de produção de fluxos de intensidades que atravessarão os modos de estar do homem produzindo neste outras possíveis formas de existência. Para D&G a criação literária torna-se um exercício de alteridade que faz a língua vibrar, que conduz a um novo território em que habita uma minoria. Pensar uma língua menor pressupõe uma criação literária e a invenção poética que possibilitam através da escrita os atravessamentos e a afetação do devir-menor. Devir-menor é sempre uma relação com o não-histórico, com a não-representação, ou seja, com tudo que é molarizado e/ou instituído. Apresentar a literatura e sua relação com o fora, em sua efetivação em devir-menor é que objetivamos nesta comunicação.

Álvaro Lins Monteiro Maia
alvarolinsmm@gmail.com

A vontade livre e a graça: considerações sobre a antropologia agostiniana

Este trabalho parte da consideração de que existem “duas antropologias” no pensamento de Santo Agostinho: uma positiva e outra negativa, decorrentes das possíveis contradições existentes entre a natureza do homem criada por Deus como imagem de Si e a situação de danação na qual se encontra após a Queda. A dialética entre ambas as situações parece indicar para o âmbito mais amplo das relações entre o eterno e o temporal, sobretudo no que concerne à vontade humana. Pois, na medida em que se considera que Deus age e conduz a vontade dos homens por meio de sua graça, a própria ideia de vontade livre parece estar sendo abalada. Se se diz que nada acontece contrário à vontade divina, mesmo considerando que foi da vontade de Deus conceder vontade livre aos homens – que a desprezaram ao afastar-se de Deus – e se sustenta que é tão somente mérito da vontade de Deus, criador e redentor, a salvação dos homens, na medida em que a graça age sobre a vontade, sem merecimento da mesma vontade – e até contrariamente a ela – na condução do homem a Deus, a própria ideia de livre-arbítrio parece carecer de validade. Como se pode conceber adequadamente as relações entre o eterno e o temporal? No mesmo sentido, como se organiza a ordem do real nas relações existentes entre a providência de Deus por meio da graça e a natureza criada?

Alvaro Luiz Montenegro Valls
alvaro.valls@gmail.com

Lessing, pensador religioso, o modelo do pensador subjetivo para Kierkegaard no Pós-escrito às Migalhas filosóficas

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), poeta, dramaturgo, crítico, teórico da estética, filósofo e teólogo, influenciou tão vivamente Kierkegaard, que este o menciona em toda a sua obra. Mas especialmente sua atitude no que toca aos temas da religião fez dele “modelo de um pensador subjetivo”, em constante devir, esforçando-se como indivíduo existente, tal como Kierkegaard procura para determinar a correta relação do indivíduo para com o cristianismo. O entusiasmo de Kierkegaard é evidente, preferindo-o a Jacobi, apesar das suspeitas de espinosismo e de seu distanciamento frente à ortodoxia. É claro que a situação da Dinamarca do século XIX é diferente da alemã do tempo da Aufklärung. Queremos comparar então a atitude desses dois pensadores, frente ao cristianismo e às religiões em geral, destacando o pensador alemão como o campeão da tolerância e do diálogo, a partir da tradução que estamos fazendo a partir do original dinamarquês do Pós-escrito Conclusivo Não-científico, de 1846, bem como das Obras de Lessing, consultadas no original alemão das Werke.

Amanda Santos

Aspectos de uma ciência alegre e da terra em Friedrich Nietzsche

A partir de 1876, data inaugural da segunda fase de produção nietzschiana, a ciência terá uma nova alçada. Em seus escritos da juventude, ela fora identificada como sedenta por verdade; nos textos que se seguem, o pensador alemão explicitará a dissonância entre busca do verdadeiro e conhecimento. A verdade apareceu como a forma mais fraca de conhecimento, conforme registrado no aforisma 187 de Humano demasiado Humano, ela não apenas se vale de um caráter catalogador, como também almeja uma incontestabilidade, desqualificando o que não lhe parece adequado, revelando-se assim, um agir idealista. Com a nova ressignificação da ciência dentro da obra nietzschiana, seu papel será o de se configurar como a seara possível para o conhecimento que será reivindicado. Antes, tínhamos para Friedrich Nietzsche, uma ciência afim com esta verdade catalogadora, neste momento ela dista desta identificação e terá a dúvida e a desconfiança como as suas mais fiéis aliadas. Valendo-se de um método científico-experimental, possível a partir da fisio-psicologia, esta ciência essencialmente crítica conforme asserido por Eugen Fink, não se pretende decifradora de enigmas, aceita a transitória apreensão, promove o pensar e será neste movimento que o pensar incide sobre a vida, emancipando-nos de uma tradição que buscava um verdadeiro em uma realidade paralela. Diante de tais perspectivas, a presente pesquisa aspira escrutinar como qualificar e identificar as implicações desta ciência alegre e da terra dentro dos segundos escritos nietzschianos.

Amanda Viana de Sousa
amandakling@gmail.com

Mística do cotidiano e vida fáctica: Mestre Eckhart e Heidegger

Sabe-se que a serenidade ressoa e muito a influência eckhartiana no pensamento de Heidegger. Mas Mestre Eckhart não se faz relevante apenas a partir da segunda fase heideggeriana: Heidegger em sua juventude já considerava Mestre Eckhart um exemplo em que a unidade entre filosofia e misticismo é claramente explicitada. Na sua tese de habilitação, Heidegger escreve que não faz qualquer sentido opor a escolástica à mística, em que filosofia enquanto construção racionalista separada da vida é impotente e a mística como vivência irracional não tem finalidade. Contudo Heidegger não escreveu uma obra específica sobre Mestre Eckhart como o fez com diversos autores da tradição, antes o cita em momentos pontuais de seu pensamento, que abordaremos posteriormente. Esse silêncio de Heidegger em relação a Mestre Eckhart é bastante eloquente, pois defendemos que ao tomar o caminho iniciado em Ser e Tempo sobre a ontologia fundamental e as obras tardias publicadas depois de 1945 (Die Besinnung, Zur Ereignis, Beiträge zu Philosophie) a partir de uma estratégia global alicerçada em uma rigorosa unidade, a serenidade tece uma mística do cotidiano, isto é, a secularização do desprendimento eckhartiano. Assim, a presente comunicação tem por finalidade apresentar uma discussão acerca da influência de Mestre Eckhart no pensamento heideggeriano sob o viés da problemática da vida fáctica e de uma mística do cotidiano.

Amaro Fleck
amarofleck@hotmail.com

A modernidade arcaica: notas sobre a compreensão do moderno em Marx e Adorno

Embora seja consensual a compreensão de que Adorno foi profundamente influenciado por Marx, pouca atenção se deu às semelhanças e às diferenças entre as teorias dos dois autores no que se refere à compreensão e à crítica da modernidade. Assunto no qual, malgrado a quase inexistência de referências de

Adorno a Marx, as duas teorias convergem profundamente. Contrapondo-se às várias teorias filosóficas que diagnosticaram a modernidade como uma era na qual ocorre um processo de esclarecimento das consciências, de desencantamento das práticas e de racionalização das ordens e justificativas sociopolíticas, tanto Marx quanto Adorno buscaram, em suas abordagens sobre a modernidade, salientar para a permanência do arcaico no supostamente moderno. Deste modo, ambos os autores romperam com as concepções lineares e progressivas predominantes, rechaçando também as teorias nostálgicas e românticas, ao proporem uma dialética do progresso e da barbárie, do avanço e do retrocesso, na qual a modernidade não é nem rejeitada nem adorada. Marx fez isto ao dizer que a relação social básica da sociedade capitalista, a saber, o intercâmbio de mercadorias, tem um núcleo fetichista: está baseada na crença, totalmente infundada, de que os produtos do trabalho humano portam valor, a cristalização do dispêndio de trabalho; decorre disto, segundo Marx, a opacidade característica da sociedade capitalista, marcada pelo fazer inconsciente de seus agentes e pela ausência de finalidades racionais em suas ações. Adorno, por sua vez, aponta para a continuidade, em vez de para a ruptura, do mítico com o racional; ao invés de aniquilar o mítico, a racionalidade na verdade o salvaguarda ao não levar o processo de esclarecimento, de reflexão e autorreflexão, longe o suficiente, até o ponto no qual poderia surgir uma sociedade emancipada. Os dois autores concordaram também no teor de suas críticas: ambos criticam a modernidade por não ser moderna o suficiente, assim como criticam a racionalidade desta sociedade por não ser racional o bastante. Como lembra Simon Jarvis, não é que o capitalismo inventa a mistificação, mas que, na sociedade capitalista, “a mistificação apresenta-se a si mesma como desmistificação”.

Amauri Carboni Bitencourt
artesaauri@hotmail.com

Merleau-Ponty e a arte como deiscência do Ser

Procuraremos investigar a teoria de Maurice Merleau-Ponty no momento em que, ao confirmar as teses da Fenomenologia da Percepção, busca reconstruir o mundo como sentido de Ser absolutamente diferente do “representado”, a saber, como Ser vertical que nenhuma das “representações” esgota e que todas “atingem”, o Ser selvagem. Nesse sentido, a arte, especialmente a pintura de Cézanne, ensina de modo claro ao filósofo que a “visão é o encontro de todos os aspectos do Ser”. Na tentativa de querer pintar a natureza em sua solidez, num nascimento cunhado por uma organização natural, Cézanne mostra, através de sua pintura, que o olhar nos permite “acessar” a profundidade, e analogamente, perfis do Ser. De certa forma, a pesquisa de Cézanne, ao procurar investigar a profundidade do mundo da pintura, provoca no filósofo da percepção, a busca por uma ontologia “indireta”. O olho, dentro desse contexto, é o meio sensível de que possuímos para experienciar essa abertura espontânea, provocada pela arte, numa espécie metafórica de deiscência do Ser. Correlativamente, esta investigação ontológica aponta traços de aproximação com a teoria lacaniana acerca do “real”. Trata-se este trabalho, pois, de investigar, segundo os escritos de Merleau-Ponty, em que medida a arte de Cézanne pode ensejar uma discussão ontológica acerca do Ser de indivisão, e sua relação com o “real” de Lacan.

Amélia de Jesus Oliveira
saame@uol.com.br

Kuhn, Duhem e a nova historiografia da ciência

Quando identifica e expressa uma mudança significativa na historiografia da ciência, em A estrutura das revoluções científicas, Kuhn menciona Alexandre Koyré, Émile Meyerson, Hélène Metzger e Anneliese Maier como fontes influentes em sua incursão pela história da ciência. A seu ver, esses estudiosos contribuíram para uma revolução historiográfica ainda em curso. Alguns anos mais tarde, no artigo “A história da ciência”, Kuhn apresenta uma síntese da história da ciência, distinguindo as tradições mais

antigas, tipicamente cumulativistas, da nova perspectiva que toma corpo somente no século XX. Entre os fatores concorrentes para a mudança, que se processou gradualmente, Kuhn menciona, como decisivo, o trabalho investigativo de Pierre Duhem sobre a ciência medieval. Apresentamos, neste trabalho, algumas considerações sobre a história da ciência duhemiana, buscando mostrar como ela é ilustrativa da concepção da nova historiografia, anunciada por Kuhn. Particularmente interessante nessa tarefa é o confronto das ideias kuhnianas com as de alguns estudiosos posteriores, que analisaram o impacto de A estrutura das revoluções científicas como essencial para o estabelecimento da distinção entre os movimentos continuísta e descontínuísta do desenvolvimento científico, que teriam, respectivamente, Duhem e Kuhn como típicos representantes. Da distinção estabelecida, poder-se-ia presumir que o nome de Duhem não poderia figurar ao lado dos de Koyré e Maier, por exemplo, enquanto colaboradores da nova historiografia. Buscamos mostrar que um exame dos contextos historiográficos de Duhem e Kuhn suscita hipóteses explicativas para a abordagem de um suposto antagonismo entre eles no que tange ao desenvolvimento da ciência, mas que esse antagonismo não pode ser mantido a menos que se proceda a uma análise parcial de suas obras.

Amon Pinho

Walter Benjamin: filosofia da história e agoridade

O objetivo do presente trabalho é refletir sobre o conceito de tempo peculiar à filosofia da história do pensador judeu-alemão Walter Benjamin. Concebida no entrecruzamento dos quadros de referências do materialismo histórico, do romantismo alemão e das teologias judaica e cristã, a ideia benjaminiana de tempo figura como uma instância articuladora de noções-chave desta filosofia da história, tais como experiência, semelhança e rememoração; agora, citação e ocorrido; constelação, mônada e despertar; tempo infernal, ideologias do progresso e imobilização; salvação, revolução e imagem dialética; messias, tikkun ou apocatástase; anti-cristo, redenção e Juízo Final, entre outras. Constitui-se, portanto, no cerne mesmo da armação teórica de semelhante concepção da história. Nesta comunicação, pretendemos abordar o “tempo-de-agora” – assim Benjamin o denomina – em suas diferentes, não obstante interligadas e concrecentes, dimensões: epistemológica, como “agora da cognoscibilidade” no qual a história (Geschichte) é objeto de uma construção; política, como tempo virtual da revolução e da destruição, quer da moderna sociedade produtora de mercadorias quer das representações históricas que a fundamentam e legitimam; e, por fim, teológica, como tempo da radicalidade profética, redentora e messiânica.

Ana Beatriz Antunes Gomes
anabeatrizag@gmail.com

Bergson e a criação artística

Quando o pensamento se dedica à atividade artística, pode seguir direções muito distintas. A história da filosofia frequentemente tratou a arte do ponto de vista do espectador, construindo o conceito de beleza, que concerne à contemplação e à capacidade de elaborar juízos estéticos. Bergson, à medida que faz da realidade um progresso inventivo, permite-nos explorar o ato de criação diretamente, entrando em seu desenvolvimento interior. A noção de criação, ligada a um conceito original de vida, remete necessariamente à simplicidade e indivisibilidade do tempo. A propósito, o tempo não é somente afirmação de diferença, é inesgotável ação diferenciante. Implica uma heterogeneidade de tensões e distensões, permitindo coexistir matéria e espírito, produzindo novidades na vida e uma possibilidade crescente de ações livres no universo. Embora a arte nunca tenha figurado como um problema central na obra de Bergson, ela se apresenta sempre como o exemplo quase evidente, a

partir do qual é possível provar a rara união entre a força criadora do tempo e ação individual, cuja obra excede por natureza os corpos organizados que lhe serviram de meio. A arte nada mais é que o prolongamento do processo metafísico de diferenciação, que envolve ação do elã vital e sua relação com a matéria. Cabe-nos acompanhar esse procedimento que entrelaça o virtual e o atual, dando corpo à diferença, para instaurar uma maneira mais rigorosa de pensar a arte, ultrapassando as amarras da subjetividade e da representação e se instalando verdadeiramente no processo de criação. Sabe-se, ainda, que, enquanto exercício de liberdade, a arte implica determinados níveis de consciência, capazes de levar o homem para além de sua duração individual. Com isso, são problematizadas as relações entre alma e corpo, liberdade e necessidade, diferença e repetição, intuição e hábito, consciência estrita e consciência vital, as quais são capazes de aprofundar a questão da liberdade criadora propriamente artística. Desse modo, entenderemos o lugar da intelectualidade e da técnica no procedimento artístico, além de percorrer o caminho da intuição através do material sensível, que consiste tanto em seu meio de expressão, quanto em seu maior obstáculo. Assim, o impulso vital, ao invés de rivalizar-se com tal tendência à imobilidade, o que poderia levar a uma súbita parada do movimento, instaura uma aliança estratégica através de uma continuidade indivisa de criação. Seu produto promove uma resistência ao próprio presente, uma vez que a singularidade constituída nunca se fecha realmente em uma individualidade, mas remete necessariamente ao sentido virtual de vitalidade. Sua consistência sobrepõe-se à sua organização, pela qual transborda sua natureza estética. Nesse sentido, a direção existencial adotada pela forma biológica, constituída enquanto um dos efeitos do elã, não tem qualquer equivalência com a obra-de-arte, pois a primeira consolida-se em sua atualidade, enquanto a última não existe propriamente, mas consiste. Por fim, entendemos que, ao invés de se reduzir a um objeto de pensamento, é a arte que tem por objeto o movimento do espírito que dá expressão vital às diferenças de ordem virtual através da matéria.

Ana Carla de Abreu Siqueira
carladeabreus@gmail.com

A abertura como caminho para a verdade em Martin Heidegger

O propósito geral do presente trabalho consiste em analisar o que Heidegger chama de *Erschlossenheit* (abertura) e como isso pode servir de caminho entre homem e verdade. Ao promover a diferença ontológica entre ser e ente – até então equiparados pela tradição filosófica – e fazer a analítica existencial, apresenta *Dasein* como o ente capaz de visualizar, apreender e compreender, dotado de um primado ôntico-ontológico em relação aos entes simplesmente dados. *Dasein* habita um mundo, por ele descoberto, o que não significa uma simples totalidade das coisas naturais, mas um campo de relações, no qual irá se mover no modo da ocupação, onde pode tratar e cuidar de alguma coisa, pesquisar, produzir, interrogar, discutir. O que está em jogo é o “aí” do *Dasein* (ou o seu das “da”), referente à sua abertura essencial. Enquanto tudo aquilo que constitui a manualidade e os entes intramundanos se manifestam e se tornam acessíveis de uma maneira diferente, onde podem ou não estar encobertos, *Dasein* se deixa levar pela possibilidade de se abrir, explorar, desbravar. A abertura é um modo de ser fundamental do *Dasein*, através do qual é possível alcançar a verdade, interpretada pelo filósofo não como uma das concepções vigentes, isto é, a de correspondência, mas como descobrimento. A problemática da abertura, que está presente na primeira seção de *Ser e Tempo* (1927), será tratada aqui, assim como suas implicações com *Dasein* em sua facticidade. Torna-se necessário, ao desenvolver a questão, passar pela discussão das três dimensões que compõem o tema principal: a disposição, a compreensão e a fala. É a partir da abertura, na qual se articula a relação entre ser e verdade, que Heidegger procura esboçar novos questionamentos que se desviem daqueles colocados pela tradição metafísica, a qual tenta superar.

Ana Carolina Nunes Silva
lacarolitanunes@gmail.com

A estetização da ideologia cínica

Este trabalho pretende examinar as transformações da relação crítica entre arte e setores fetichizados da cultura na sociedade contemporânea, a partir do conceito de ideologia cínica atribuído por Slavoj Žižek. Segundo Žižek, tal conceito não corresponde mais à definição clássica de ideologia, ou seja, de um discurso que disfarça e mascara seus reais interesses. Ao contrário da forma tradicional, a ideologia cínica não oculta seus interesses particulares por trás de uma aparente universalidade ideológica, mas os assume claramente. Tal análise crítica social, vale também para a arte. No modernismo, a obra de arte era vista como uma instância crítica, ou seja, ela fornecia uma forma crítica à realidade. A crítica do modernismo ao estado de coisas vigentes foi fundamentada através do distanciamento de conteúdos miméticos da realidade social e da adoção de materiais vulgares e prosaicos encontrados na vida cotidiana. A crítica à mimesis aparece, assim, como peça maior da definição da racionalidade das obras. Essa negação da afinidade mimética é figura da crítica por insistir que os modos de organização funcional naturalizados são os locais em que a ideologia se afirma com toda sua brutalidade. Tratava-se de pensar a racionalidade estética como setor privilegiado da crítica. Na sociedade capitalista contemporânea, onde emerge tal ideologia, a crítica da “fascinação” fetichista que vigorou no programa estético de recusa à mimesis no modernismo, rendeu-se à repetição mimética da realidade fetichizada, como fica evidente nos ready-mades, na pop art, no design, nos quadrinhos, no cinema comercial, na moda, na publicidade, e no entretenimento televisivo. Ao contrário, as obras foram pensadas como um espaço de repetição mimética da realidade fetichizada, tornando-se assim, uma espécie de crítica da crítica, já que a realidade absorveu as estratégias do método crítico tradicional. A arte contemporânea é o resultado do aniquilamento da crítica à ideologia da cultura dominante, isto é, a estética da insuficiência do desvelamento da ideologia tão almejada pela arte moderna. Por meio de tal análise este trabalho pretende verificar se a estetização dos modos contemporâneos de funcionamento ideológico seria uma forma de nos proporcionar um novo modelo de crítica ao estado de coisas vigentes no capitalismo contemporâneo?

Ana Carolina Soliva Soria
anasoliva@hotmail.com

Orgânico e inorgânico em “Sobre a vontade na natureza”

Quarto ensaio de “Sobre a vontade na natureza”, “Astronomia física” aponta para uma clara direção da filosofia schopenhaueriana, a saber: a separação entre orgânico e inorgânico e a aproximação do primeiro da concepção de vida. A presente comunicação tem como propósito expor um breve estudo acerca desse problema e mostrar que Schopenhauer, apesar de aceitar a cisão entre orgânico e inorgânico, não contesta o caráter unitário do universo.

Ana Claudia Archanjo
ac_archanjo@uol.com.br

Algumas questões acerca da compreensão ética de Wittgenstein: do Tractatus à Conferência sobre ética

A ética na perspectiva de Wittgenstein é um tema de extrema complexidade. Segundo o filósofo, a ética faz parte do âmbito denominado místico. O místico por ser transcendental, não possui conteúdo descritivo, destarte não é um fato e conseqüentemente não está situado no mundo. Sendo assim não

pode ser expresso pela linguagem, já que esta não é capaz de abarcar o extraordinário. Segundo o pensamento filosófico de Wittgenstein o essencial está situado no limite do mundo. Nesse sentido, a ética é tema de grande relevância embora o filósofo não tenha desenvolvido nenhuma teoria acerca da mesma. A fim de situarmos melhor a ética na perspectiva do filósofo, nosso presente trabalho limita-se ao período que vai de 1914 a 1929, respectivamente do ano da elaboração do *Logico-Philosophicus* ao ano em que foi proferida a Conferência sobre ética. Apesar dos respectivos escritos fundamentarem nosso trabalho, consideraremos alguns elementos de escritos contemporâneos ao *Tractatus*, como os *Diários Secretos*, *Cadernos 1914-1916* e *Cultura e Valor*. Nosso trabalho analisa alguns elementos da concepção ética no pensamento do jovem Ludwig Wittgenstein. Sendo assim, nossa proposta é contribuir com elementos que possam auxiliar para o esclarecimento do complexo campo que envolve o domínio da ética para o jovem filósofo. Através da leitura das obras de Wittgenstein e de outros autores relacionados, relacionamos os temas dos últimos aforismos tractatianos com os conceitos expostos na Conferência sobre ética. Ressaltamos que quando citamos os últimos aforismos tractatianos estamos nos referindo especificamente do 6.4 ao 7. Estes são os aforismos considerados que marcam o início da discussão sobre o tema da ética. Esse procedimento nos permite chegar ao entendimento de que aproximadamente a mesma concepção de ética é apresentada em cada um dos referidos escritos. Assim, torna-se possível estabelecer os pontos de tangência existentes entre o *Tractatus* e a Conferência. As interseções apontadas em ambas as obras sugerem a continuidade do perfil ético do autor, mostrado a princípio no *Tractatus* e elucidado depois na Conferência. O filósofo argumenta, em ambos os escritos, que a ética está situada para além dos limites da linguagem e não pode ser colocada em palavras. O discurso ético habitual é contrassenso e deriva da tendência humana de usar equivocadamente a linguagem para dizer o que apenas se mostra e não pode ser dito. O silêncio é por ele proposto como a única maneira pela qual o ético pode ser propriamente revelado. Nesse trabalho, a Conferência é usada para esclarecer os obscuros aforismos tractatianos sobre esse assunto.

Ana Claudia de Jesus Golzio
anaclaudiagolzio@yahoo.com.br

Uma lógica proposicional para formalização da noção de “poucos”

Expressões que indicam quantidade como, “todo”, “algum”, “nenhum”, “a maioria”, “quase todos”, “muitos”, “poucos”, entre outras, são elementos importantes da linguagem natural. Buscando formalizar algumas características de alguns desses quantificadores e motivada por trabalhos anteriores, Grácio (1999), em sua tese de doutorado intitulada “Lógicas moduladas e raciocínio sob incerteza”, estabeleceu uma formalização no ambiente quantificacional para o termo da linguagem natural: “muitos”. Buscando a formalização desse conceito no ambiente proposicional, Feitosa, Nascimento e Grácio (2009) no artigo “Algebraic elements for the notions of ‘many’”, apresentam uma álgebra para “muitos” e uma lógica proposicional para “muitos” que é uma lógica modal proposicional com um operador modal para formalizar características da noção de “muitos” no campo proposicional. Em uma versão não dual à lógica proposicional para “muitos” de Feitosa, Nascimento e Grácio (2009) esse trabalho apresenta uma lógica proposicional para “poucos”, que é uma lógica proposicional, também de cunho modal, interpretada semanticamente por uma álgebra denominada álgebra para “poucos”. A apresentação da álgebra para “poucos” e da lógica para “poucos” permite a demonstração dos teoremas de completude e corretude para a lógica proposicional para “poucos” e a discussão de propriedades presentes na formalização da noção de “poucos” da linguagem natural. Referências: GRÁCIO, M. C. C. Lógicas moduladas e raciocínio sob incerteza. Tese de doutorado (Doutorado em Lógica e Filosofia da Ciência), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999. FEITOSA, H. A.; NASCIMENTO, M. C.; GRÁCIO, M.C.C. Algebraic elements for the notion of ‘many’. CLE e-Prints (Online), v. 9, p. 1-22, 2009.

Ana Claudia Gama Barreto

Sobre o “conceito” de vida no Nascimento da Tragédia

O objetivo deste trabalho é discutir algumas conexões teóricas que permitam entender como Nietzsche compreende o conceito de vida no Nascimento da tragédia e nos escritos contemporâneos a este livro. Para tal recorreremos à análise de pontos de contato com os pensamentos de Lange, Schopenhauer e Wagner, principalmente para esboçar o plano de fundo no qual se estrutura o Nascimento da tragédia. Abordaremos também alguns pontos do pensamento de F. Schlegel, Creuzer e Bachofen, apenas para salientar a importância que a mitologia de Dioniso tem em suas visões do mundo grego, mitologia essa que Nietzsche articula ao pensamento trágico e a uma forma de relacionamento com a vida específica do mundo helênico. Além disso, gostaria de traçar, a partir da delimitação do campo semântico do conceito de vida nessa época, algumas linhas de convergência entre a apresentação desse conceito nesse momento e em um momento mais tardio, à época do projeto para uma transvaloração de todos os valores.

Ana Cristina Oliveira Muniz
acomuniz@hotmail.com

Corpo, conhecimento e a relação entre instintos e moralidade em A gaia ciência

A perspectiva da singularidade é o que se coloca para Nietzsche como a possibilidade de deslocamento da visão uniformizada do homem enquanto ser gregário. Essa visão, pautada no discurso da universalidade, conduz os homens a se organizarem enquanto sociedades de massa orientadas por projetos normatizantes e sistemas absolutos, que se ocultam por meio de conceitos como “justiça”, “igualdade” e “democracia”. Em A gaia ciência, Nietzsche tem como proposta refletir sobre os limites do conhecimento e da busca pela verdade se colocando em luta contra o estabelecimento de uma ciência pautada no ressentimento e numa visão doentia de mundo. Esta luta se dará pela alegria de afirmar a vida em toda sua dimensão, considerando seu caráter plural e conflitante como necessário e não dispensável. Neste livro, a busca pelo conhecimento e pela verdade é afirmada por Nietzsche como necessária à conservação da espécie, no que se refere à sua condição gregária. O filósofo considera-a, porém como um instinto tão necessário quanto todos os outros constitutivos do jogo de forças imanente à vida. A questão para Nietzsche se dará com relação à cegueira acerca do caráter dessa busca, já que na trajetória do pensamento filosófico esse instinto foi tido como o mais nobre e mais digno de ser preservado. É a partir deste diagnóstico que Nietzsche caminhará para a avaliação do conhecimento enquanto o estabelecimento de uma rígida hierarquia entre os instintos, que se dará, na visão do filósofo, como consequência de um ato moral. À moralidade será atribuído o instinto de rebanho, que tem na negação da força dos impulsos para a afirmação do conhecimento como princípio da vida a imposição de uma ordem, de uma instância determinante e legitimadora dos modos de agir e pensar dos homens. Assim, o conhecimento se configurará como um ato moral de julgamento e hierarquização dos impulsos e atos humanos ao qual o filósofo se contraporá considerando o curso do pensamento e das inferências lógicas como um processo e uma luta entre instintos. É neste sentido que a investigação da relação entre instintos e moralidade pretende avaliar em que medida a hierarquização dos impulsos pode suprimir o trânsito do jogo de forças constitutivo da noção nietzschiana de corpo. Pensar organizações hierárquicas estabelecidas, restabelecidas ou configuradas pela dinâmica da luta e do conflito entre os instintos é o que conduzirá inicialmente à consideração do corpo como transição. Neste sentido, a moralidade será compreendida como a tentativa de “congelar” uma determinada organização desses instintos com base numa perspectiva de imposição do que é considerado melhor para uma comunidade. Visto desse modo, o estabelecimento de um padrão de conduta impede, censura, limita, sufoca e reprime a dinâmica da transição, que é o que possibilita a criação das singularidades de cada

indivíduo e grupo social. Em seu desejo de criar deslocamentos dos referenciais de compreensão de mundo, erigidos ao longo da tradição filosófica ocidental, Nietzsche propõe que a vida seja concebida a partir da aceitação da transitoriedade e da pluralidade conflitante de forças da existência.

Ana Flávia de Faria Cholodovskis

Imaginação e Conhecimento: Combinando Lógicas Epistêmicas e Lógica da Imaginação

A imaginação pode ser interpretada como “a possibilidade de evocar ou produzir imagens, independentemente da presença do objeto a que se referem”[1]. Imaginação e concepção diferem entre si: conceber seria captar o conceito, ou seja, a ideia abstrata, de um objeto qualquer. A partir desses dois conceitos, temos a Lógica da Imaginação. Pode-se pensar a relação entre a Lógica da Imaginação, e seus operadores Imaginação I e Concepção C, e as Lógicas Epistêmicas (Lógica Epistêmica e Lógica Doxástica), e os operadores Crença B e Conhecimento K. A imaginação e a concepção podem ser encaradas como “formas de pensamento”: como conhecer a partir de tais formas de pensamento?; um operador B poderia ser interdefinível com os operadores I e C?; entre outras questões. Algumas hipóteses são levantadas em relação aos axiomas de interação: os axiomas de interação ainda são hipóteses e são extraídos, principalmente, da literatura filosófica - o que agrega caráter de relevância às novas lógicas. Para Deleuze, por exemplo, a reconhecimento se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo[4], como por exemplo, ele ser imaginável e concebível ao mesmo tempo. Assim, conceber e imaginar são dois processos do pensamento, duas faculdades de reconhecibilidade aplicáveis a um objeto ou a uma proposição. Para uma sentença ser reconhecida, assim, precisamos conhecer os objetos a que ela se refere previamente. A partir do conhecimento de dois objetos referidos em uma proposição, por exemplo, conseguimos conceber algo novo, gerar um novo “conhecimento” ou “crença”. Seria, assim, possível imaginar ou conceber uma nova proposição a partir de outras duas conhecidas anteriormente. Essa nova proposição, por sua vez, poderia ser conhecida? Suponhamos que algo que conhecemos e algo que podemos tanto imaginar quanto conceber, ao mesmo tempo. Esse conhecimento não estaria ligado ao nosso conhecimento do mundo, mas à noção de que se duas faculdades reconhecem uma dada proposição ou objeto, assim, deveríamos poder conhecê-lo. Entretanto, suponhamos, também, que não possamos conhecer proposições contingentes. O nosso conhecimento acerca de uma proposição que podemos tanto conceber quanto imaginar estaria limitada. A possibilidade de conhecer algo poderia estar ligada a concebermos e imaginarmos esse algo ao mesmo tempo, reconhecer o objeto ou proposição a partir de duas faculdades diferentes: $K\alpha \rightarrow C\alpha \wedge I\alpha$. Entretanto, como $I\alpha \rightarrow C\alpha$, para que se possa acreditar em α seria preciso, no mínimo, que possamos conceber α , pois, parece razoável que seja necessário que haja um objeto ao menos concebível para que um agente epistêmico possa acreditar. Assim, poder acreditar em uma proposição implica que ela deve ser concebível: $B\alpha \rightarrow C\alpha$. Muitos axiomas de interação entre esses operadores são possíveis a partir da literatura filosófica acerca do conhecimento, crença e pensamento e de suas variadas interpretações. A Lógica da Imaginação parece estar intimamente ligada à Filosofia da Mente e à Teoria do Conhecimento; a concepção e a imaginação podem ser encaradas como duas formas de se pensar o mundo. A interação com o conhecimento, assim, torna-se interessante.

Ana Gabriela Colantoni
anacolantoni@yahoo.com

Problemas sobre a concepção fenomenológica de valores morais

Poderíamos dizer, a princípio, que o existencialismo provocaria uma quebra em todos os valores morais de forma irreversível. É como se a superação do fenômeno sobre a desintegração da essência exigisse

admitir que os valores morais enquanto universais não fossem mais possíveis. Realmente, a partir da Fenomenologia, já não é possível supor princípios essenciais ou ainda conceber a razão como algo separado e contrário às paixões para, a partir de um domínio estritamente racional e, portanto, não exposto ao erro, erigir critérios universais e necessários para a ação moral. Entretanto, o pensamento de Sartre, ainda que inserido na fenomenologia, sobretudo em sua obra “O ser e o nada”, parece nos oferecer a possibilidade de pensar a constituição de valores passíveis de serem universalizáveis e, portanto, de assumirem-se efetivamente como imperativos – mesmo no interior do próprio existencialismo, isto é, mesmo a partir de uma filosofia que não admite de modo algum a concepção de uma essência como fundamento da existência. E, esse é o foco principal de nossa investigação: pensar a possibilidade da constituição de valores como imperativos universalizáveis a partir da filosofia da existência de Jean-Paul Sartre. Embora, a partir da obra de Sartre, seja possível explicitar valores de aprovação da autenticidade e de reprovação da má-fé, o interesse maior desse estudo é investigar o modo como Sartre procura fundamentá-los. Ou seja: mais do que procurar expor a importância que Sartre confere a valores que projetam um modo de existência autêntico em detrimento de todo modo de existir em má-fé, a intenção aqui é investigar como Sartre fundamenta a eleição da autenticidade. A partir de então, surgem indagações, mesmo que suas respostas ainda não estejam definitivamente acabadas. O fato de que a condição existencial inexorável do homem ser livre justifica que tenha de eleger para si ou projetar-se irrevogavelmente segundo um modo de ser autêntico? Por outras palavras, a autenticidade é um modo de ser necessário ao homem em razão de sua liberdade ou é meramente uma escolha do autor? Enquanto escolha, é arbitrária ou legítima (fundamentada)? O fato de poder ser uma eleição (e não uma necessidade) abre a possibilidade para a constituição existencial de valores universalizáveis, ainda que não essenciais?

Ana Helena Pinto do Amarante
ahelena21@yahoo.com.br

Poéticas do imperceptível

A poesia como matéria que não se deixa apanhar pelo uso majoritário da linguagem. Poesia como devir menor, devir-imperceptível, capaz de destituir o suposto equilíbrio da linguagem. Na obra deleuziana o poeta é íntimo dessa imperceptibilidade e sua voz não perturba apenas os bons costumes da linguagem, mas é também a voz da quarta pessoa do singular e simultaneamente a voz do esplendor do acontecimento. Este trabalho procura sondar essas afinidades, escolhendo a poesia/ devir-poeta como expressão de uma estética/ ética do acontecimento. A poesia, portanto, não é ilustrativa ou exemplar, mas expressão de um campo problemático e daquilo que é mais próprio da vida - diferir incessantemente. Pela voz do poeta talvez possamos apresentar ao mundo o nosso belo desmantelamento, criando um corpo mais resistente à homogeneidade e mais criador em relação a esta diferenciação constante que nos arranca de uma forma ilusória bem acabada.

Ana Leda de Araujo
ana.leda.araujo@gmail.com

Relevância e pragmática dos atos de discurso

A Teoria dos atos de discurso (T.A.D.) de Searle e Vanderveken é uma elaboração a partir de certas ideias de Austin e de Grice. No programa da T.A.D., existe uma semântica formal, isto é, uma teoria da significação dos enunciados acompanhada de uma lógica ilocucionária e de uma lógica proposicional: a lógica ilocucionária tem por objetivo tratar os aspectos ilocucionários da significação F; a lógica proposicional (ou teoria das proposições) trata os aspectos veritativo-condicionais das proposições P, e a semântica geral, os aspectos veritativo-condicionais e ilocucionários F (P). A contribuição da teoria dos atos de discurso consiste em reconstruir formalmente os procedimentos que o comunicador utiliza para forne-

cer os indícios necessários ao ouvinte a fim de que ele possa interpretar tais indícios e fazer inferências para calcular a significação do comunicador. Essa teoria nos propõe modelos de procedimentos para as metáforas, os atos de discurso irônicos, os atos de discurso indiretos e as implicaturas conversacionais. Todavia, como compreendemos os atos de discurso não literais e as implicaturas conversacionais? Como as pessoas procedem para reconhecer os fatos relevantes do background conversacional? Nosso objetivo é apresentar algumas definições de relevância que possam contribuir para medir e avaliar a relevância de atos ilocucionários tais como as asserções, as interrogações, as exclamações, etc., e explicar como os interlocutores reconhecem informações (ou indícios) que possam ser relevantes para compreenderem a significação do locutor, seja ela literal ou não literal. Mostraremos como a relação de relevância leva os interlocutores a um equilíbrio de coordenação, baseado sobre a compreensão mútua e como ela é fundamental para o sucesso da comunicação.

Ana Luiza Fay Hermes
analuzafay@gmail.com

Jacques Derrida, a outra temporalidade da *différance*

A comunicação a ser apresentada pretende discutir o quase-conceito “*différance*” na obra de Jacques Derrida, a partir do texto “*La différence*”, o qual se encontra no livro *Marges de la philosophie*. Neste texto, tal concepção está intimamente ligada à questão da temporalidade, onde as noções de presente, passado e futuro não possuem uma delimitação clara e permitem que se repensem algumas noções tradicionais sobre o tempo, em direção a uma outra temporalidade.

Ana Maria Corrêa Moreira da Silva
anamcms@ig.com.br

Causalidade e determinação: o caráter abstrato das proposições causais

A noção de causalidade foi criticada por Bertrand Russell em seu artigo de 1913, “*On the Notion of Cause*”, em que ele sugeriu trocar o termo “*causa*”, de ordem qualitativa, por “*dependência funcional*”, de ordem quantitativa, afirmando que a ciência, especialmente a física, teria deixado de procurar por causas para seus fenômenos, pela obscuridade que essa noção comporta. A admissão do realismo causal levanta questões sobre a natureza dos entes responsáveis pelo mecanismo de causação, que podem ser objetos, propriedades ou eventos. Um dos problemas apontados está na complexidade inerente aos membros das relações causais, pois qualquer evento singular parece envolver uma pluralidade de causas e efeitos, que está vinculada às noções de necessidade e suficiência, como características das condições requeridas para um determinado acontecimento. Ao tentarmos enumerar exaustivamente as causas de um evento, deparamo-nos com diferentes graus de determinação dos fatores causais envolvidos, conforme os níveis da realidade física a serem considerados – microscópico, que contém causas mais precisas (“*fine-grained*”), e macroscópico, que contém causas mais imprecisas (“*coarse-grained*”). Alguns consideram que o conceito de causalidade depende fundamentalmente da imprecisão dos eventos macroscópicos, que se coaduna com nossas limitações epistêmicas e semânticas. Neste sentido, as causas (e também os efeitos) macroscópicos poderiam ser considerados abstrações de causas (e efeitos) microscópicos, presentes em modelos físicos suficientemente completos. O fato de não se ter uma determinação completa das causas de um evento não significa necessariamente que se está admitindo a ocorrência do chamado acaso objetivo, de natureza metafísica e não epistêmica, segundo o qual há eventos simplesmente incausados. Temos aqui o problema da acuidade de nossas concepções teóricas aplicadas a situações concretas, cuja complexidade nenhuma representação abstrata poderá exaurir.

Ana Maria Said

Análise do conceito de Filosofia em Benedetto Croce à luz do desenvolvimento deste em Antonio Gramsci, com todas as suas implicações

Neste trabalho pretendemos desenvolver uma análise da concepção de Filosofia em Benedetto Croce, a partir da análise crítica de Antonio Gramsci, que desenvolve sua concepção como superação dos limites que aponta na concepção croceana. Em Gramsci, a Filosofia forma bloco histórico com Política e História, até tornar-se História integral. O conceito de Reforma Intelectual e moral deve ser analisado através dessa compreensão do conceito de Filosofia, tanto em um autor, como também no outro. Retomar esse conceito em Benedetto Croce é fundamental para compreender sua proposta de uma “nova produção de pensamento ou ideias”, (...) “introduzindo assim, uma nova ideia da Filosofia”. Em Gramsci, pesquisaremos os Quaderni del cárcere, para essa análise. Em Benedetto Croce, o livro Cultura e vita morale – Intermezzi polemici, principalmente o texto Il risveglio filosofico e la cultura italiana, de 1908.

Ana Paula Brito Abreu de Lima
 anaita@bol.com.br

As comunidades quilombolas como minorias nacionais, segundo a teoria multiculturalista de Kymlicka

Foi principalmente com a Constituição Federal de 1988 que a questão quilombola entrou na agenda das políticas públicas. Fruto da mobilização do movimento negro, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) diz que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.” Segundo a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o termo “remanescente de quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar.” Deste modo, comunidades remanescentes de quilombo são grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade. A identidade étnica, no caso, envolve um processo de autoidentificação bastante dinâmico, e que não se reduz a elementos materiais ou traços biológicos distintivos, como cor da pele, por exemplo. A identidade étnica de um grupo é a base para sua forma de organização, de sua relação com os demais grupos e de sua ação política. A maneira pela qual os grupos sociais definem a própria identidade resulta de uma confluência de fatores, escolhidos por eles mesmos: no caso dos integrantes das comunidades quilombolas, de uma ancestralidade comum, formas de organização política e social, elementos linguísticos e religiosos. Esta definição, fundamentou-se também nos novos estudos históricos que reviram o período escravocrata brasileiro, constatando que os quilombos existentes nessa época não eram frutos apenas de negros rebeldes fugidos. O caso das comunidades quilombolas, como o das comunidades indígenas, no Brasil, pode ser considerado típico das minorias nacionais, caracterizado pela teoria dos direitos de grupos de Kymlicka: é uma cultura, do ponto de vista étnico, ou seja, ocupam um dado território, compartilham uma língua distinta e uma história. Cultura, para Kymlicka, é sinônimo de nação e povo. Uma comunidade que se perpetua por várias gerações, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um território ou terra natal, compartilhando uma língua distinta e uma história. Um estado é multicultural, portanto, se seus membros pertencem a nações diferentes (estado multinacional) ou emigraram de diferentes nações (estado poliétnico) e se esse é um aspecto importante da identidade pessoal de seus integrantes. Sob essa visão, o Estado brasileiro, como a grande maioria dos

países das Américas e da Europa, é tanto multinacional como poliétnico, o que faz da teoria de Kymlicka um objeto de estudo relevante também para o Brasil, pois visa promover a acomodação das minorias étnicas e nacionais, no interior da comunidade multicultural maior, utilizando-se de mecanismos compatíveis com os princípios liberais igualitários. Esta questão integra a discussão acadêmica sobre a consolidação dos direitos humanos como princípios ético-jurídicos, que enfatiza o direito à diferença e busca resgatar a memória das vítimas da história condenadas ao silêncio.

Ana Paula de Oliveira
annaoliveira86@gmail.com

Uma suposta contradição na noção de tempo apresentada por Kant na Estética Transcendental

A análise que se pretende desenvolver concerne à acepção de tempo como a priori e como forma pura da intuição. Inicialmente, como problema a ser investigado nos deparamos na “Estética”, no segundo argumento da “Exposição metafísica do conceito de tempo” (§ 4), com afirmações de Kant que dão a entender um suposto caráter temporal dos objetos (A 30-31/B 46 e B 48). Mas se assim fosse, isso implicaria uma representação fundante a priori dos objetos. E Kant é claro em afirmar que o tempo (e não o caráter temporal dos objetos) como forma pura da intuição é dado a priori, é a “condição a priori de todos os fenômenos em geral; – condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e mediadamente dos fenômenos externos” (A 34/ B 50). No entanto, ele também afirma que “todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e necessariamente sujeitos às relações do tempo” (B 51). Ora, não seria possível inferir dessas afirmações que o tempo, para ser compreendido em sua aprioridade mesmo, ainda carece do fenômeno? Supomos um aspecto aparentemente contraditório entre essas passagens, o que, por sua vez, justifica a necessidade de estudos exegéticos que nos permita esclarecer aquelas obscuridades. Essas passagens requerem maior investigação porque como aparentemente contraditórias, podem comprometer todo o sistema crítico de Kant, haja vista o conceito de a priori não ser remetido apenas ao tempo. Para Kant conceitos, juízos e intuições podem ser a priori. E, apesar de ter definido a priori como o que é “independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos”, Kant não deixa muito claro o que é essa “independência”, o que de certa forma mantém essa noção de a priori como problemática, visto ser um tanto obscura. Sendo essa uma das noções mais problemáticas no texto kantiano, em relação ao tempo a dificuldade é evidente: se a sensibilidade é a capacidade de receber representações pelo fato de ser o Gemüt afetado por objetos, como o tempo como forma pura da sensibilidade pode vir antes, ser independente do objeto, da experiência das impressões do sentido?

Ana Paula Pedroza Moura
ana.adv@ig.com.br

A filosofia moral de Adam Smith

Quando se ouve falar em Adam Smith, o que nos ocorre imediatamente é o autor de Riqueza das Nações, o pai da filosofia política. Mas o que aqui nos interessa é o Adam Smith pouco conhecido, o filósofo moral, autor de um dos maiores tratados na área, intitulado “Teoria dos Sentimentos Morais”. Smith, seguindo a corrente dos iluministas escoceses, nos apresenta um sistema filosófico pautado no autodomínio e centrado na figura do espectador imparcial, um juiz que mora dentro do peito de cada um, capaz de julgar imparcialmente a partir de um distanciamento da situação. Em uma das seções de sua obra, o autor trata da influência da fortuna sobre nossa capacidade judicante, assinalando que esta não deveria influenciar nosso julgar, antes a intenção do ator é que deveria fazê-lo, mas não é assim que observamos ocorrer na realidade. O objetivo deste trabalho é abordar de forma objetiva e sucinta cada um desses aspectos, a fim de promover um maior conhecimento deste viés tão pouco conhecido de nosso autor.

Ana Paula Silva Pereira
 paulinhapereira2589@hotmail.com

As origens do totalitarismo e a crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos

No ensaio que diz respeito ao imperialismo, contido em seu livro *Origens do Totalitarismo*, Arendt faz críticas aos Direitos Humanos que, mesmo depois de 60 anos da publicação de sua obra, ainda soam muito atuais para nós. A situação de apátridas e refugiados colocados à margem da sociedade representou para Arendt uma fonte de inquietação filosófica. As pessoas que simplesmente perdiam sua cidadania ou eram obrigadas a refugiar-se em outro país, sem ser, desse modo, assimiladas nesse novo território e sem poder voltar para o seu território de origem, sentiam-se constantemente ameaçadas por não possuírem mais um lugar onde se sintam em casa no mundo. Mas, como podemos dizer que esses apátridas e refugiados eram uma constante apenas no século passado, se todos os dias, ainda hoje, pessoas continuam fugindo de seus países para refugiar-se em outro lugar? Ora, mesmo após o término da Segunda Guerra, as guerras civis continuaram a existir no mundo. Desta maneira, faz-se necessária uma distinção entre apátridas e refugiados. Os apátridas, termo freqüentemente utilizado para identificar os judeus do período do Terceiro Reich, são aqueles indivíduos que perderam a sua cidadania, ou a sua naturalização, ou seja, eles não pertencem mais a nenhum Estado-Nação e, portanto, ninguém tem jurisdição sobre eles. Já os refugiados são aqueles que fugiram para um outro país, ou então foram expulsos do seu país de origem, sendo obrigados a buscar abrigo em outro território. É muito comum, ainda hoje, encontrarmos refugiados, seja por motivos políticos ou por conta das guerras. A crítica de Arendt aos direitos humanos consiste em afirmar que os tais “direitos inalienáveis” nunca foram eficazes na proteção nem de apátridas, nem de refugiados. Com efeito, os direitos que defendemos como inalienáveis em nossa sociedade, demonstram não passar de uma retórica vazia em outras sociedades onde a declaração dos direitos humanos não foi assimilada. Desse modo, podemos entender que a crítica que Arendt fez quanto a eficácia dos direitos humanos continua sendo atual pois ainda hoje só a Declaração dos Direitos Humanos não bastam para garantir minimamente os direitos de algumas minorias.

Ana Rosa Luz
 pink_lessa@yahoo.com.br

O Fedro de Platão e a escala terminológica dos termos Eros, Epithymia e Philia (sugerida por Drew A. Hyland)

philia. Segundo a escala terminológica sugerida pelo pesquisador, primeiramente temos a epithymia condizente ao impulso natural do homem; um instinto que o leva a saciar os seus apetites. Em seguida temos o eros, que é tanto o amor que emerge desse desejo impulsivo inicial, quanto um mensurador desse desejo. Finalmente, temos a philia, sendo o resultado direto desse eros ponderador do desejo inato. Em suma, numa avaliação dos termos, eros e philia têm um aspecto racional pelo qual é usualmente acompanhado de desejo. A philia é resultado de um desejo mediador intelectualizado que permuta entre a epithymia e o eros, sendo o fim último do percurso erótico. A epithymia, então, é a causa primeira da philia, pois sem ela não haveria eros e, por conseguinte, não haveria um impulso motivacional para uma relação amorosa ou erótica. No Fedro de Platão podemos encontrar diferenças e congruências conceituais e terminológicas acerca da concepção platônica sobre o eros. A saber, enquanto que nos dois primeiros discursos apresentados observamos que Lísias e Sócrates estão contra o eros e seu princípio epithymênico movente, na palinódia socrática nos é apresentado um discurso em louvor ao eros, que acaba por legitimar a relação erótica donde estão intrínsecas tanto a epithymia (desejo) quanto a philia (amizade). Dada a sugestão de Drew A. Hyland (1968), nesta comunicação pretendo mostrar

que no percurso erótico há uma relação indissociável entre os termos: epithymia, eros e

Ana Selva Castelo Branco Albinati
anaselva@superig.com.br

Realidade e racionalidade: Da coisa da lógica à lógica da coisa

A questão a ser tratada aqui diz respeito ao tratamento crítico por parte de Marx da afirmação hegeliana da racionalidade do real. Tendo como base a “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, procurar-se-á demonstrar em que consiste a apropriação marxiana dessa afirmação e em que ela se distancia da formulação logicizante de Hegel, ou, em outras palavras, consiste em compreender que racionalidade Marx reconhece no real e quais suas implicações quanto à compreensão do processo histórico.

Ananda Mila Kohn
anandakohn@hotmail.com

Da relação inversamente proporcional entre liberdade natural e liberdade civil: considerações a partir de Rousseau

Esta comunicação expõe alguns elementos da teoria rousseauiana com o intuito de verificar em que medida este autor, por vezes obscurecido por leituras polarizadas, ainda encontra respaldo para pensarmos a condição humana diretamente relacionada aos chamados princípios do direito político. Em outras palavras, trataremos num primeiro momento de alguns eixos teóricos internos ao pensamento político de Rousseau, sob o pano de fundo do republicanismo, para então alocar estes termos no quadro de uma efetivação do homem. Nesse ínterim, abre-se um dos paradoxos de maior alcance de sua teoria, visto que, inicialmente, a liberdade em sentido amplo se dará por coerência com a natureza humana - também chamaremos esse sentido da liberdade de independência. E é por ser originariamente livre que requer-se, também em sociedade, a salvaguarda dessa mesma liberdade, ou melhor, de sua proporcionalidade, uma vez que não há justificativa inicial para o contrário. Entretanto, como resolver que o segundo tipo de liberdade, grosso modo, anule o primeiro, justamente o que lhe inspira? Num segundo momento, analisaremos assim o tema da liberdade civil rousseauísta como o que possibilita a consolidação, na sociabilidade, das características constitutivos do homem. É então por meio da obediência às leis autoimpostas, racional e convencionalmente, que é constituída a humanidade, porque sem a determinação positiva dos direitos e obrigações recaímos em liberdade natural, traço que em sociedade terá as consequências inversas daquelas vislumbradas em “estado natural”, o que ocorre nesse caso é a dependência pessoal. A lei cumpre, então, o papel de imprimir, objetivar, as condições para que a associação seja efetiva, uma vez que coíbem a dependência entre os cidadãos. Em contrapartida, é intensificada a dependência da pessoa em relação à sociedade em geral, o que é coerente na medida em que, por esse modo, são assegurados e protegidos os direitos civis. Disso inferimos o erro em compreender a teoria versada, principalmente, no Contrato Social como defesa da mera transposição ou resgate de características naturais humanas para a esfera social e, portanto, devemos salientar a dimensão de autonomia contida nessa teoria política.

Anatoli Konstantin Gradiski
natoogradiski@gmail.com

Mundo da Vida e Intersubjetividade linguística à luz da teoria evolutiva de Habermas

Neste trabalho procura-se analisar, desde o âmbito da filosofia de Habermas, o conceito de mundo da vida e sua convergência com a intersubjetividade linguística, tendo como pano de fundo a noção de racionalidade co-

municativa. Refletiremos sobre a relação entre o conceito de mundo da vida e a intersubjetividade linguística. Ora, o mundo da vida estrutura-se, compondo-se de tradições culturais, ordens institucionais e identidades formadas pelos processos de socialização. A partir desta noção de mundo da vida, Habermas se contrapõe à filosofia do sujeito e à teoria do sistema já que o mundo da vida, assim entendido, rompe com interpretações que permeiam a ambas, seja na acepção do homem como sujeito autônomo e que pode alcançar a liberdade individualmente, de modo independente de seu contexto, seja na acepção de sociedade como um todo constituído por partes (no âmbito do Estado ou da associação dos indivíduos livres). Habermas quer, desse modo, oferecer um contraponto a essas visões clássicas sobre a relação entre indivíduo e sociedade, ressaltando a reciprocidade entre ambos e a intersubjetividade daí decorrente. Ele pensa as relações intersubjetivas mediante um novo conceito de racionalidade, considerado por ele dentro de um movimento cotidiano da práxis comunicativa. O sujeito, que detém competência linguística, torna-se capaz de agir na vida da comunidade de maneira livre, numa atividade discursiva contínua, mediante a qual ele é também um co-produtor de seu mundo. A ação comunicativa propicia este tipo de competência linguística interativa. No cerne desta argumentação de Habermas é possível levantar uma indagação que remete à vida social contemporânea: podemos reconhecer no sujeito em construção, no desenvolvimento de sua consciência moral e de sua identidade, a busca permanente de ser ator da própria construção social, ou seja, protagonista de seu mundo de vida?

Anderson Aparecido da Silva
anderson-mat@hotmail.com

Quantificadores na perspectiva da teoria fuzzy

Este trabalho tem como objetivo apresentar, inicialmente, algumas ideias importantes sobre a teoria dos quantificadores, de modo sucinto, desde o trabalho apresentado por Aristóteles, até a teoria sobre quantificadores generalizados. Westerståhl (2005) destaca que Aristóteles introduziu o estudo sobre quantificadores como parte indispensável da lógica. Feitosa, Grácio e Nascimento (2009) relatam que a insuficiência da lógica clássica de primeira ordem, para tratar de alguns conceitos matemáticos e expressões da linguagem natural, motivou à criação de novos quantificadores, que não são possíveis de serem definidos a partir do quantificador universal e o do quantificador existencial. Para os autores, esses novos quantificadores, os quantificadores não clássicos, poderiam ser utilizados para a análise de quantificadores presentes nas linguagens naturais que não são definíveis a partir dos lógicos, tais como: poucos, minoria, quase nenhum, a maioria, quase todos, entre outros. Lui e Kerre (1997) afirmam que as pesquisas lógicas, na área da quantificação, são realizadas principalmente dentro do quadro traçado por Mostowski (1957), fazendo com que os quantificadores generalizados, nome dado por esta tradição a estes novos quantificadores, fossem descobertos e estudados na lógica de dois valores e também nas lógicas polivalentes. Essas ideias e o contexto em que estão inseridas são fundamentais para compreendermos um pouco sobre os quantificadores na perspectiva da teoria fuzzy. No final do século XIX, como comentam D'Ottaviano e Feitosa (2003), em busca de soluções não aristotélicas para questões lógicas em aberto, apareceram alguns trabalhos precursores das lógicas não clássicas. Já nas primeiras décadas do século seguinte, matemáticos e filósofos criaram novos sistemas lógicos, diferentes daqueles representantes da lógica Aristotélica. Na década de 1960, com base nos estudos apresentados pelo lógico polonês Jan Lukasiewicz, o professor Lotfi Askar Zadeh, propôs uma teoria de conjuntos, a qual denominou de teoria de conjuntos fuzzy, em que a bivalência não se aplicava e, mais adiante, sugeriu uma lógica não clássica, estruturada com base na sua teoria de conjuntos, também não clássica. Veremos que, na teoria dos conjuntos fuzzy, o conceito de quantificadores fuzzy foi introduzido, pela primeira vez, através de estudos do professor Zadeh, e elaborada posteriormente por outros autores. Dessa forma, destacaremos como são apresentados os quantificadores fuzzy nas obras de Lui e Kerre (1999), Novák (2008), Yager (1991) e Galindo, Carrasco e Almagro (2008). A partir dessa análise, buscamos entender se as definições apresentadas são semelhantes na interpretação e nos esquemas de raciocínio apresentados pelos autores. Avaliamos se existe uma definição única que abranja os quantificadores fuzzy.

Anderson Aparecido Lima da Silva
a.picolino@gmail.com

Foucault leitor de Baudelaire: a transfiguração do presente

Partindo da leitura que Foucault desenvolve sobre Baudelaire na versão americana de “Qu’est-ce que les Lumières”, intentaremos esclarecer o sentido dessa remissão pautando-nos, em primeiro lugar, pelo situar da problemática mais ampla que incita a redação deste texto, qual seja, o questionamento sobre a “modernidade”. Em segundo plano, visaremos explorar de modo mais detido os resultados deste questionamento tendo como foco aquilo que Foucault denomina “atitude de modernidade”, encontrando em Baudelaire um de seus “principais exemplos”. Para tanto, insistiremos em destacar a nova relação de temporalidade posta em marcha pelo poeta, que confere ao presente um alto valor estético. Alto valor do presente que, por sua vez, é indissociável da “obstinação” em imaginá-lo diferente do que ele é e em transformá-lo, não o destruindo, mas captando-o naquilo que ele é. Ao analisarmos esta atitude face ao presente buscaremos colocar em perspectiva dois pontos principais: a especificidade criadora e irruptiva da atitude estética graças à força da imaginação; e a possibilidade de construção e transfiguração de si que faz da existência uma obra de arte. Com este último movimento, pretendemos deslindar a possibilidade de uma “estética da existência” que, para além dos Gregos, apresenta-se no coração mesmo da modernidade. Condição que, por si só, seria capaz de lançar nova luz aos últimos escritos de Foucault, sobremaneira aos volumes II e III da História da sexualidade.

Anderson Barbosa Camilo
andersoncamilo96@gmail.com

A irresponsabilidade literária em Georges Bataille e sua controvérsia com o compromisso sartreano do escritor

Esta comunicação tem como objetivo abordar, no primeiro momento, a noção da irresponsabilidade dos movimentos da literatura, segundo o pensamento de Georges Bataille, visando as relações da literatura com os desejos do escritor no plano de uma experiência interior, que quer consumir-se em si mesma, sem nenhum fim no mundo das ações e da sociedade utilitária. No segundo momento, trataremos de discutir as divergências entre as asserções batailleanas sobre a literatura e a teoria sartreana do compromisso literário. Para fomentar as abordagens no primeiro momento da comunicação, abordaremos o que está em jogo na atividade literária para Georges Bataille, tomando como referência suas análises críticas das obras de Kafka e Sade em “La littérature et le mal” (1957), afirmando que nesses autores há uma experiência radical da escrita. Pela obra de Kafka e Sade, Bataille pensa a literatura como a mais alta expressão dos desejos. Para Bataille, levantando essa relação entre literatura e desejo, o fim da escrita é a própria escrita; o escritor se torna um delirante solitário, como afirma em “Lettre à René Char sur les incompatibilités de l’écrivain” (1950), cujas aspirações nada remetem ao mundo da “práxis”, que implica em causas históricas, mas somente à sua experiência interior. Tendo isso em vista, abordaremos que a literatura tem o caráter de irresponsável aos olhos da sociedade utilitária, por ser uma atividade que não está comprometida com interesses sociais. Deste modo, no segundo momento da comunicação, trataremos da crítica de Bataille à teoria sartreana do compromisso do escritor. Nessa abordagem, salientaremos, por sua vez, a confrontação entre algumas concepções de Bataille e Sartre sobre a literatura, tomando como referencial deste último o ensaio “Qu’est ce que la littérature?” (1947), publicado dez anos antes dos escritos de Georges Bataille sobre Kafka e Sade. Sartre em seu ensaio sobre a literatura vem afirmar que é necessário ao escritor estar comprometido, pois a palavra é ação. Falar é agir, e as palavras são como armas carregadas, quando se fala, atira, e é necessário fazer isso visando o alvo. Para Sartre, isso implica numa responsabilidade por parte do escritor. A escrita é um apelo à liberdade daqueles que lêem, e estes se tornam responsáveis por ter que decidirem o que fazer com aquilo que acabaram de ler. Há uma responsabilidade

e comprometimento da literatura, segundo Sartre, na relação entre autor e leitor, no compromisso que um tem com o outro, tendo a literatura relação no mundo com causas históricas. Portanto, no desenvolvimento da concepção da irresponsabilidade literária em Georges Bataille, há claramente divergências em relação à noção sartreana do comprometimento do escritor, o que fomentou uma discussão polêmica sobre o problema da literatura.

Anderson D'Arc Ferreira
andersondarc@uai.com.br

O mundo extra-mental em Guilherme de Ockham: a possibilidade conectiva entre linguagem mental e mundo fenomênico

Tomando como ponto de partida o modelo lógico-semântico desenvolvido pelo Venrabilis Inceptor, que instancia a primazia da experiência e do papel epistêmico do indivíduo, o questionamento basilar de nossa presente investigação é apresentado pela seguinte construção: seria possível produzir crenças precisas acerca do meio-ambiente que nos rodeia a partir do aparato cognitivo humano e das formas com as quais o utilizamos? Nossa investigação procurará analisar a relação entre a estrutura do modelo ockhamiano de uma linguagem mental e sua conexão com o mundo extra-mental, relações essas que possibilitariam não somente a produção de conhecimento, mas, também, a produção de crenças, verdadeiras ou errôneas. Especificamente nos deteremos numa proposta investigativa que pretende analisar qual seria a conexão específica, dentro do modelo ockhamiano, entre as estruturas mentais do indivíduo e o mundo fenomênico no qual ele estaria inserido.

Anderson de Alencar Menezes
alencarsdb@bol.com.br

Ética e Cidadania Multicultural na perspectiva de Jurgen Habermas

Trata-se de uma compreensão do Estado Democrático de Direito em que a ideia de Estado-Nação cede lugar para a compreensão de Estado Pós-Nacional em que os temas, como: xenofobismo, etnocentrismo são relidos à luz da ética do discurso e dos pressupostos do Estado Democrático de Direito. A Ética do Discurso postula uma cidadania multicultural centrada na ideia de interculturalidade. O Pensamento Intercultural postula uma ética em que as esferas: política, jurídica e moral possam dialogar em busca do consenso e do entendimento em face há uma cultura minada por lógicas econômicas e societárias que destituem as identidades pessoais e coletivas e as narrativas sociais mais críticas e emancipadas. Esta forma de compreensão insere-se hoje numa cosmovisão mais abrangente da vida humana, pois, segundo Habermas, ao compreender as sociedades multiculturais hoje, pergunta pela possibilidade de se instituir um Estado Democrático de Direito em que os atores sociais possam viver de forma multicultural em que não haja mais fronteiras e sim espaços porosos permeados por uma ideia cada vez mais crescente de estados pós-nacionais, em que: etnias, raças e culturas sejam juridicamente respeitadas nos seus direitos e deveres. Na cultura hodierna existe toda uma discussão sobre os imigrantes que, provenientes de várias nacionalidades, não são reconhecidos nos seus direitos fundamentais. Não é só um problema de fronteira geográfica, mas um problema de geopolítica fundamental. De fato, é um problema ético elementar, mas se constitui como um problema cultural de fundo, de ordem eminentemente cívica e cidadã, já que toca na formação de atitudes e de posicionamentos diante de instituições injustas e deliberadamente comprometidas com a destituição do social e de suas forças intrínsecas. Portanto, na concepção habermasiana, a formação de uma cidadania multicultural passa essencialmente pela formação da opinião pública e pelo reconhecimento dos grupos minoritários, em que a ética discursiva desempenha um papel fundamental de ressignificação e potencialização da esfera política pública na construção de cidadãos ativos e emancipados na medida em que possibilita diálogos de fronteira entre as diversidades culturais, políticas e econômicas em busca de sociedades mais justas e cidadãs.

Anderson de Paula Borges
 ander.borg@gmail.com

Sobre a noção de “Forma” na compreensão do belo em Banquete 210e-211b

O Banquete é um diálogo devotado ao exame filosófico do conceito de erôs. Muitos leitores desse texto que, com razão, o consideram uma das obras mais excelentes de Platão, também notam que o diálogo não se preocupa com temas tradicionais como a distinção entre doxa e epistēmē ou a tensão entre unidade e pluralidade, ao contrário de textos como Fédon e República. Essa peculiaridade se deve, talvez, ao aspecto essencialmente literário do Banquete. Todavia, o diálogo descreve em 210e-211b as características da noção de “Forma” e se alinha, por essa razão, com o grupo de textos que ajudam a formatar a ontologia platônica. Meu objetivo é tecer alguns comentários sobre o significado dessa noção no discurso de Sócrates sobre erôs.

Anderson Luis Nakano
 andersonnakano@gmail.com

Wittgenstein e o elo forte entre a proposição matemática e sua prova: observações sobre a equivalência de provas

Um dos aspectos construtivistas da filosofia da matemática de Wittgenstein é a defesa de um elo forte entre a proposição matemática e sua prova, no sentido em que o significado de um enunciado matemático é dado por sua prova. Essa tese, já de início, enfrenta diversos problemas como, por exemplo: i) como explicar conjecturas matemáticas? ii) se a prova é o que nos faz compreender o enunciado matemático, como podemos procurar uma prova de algo que não entendemos? iii) qual é o estatuto de diferentes provas da mesma fórmula matemática? Neste trabalho, iremos nos ater à última questão, a saber, o estatuto de provas diversas do mesmo enunciado matemático. No capítulo XIII das Philosophische Bemerkungen, Wittgenstein afirma que “provas que provam o mesmo podem ser traduzidas reciprocamente e nesse sentido são a mesma prova”, e que “não pode haver duas provas independentes da mesma proposição”. É extremamente difícil entender o que o filósofo quer dizer por “tradução de provas” e “independência de provas”. Afinal, em que medida as mais de trezentas provas do teorema de Pitágoras podem ser mutuamente traduzidas? Será que a cada nova prova o teorema muda seu significado? Neste contexto, o objetivo deste trabalho é procurar elucidar, ou ao menos tornar razoável, o ponto de vista de Wittgenstein sobre a equivalência de provas. Para isto, será necessário percorrer outros aspectos da filosofia da matemática de Wittgenstein no período intermediário de sua filosofia, como, por exemplo, a preferência por um cálculo equacional e o tratamento dado à generalidade na matemática. Por fim, traçaremos um paralelo com os trabalhos de Jean-Louis Krivine que concernem o que o autor chama de “problema da especificação”, que é o problema de encontrar o “comportamento comum” de toda prova de um dado teorema.

André Assi Barreto
 andre.assibarreto@gmail.com

Teleologia e conhecimento: a questão das ideias no Apêndice à dialética transcendental da Crítica da Razão Pura

O objetivo da pesquisa é investigar e analisar qual o papel das ideias da razão no “Apêndice à dialética transcendental” da Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant, tarefa que tem por fio condutor tanto o problema da teleologia, delineado por Kant ao longo do Apêndice, quanto o papel exercido pelas ideias enquanto possibilitadoras do conhecimento. Ao discorrer sobre as ideias da razão, tema já apresentado no início da Dialética, Kant destaca duas em especial: a ideia de uma unidade

sistemática da natureza – para que a natureza seja inteligível é preciso que ela seja concebida como uma unidade sistemática, como se seguisse um determinado fim, possibilitando todo tipo de conhecimento e, portanto, o estabelecimento de uma ciência – e a ideia teológica – é preciso pensar um Deus arquiteto sem, contudo, incorrer nas ilusões da teologia física. Estas ideias, ressaltamos, servem como reguladoras do uso empírico do entendimento e, mostrando-se indispensáveis à prática científica, são condição de possibilidade de conhecimento do mundo, mas, por não se reportarem diretamente a objetos, sua objetividade é posta em discussão. Nesse contexto faz-se preciso pensar tanto o lugar do Apêndice no projeto crítico kantiano como também qual a objetividade dessas ideias, já que são imprescindíveis para o estabelecimento de um conhecimento seguro, mas não são suscetíveis de uma dedução transcendental, à maneira das categorias. Tendo esses problemas em vista, nossa leitura se voltará ao Apêndice para pensarmos a relação entre as ideias da razão e a possibilidade das ciências físicas.

André Brayner de Farias
 abraynerfarias@yahoo.com

Hospitalidade e confiança na ética levinasiana

É Jacques Derrida quem nos faz lembrar em seu *Adieu à Emmanuel Levinas* que Totalidade e infinito representa um tratado sobre a hospitalidade. E, embora a palavra não seja freqüente, ela nomeia, nas páginas conclusivas da grande obra de Levinas, aquilo que permanece sendo o verdadeiro mote da ética levinasiana: o acolhimento do rosto (*Visage*). A hospitalidade é o próprio acolhimento do rosto. E sendo o rosto aquilo que escapa a toda tematização, a própria exceção da compreensão, acolher ou hospedar o outro implica numa trama de decisão que extrapola a fundamentação de uma subjetividade livre e autônoma, racionalmente condicionada. A hospitalidade não está condicionada pela autonomia da razão, mas pela estrutura da confiança, que significa exatamente fazer antes e compreender depois. Traição da tradição? Sim, pois a condição da confiança não garante o retorno do idêntico a si mesmo, por isso a verdadeira hospitalidade é incondicional; não, pois a razão não foi simplesmente suspensa, mas deslocada de seu centro de gravidade, provocada de seu hábito e levada a compreender o que ela não estava em condições de prever.

André da Silva Porto

Nomes tractarianos, nomes ordinários e Coordenadas

Uma das características mais marcantes do *Tractatus* de Wittgenstein é sua extravagante recusa generalizada dos nomes ordinários de nossa linguagem como sendo nomes genuínos. Em seu lugar, na base da estrutura lógico-composicional daquela obra, encontramos “nomes tractarianos”, misteriosos elementos linguísticos nomeando os não menos enigmáticos “objetos simples” tractarianos. A presente apresentação lançará mão da concepção leibniziana de identidade, endossada por Frege, para lançar luz ao problema. Veremos como a noção de “coordenada”, ao mesmo tempo herdeira da noção de “nome tractariano” e também tão central ao pensamento intermediário de Wittgenstein, parece satisfazer um dos sentidos da definição leibniziana, o da indiscernibilidade dos idênticos. Esse mesmo princípio parece também lançar luz à recusa de Wittgenstein à ideia de nomes ordinários. Por fim, com base em recentes pesquisa do Prof. João Vergílio, mostraremos as consequências que o problema da exclusão das coordenadas qualitativas representou para o arcabouço doutrinário do *Tractatus*.

André de Deus Berger
andredb@bol.com.br

Semelhança e recepção na teoria do conhecimento de Tomás de Aquino

Nosso objetivo é investigarmos a utilização feita por Tomás de Aquino das noções de semelhança e recepção na formulação de sua tese sobre o modo pelo qual o homem estabelece cognição intelectual das coisas sensíveis naturais. A noção de semelhança é desenvolvida no argumento de que toda cognição se dá quando há semelhança entre o cognoscido e o cognoscente, e a noção de recepção no argumento de que a cognição ocorre quando a forma da coisa cognoscida é recebida no cognoscente. Atentaremos em nossa investigação a formulação de que é o recipiente quem determina o modo do recebido, o que define a cognição a partir daquele que entende, e não a partir do entendido. Esta definição será estabelecida por Tomás em contraponto com os filósofos da antiguidade grega, aos quais nosso autor nos remeterá em sua exposição.

Andre de Goes Cressoni
cressoni@gmail.com

O confronto de Marx e Hegel diante do legado neoplatônico da dialética

Na presente comunicação intenciona-se investigar algumas transformações que o método dialético sofre através da história da filosofia frente à dialética materialista proposta por Karl Marx em sua obra 'O Capital'. O ponto de partida será o próprio método elaborado e aplicado nesta obra de Marx, para então proceder ao já conhecido confronto com a dialética especulativa de Hegel. Este confronto com a dialética hegeliana se voltará para a análise dos conceitos de unidade, identidade e contradição, avaliando como estes se articulam no plano geral tanto de Marx quanto de Hegel. A dialética hegeliana será, neste sentido, avaliada tendo como foco a unidade especulativa da ideia lógica com fundamento do sistema, na sua 'Ciência da Lógica'; ao passo em que na dialética marxiana tem-se por fundamento a própria luta de classes na medida em que constitui-se como contradição histórica e logicamente originária a partir de onde emana todo o movimento do sistema, a identidade do capital em si mesmo sendo concebido no interior desta região antitética da luta de classes. Como resultado desta avaliação, busca-se apontar como ocorre a inversão que a dialética materialista almeja operar na dialética idealista hegeliana, reinterpretando o termo alemão para inversão: 'umstülpen'. Uma vez identificado que o confronto entre Marx e Hegel compreende, principalmente, o papel que o conceito de unidade exerce no interior do movimento dialético (confronto de Marx contra uma dialética da identidade), com isso passaremos a investigar as procedências na tradição dialética da priorização do Uno ('hén') enquanto fundamento dialético. Nesta investigação almejamos explorar a procedência neoplatônica desta dialética da identidade, onde a ontologia transforma-se em henologia, demonstrando-se ainda fiel ao monismo de cunho parmenidiano. Deste modo intenciona-se apontar as raízes na história da filosofia sobre o verdadeiro foco no qual derradeiramente se volta o confronto entre Hegel e Marx. Esta investigação possibilitará não somente um maior esclarecimento detalhado dos conceitos que circundam este confronto sempre revisitado, assim como nos levará a identificar neste confronto como Marx estava atingindo sua maior maturidade teórica sobre o assunto, obrigando seus intérpretes a realizar um verdadeiro retorno ao fundamento do próprio método dialético enquanto tal.

André de Macedo Duarte
andremacedoduarte@yahoo.com.br

Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos atores políticos do presente

O texto discute os conceitos de singularidade, de Hannah Arendt, e de subjetivação ético-política, de Michel Foucault, tomando-os como referências centrais para pensar as novas formas de engajamento político no

presente, especialmente os coletivos políticos autônomos, extra-partidários e extra-burocráticos. A hipótese do trabalho é que os conceitos de singularidade e de subjetivação permitem esclarecer a novidade dessas novas formas de organização política: enquanto o conceito de singularidade especifica o caráter fenomenológico-político das novas formas de aparição pública dos atores políticos, bem como explicita as novas configurações do espaço público a partir do aparecer em cena de novos atores políticos, o conceito foucaultiano de subjetivação permite pensar a dimensão reflexiva e crítica desse aparecer em cena, ensejando novas formas de viver em comum, isto é, novas formas de relação entre os agentes políticos, de caráter anti-normalizador.

André Leclerc
aleclerc@terra.com.br

Informação, Significado e Compreensão

A informação é algo objetivo (an objective commodity), por sua vez a compreensão, em particular a compreensão linguística, pressupõe o exercício de certas habilidades, conceituais entre outras, por parte de um sujeito situado. Muitos filósofos da linguagem, na tradição fregeana, não aceitam que a frase “Héspero é Fósforo” tenha o mesmo significado que a frase “Héspero é Héspero”, porque é impossível para um ser racional e atento não acreditar na segunda, enquanto é perfeitamente possível não acreditar na primeira, como aconteceu, de fato, entre astrônomos da Babilônia. A diferença cognitiva deveria corresponder a uma diferença de significado. Os amigos da teoria da informação, como Frank Adams, costumam aceitar a referência direta: a única contribuição semântica de um nome próprio é sua referência. Consequentemente, do ponto de vista da semântica, “Héspero é Fósforo” transmite a mesma informação ou tem o mesmo valor semântico que “Héspero é Héspero”. Como, então, explicar a diferença cognitiva? Examinei a solução proposta por Mark Sainsbury e Michael Tye, em *Seven Puzzles of Thought*. Eles defendem a tese de que os conceitos são individuados pela origem. Uma breve avaliação dessa tese para a teoria da informação e o externismo em filosofia da mente será igualmente apresentada.

André Luís Mota Itaparica

Amor fati: fatalismo e liberdade em Nietzsche

Há no pensamento de Nietzsche uma tensão entre fatalismo e liberdade, que foi sintetizada com precisão por George Stack: “De todos os paradoxos da filosofia de Nietzsche, a noção mais paradoxal consiste na insistência em um fatalismo universal e na assunção simultânea do ‘poder’ subjetivo ou uma capacidade de mudar a própria vida, de responder a imperativos, de exercer uma liberdade supostamente negada” (Nietzsche and Emerson. Athens: Ohio UP, 1992, p. 180). De fato, convivem em Nietzsche a afirmação do destino e o imperativo de “tornar-se o que se é”, fórmula que já encerra, em si mesma, o caráter paradoxal dessa proposta. Diante disso, podemos perguntar em que medida o pensamento trágico de Nietzsche se diferencia de um fatalismo niilista e complacente (o “fatalismo turco”). Procuraremos abordar essa questão dialogando com a interpretação de Stack sobre a influência de Emerson nessa questão, relacionando o tema do amor fati com os textos de juventude “Fatum und Geschichte” e “Willensfreiheit und Fatum”.

André Luis Muniz Garcia
andrelmg@hotmail.com

Teses sobre o papel dos signos na filosofia madura de Nietzsche

O objetivo desta comunicação é apresentar, em linhas gerais, teses sobre o tratamento de Nietzsche, especialmente no período de maturidade, dos signos; apresentar brevemente quais são os tópicos temáticos

que norteiam a interpretação nietzscheana dos signos, sua função em suas considerações sobre a moral, em especial, bem como destacar alguns de seus limites. Os resultados dessa comunicação visam também a lançar luz ao papel do pensamento de Nietzsche no debate filosófico contemporâneo sobre a linguagem, em especial sobre semiótica.

André Luiz Bentes Ferreira da Cruz
andrebentes@gmail.com

Nietzsche, a arte e o poder de criar valores

Se for possível afirmar que a filosofia de Nietzsche está, de um modo ou de outro, relacionada à arte em toda a sua extensão, como um problema comum atrelado, ainda que indiretamente, à vasta temática abordada pelo filósofo, então julgaremos ser até mesmo inevitável que a compreensão sobre este ponto específico da sua filosofia esteja implícita a toda investigação acerca das suas demais concepções, aparecendo muitas vezes no sentido de criação. Na nota que encerra a Primeira dissertação de Genealogia da moral, Nietzsche revela seu desejo de contribuir para que a filosofia venha a assumir o papel de “resolver o problema do valor” e até mesmo de “determinar a hierarquia dos valores” (1998:46). A princípio não nos parece óbvio que resolver tal problema consista em criar uma hierarquia para ele, contudo, quando levamos em conta que há uma afirmação da arte ali implícita, somos conduzidos a pensar que o problema do valor deva estar atrelado ao problema da criação, neste caso, da criação de valores. Ao reunirmos a arte e os valores estamos investigando se é possível afirmar que os modos como Nietzsche expõe seu pensamento já não trariam consigo uma determinada hierarquia de valores que, ainda que provisórios, constituiriam aquilo que ele propõe para o futuro da filosofia: a transvaloração de todos os valores.

André Luiz Braga da Silva

Entrelaçamentos entre Divisão e Ontologia em Platão

Uma das maiores questões que envolve o diálogo Sofista de Platão é aquela sobre qual seria o estatuto a ser atribuído aos elementos que são analisados no decorrer do emprego do método de divisão por parte do Estrangeiro de Eleia (219a-231b e 264c-268d). Platão chama-os ora de gêneros (géne), ora de espécies (eíde), sem distinção. As opiniões acerca do tema formam três grupos principais, a saber: i) aqueles que entendem tais grupos de entes num sentido não técnico de “classes” (latu sensu, sem maiores implicâncias ontológicas); ii) aqueles que os consideram como “conceitos”, produzidos pelo psiquismo da alma do investigador; e iii) aqueles que os consideram Formas, os entes inteligíveis e reais da ontologia platônica. A questão, longe de mero preciosismo na tradução de um termo, é fulcral na compreensão da unidade do corpus platonicus como um todo: a resposta que a ela se dê aponta para a tão discutida relação do método de divisão com a Hipótese das Formas (vulgo Teoria das Ideias), e é sobre ela que nosso artigo inicialmente se desenvolverá. A pergunta sobre a natureza dos elementos abordados na divisão não pode deixar de legitimar outra interrogação: se acaso forem Formas os géne ou eíde vislumbrados nas divisões efetuadas pela dupla Estrangeiro e Teeteto, estaríamos então diante, a cada definição alcançada de sofista, do traçado de um mapa ontológico de Formas? Dito de outra maneira: o método de divisão não está fazendo outra coisa senão refletindo relações objetivamente existentes? Verdadeiras sequências de bifurcações, seriam os caminhos dieréticos traçados apresentações das variadas relações de participações entre os entes inteligíveis? O dialético é então, nesse sentido preciso, um “desenhista cartográfico”... das Ideias? A discussão em torno às questões acima não é pequena, e as respostas pretendidas sempre dividiram os comentadores do texto em dois times opostos. No time do “Não” encontram-se nomes de peso, como Cherniss (1945), Trevaskis (1967), Griswold (1977), Dixsaut (2001) e Marques (2006). O time do “Sim” é igualmente bem representado, contando com a presença de Brochard (1902), Cornford (1935), Ackrill (1957), Moravcsik (1973), e Cordero (1993). Entre as duas posi-

ções se encontra Philip (1966), que, apesar de apresentar argumentos simpatizantes de ambas as posições, considera que o mais prudente é dizer que Platão escolheu não definir isso no Sofista. Nosso artigo, então, herdeiro de toda esta tradição interpretativa que o texto traz consigo, não pode deixar de perguntar: quem está com a razão? Com o que, afinal, lida o Estrangeiro, quando se lança à empresa de “dividir”? Método de divisão amarrado às Ideias: “sim”, “não” ou “talvez”?

André Luiz Cruz Sousa
andreluizcrs@gmail.com

A unidade de sentido da autarkeia e a inteligibilidade da eudaimonia em Aristóteles

O ponto de partida da investigação é a polêmica referente ao conteúdo da eudaimonia na ética de Aristóteles, fundada numa suposta incompatibilidade entre as definições desse conceito oferecidas em cada um dos tratados: EN 1098a 16-18 (na qual a eudaimonia é apresentada como atividade de acordo com a melhor e mais completa das virtudes) e EE 1219a 37-39 (na qual a eudaimonia é apresentada como atividade característica de uma vida completa, portanto de acordo com todas as virtudes). O ponto de partida é, mais precisamente, a constatação de que, paralela à dificuldade de sistematização conceitual dos diversos tipos de ações e virtudes que caracterizam a eudaimonia, existe uma dificuldade de sistematização do conceito de autarkeia (autossuficiência): Aristóteles a apresenta como característica da vida política na medida em que a polis é, diante das demais formas de associação (koinoníai), a mais autossuficiente (Política 1252b 27-30); do mesmo modo, ao defender a vida filosófica como a melhor forma de vida humana, o filósofo a apresenta como aquela que é mais autossuficiente porque, diferente das atividades conformes às virtudes éticas, pode ser efetuada por um homem solitário (EN 1177a 27-33). Além da aparente incoerência no que diz respeito às condições para a autossuficiência (o homem mais autossuficiente é aquele cuja atividade é solitária, ao passo que a comunidade mais autossuficiente é aquela que congrega o maior número de homens), o fato de que a eudaimonia seja apresentada por Aristóteles como autossuficiente na medida em que torna a vida desejável por si mesma e carente de nada (EN 1097b 14-16) indica que é a dificuldade de sistematização do conceito de autarkeia que está no centro das perplexidades que os estudiosos de Aristóteles enfrentam na articulação de sua ética. As diferenças dos atributos que constituem as definições (logoi) da vida política e da vida filosófica impossibilitam sua sinonímia diante do nome (onoma) comum autarkeia, ao passo que a simples homonímia, em vistas do argumento aristotélico que emprega a autarkeia como atributo central da eudaimonia e como critério para diferenciar a melhor forma de vida daquilo que lhe é apenas acessório, faria de toda a discussão sobre a vida boa em Aristóteles puro nonsense. Sustentamos que é a relação pros hen, esboçada pelo filósofo na estruturação da Metafísica a partir dos atributos da substância e aplicada na sistematização das modalidades de amizade em EE 1236a 16 – 1238b 17, que, sem estabelecer a igualdade de definição da sinonímia, comporta uma unidade de sentido entre as ações morais que preserva as diferenças hierárquicas que caracterizam as discussões de Aristóteles sobre a autossuficiência da eudaimonia: em seu sentido primário a autarkeia caracteriza a contemplação contínua do deus descrita em Metafísica Lambda, da qual o homem participa ocasionalmente (Met 1072b 25) e, com referência ao deus, o filósofo é dito o mais autárquico dos homens. Mantendo a unidade de sentido, o uso da expressão autarkeia perde progressivamente a densidade na medida em que se afasta desse sentido primário.

André Luiz Olivier da Silva
aolivierdasilva@yahoo.com.br

Os direitos humanos enquanto exigências mútuas e recíprocas

Os projetos de fundamentação dos direitos humanos com base na moralidade apresentam, em geral, uma série de confusões semânticas quando afirmam que os direitos humanos devem ser entendidos como

direitos morais. Tais confusões aparecem tanto no emprego da palavra “direito”, quanto na concepção de “humano”, envolvidos na expressão “direitos humanos”, visto que o direito é concebido a partir de uma titulação (que pode ser uma liberdade, uma imunidade, um poder) atribuída a alguém em face de algo que supostamente lhe tornaria humano, a saber, a sua racionalidade. Além disso, a concepção de moralidade envolvida nestes projetos também costuma estar equivocada, pois pressupõe, a partir de uma base transcendental, um agente moral livre para agir, que é fim em si mesmo e detentor de direitos universais e absolutos. Nesse sentido, os direitos humanos passam a ser vistos como títulos ao portador, destinados ao ser humano em razão de sua vontade livre e racional, como propõem usualmente as teorias-padrão quando falam em dignidade da pessoa humana – o que, a meu ver, só atrapalha e dificulta ainda mais a análise sobre o modo como nomeamos esses direitos. Diante disso, o meu objetivo, ao diagnosticar tais confusões conceituais, não é propriamente separar os direitos humanos da moralidade, mas, ao contrário, mostrar que estes direitos se estruturam a partir de exigências mútuas e recíprocas (no sentido de “claim-right”), exigências que uma pessoa faz para a outra quando quer ser tratada com respeito e de modo igualitário perante os demais seres humanos. Proponho, por fim, uma leitura alternativa à justificação racionalista dos direitos humanos, vinculando as exigências ao domínio das paixões e dos sentimentos morais, ao destacar na natureza humana um sentimento de compaixão mediante um interesse que quer participar e comungar solidariamente do jogo das obrigações morais. Assim, as exigências e as obrigações morais passam a ser entendidas a partir da noção de reciprocidade, por meio da simpatia compartilhada que um ser humano nutre pelo próximo quando se sensibiliza com a dor e o prazer alheios.

André Luiz Pinto da Rocha
aflordelotus@ig.com.br

A aplicação de enunciados teleológicos no terreno da ciência biológica

Se o princípio teleológico esteve sempre presente como método de análise sobre a natureza, desde a obra aristotélica, perpassando pela teologia cristã; em contrapartida, desde o advento da física e da química modernas, esse princípio parece ter perdido sua força explicativa com a assunção, por parte das ciências naturais, do princípio de causalidade como método mais adequado. De fato, dentre as ciências naturais, a biologia sempre se mostrou a mais dependente de tal princípio. Mas se o evolucionismo darwiniano liquidou em biologia com tal sustento, o que se observa ainda hoje é uma certa resistência da própria biologia em se desfazer do mesmo. As razões dessa insistência devem ser então investigadas, o que, por sinal, será esse o objeto de investigação dessa comunicação. Assim, serão os fenômenos biológicos de natureza distinta dos fenômenos físico-químicos a ponto de exigir um vocabulário explicativo radicalmente diverso? Serão os modos teleológicos de explicação mais convincentes quando descreve o comportamento e a organização dos seres vivos do que o simples discurso causal, a ponto de torná-los indispensáveis? Se há reducionismo em relação à teoria dos genes, este, por sua vez, é também definido funcionalmente. Cabe, portanto, compreender a aplicação dos sistemas teleológicos ainda hoje em Biologia, o quanto os mesmos podem ser definidos funcional, estrutural e historicamente, quais os seus tipos, assim como as características que lhes sejam comuns. Para isso, a obra que nos serviu de suporte foi Filosofia da Ciência Biológica, de David Hull. Nesse livro, Hull aborda em seu quarto capítulo, “Teleologia”, algumas das principais questões que norteiam esse dilema e paradigma. Primeiramente, perguntando as características principais que compõem os sistemas teleológicos, discriminando assim os enunciados teleológicos dos enunciados causais ordinários. Assim, uma primeira pergunta será sobre a possibilidade de reduzir as expressões teleológicas a locuções causais ordinárias. Logo após, esclareceremos como a organização dos seres vivos serve de base intuitiva para um tipo de sistema como esse. Uma vez que nossa tese constitui uma tentativa de estabelecer as bases do que denominamos uma análise fenomenológica sobre a biologia moderna, evidentemente, a intuição de que os organismos envolvem um sistema teleológico é de suma importância. Porém, ainda que possamos estabelecer um conjunto de características que se ajustem à noção intuitiva que temos sobre esses sistemas, não podemos afirmar que tais critérios sejam necessários e suficientes sem que haja um exame crítico.

André Luiz Souza Coelho
andrescoelho@uol.com.br

Habermas e a Fundamentação dos Direitos Humanos

A comunicação faz um apanhado de três importantes textos de Habermas a respeito da fundamentação discursiva dos direitos humanos. Levando em conta a obra recente de Habermas desde a publicação de “Faktizität und Geltung”, em 1992, o Capítulo III desta obra representa a exposição mais desenvolvida e sistemática de sua abordagem discursiva aos direitos humanos. Ali Habermas propõe uma abordagem intersubjetivista dos direitos e comunicativa da autolegislação como chave para solução dos conflitos entre direito objetivo e subjetivo na dogmática jurídica e entre direitos humanos e soberania popular na tradição do direito racional. Por isso, a comunicação se dedicará, em primeiro lugar, à revisão de cada um dos passos do longo e intrincado argumento de Habermas naquele capítulo, dando ênfase especial à explicitação do papel central que a ideia de forma do Direito desempenha em vários momentos da cadeia argumentativa. Em seguida, a comunicação se dedicará a uma variante do mesmo argumento que se encontra em texto da obra “Zeit der Übergänge”, de 2001, em que, embora a ênfase se desloque da conciliação da soberania popular com os direitos humanos para a conciliação da mesma com o Estado de Direito, a estrutura do argumento permanece essencialmente a mesma. Por fim, a comunicação se dedicará ao artigo “Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte”, de 2010, que, em comparação com os textos anteriores, parece apostar numa estratégia argumentativa genuinamente diferente. Aqui Habermas trata do conceito de dignidade humana em seus desdobramentos moral e jurídico e torna os direitos humanos o produto de reações a ofensas à dignidade e de lutas sociais travadas no terreno histórico concreto. O objetivo final da comunicação é construir um quadro completo das teses e argumentos de Habermas a respeito da natureza e da fundamentação adequada dos direitos humanos do ponto de vista de uma teoria crítica que assume a forma de uma teoria da ação comunicativa.

Andre Medina Carone
andremedinacarone@gmail.com

Freud como narrador

Partindo de um estudo sobre a gênese e a composição de uma narrativa clínica – as Observações sobre um caso de neurose obsessiva – buscarei indicar que o texto psicanalítico incorpora aporias da literatura do início do século XX, às quais Freud não permaneceu indiferente. Ele sabe que não é possível narrar o tratamento, embora o caso clínico exija a narração; sacrifica a aparência dos acontecimentos para permanecer fiel a eles e aceita o desafio de reconstruir o todo, mesmo reconhecendo a limitação de sua perspectiva. Em seu texto, Freud coloca sob suspeita a própria atividade da narração e antecipa, no campo da elaboração psicanalítica, o diagnóstico de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno sobre o fim da arte de narrar: “Enfrento enorme dificuldade com meu texto porque um caso realmente completo não pode ser narrado, mas somente descrito, e não disponho de um caso que seja completo e possa ser visto em seu conjunto” (Carta a Jung de 18/04/1908).

André Menezes Rocha
rocha_andre@yahoo.com.br

Gênese e Lógica do Poder Político em Maquiavel e Espinosa

Trata-se de interrogar a gênese da política moderna a partir de conceitos fundamentais de Maquiavel e Espinosa. A partir da noção de imperium, investigaremos de que maneira pensam o poder político em sua diferença face ao poder despótico e face ao terror que anula a política. Buscaremos mostrar que têm em

comum pensar a gênese e a lógica do poder político a partir da divisão social. Recusando a imagem da transcendência do poder, procuram pensar de que maneira as relações de poder político se constituem na e pela divisão social. Procuraremos, por fim, tratar das diferenças entre as políticas de Maquiavel e Espinosa, enfrentando uma difícil questão: em que medida a ontologia do necessário não submete a política a um saber prévio que a comandaria e de fora? Em que medida não repõe o mesmo procedimento das teorias políticas antigas e medievais, apenas substituindo a ideia da natureza na física de Aristóteles ou a ideia da vontade divina na teologia de Tomás de Aquino por uma metafísica de viés cartesiano? E para enfrentar estas questões, investigaremos a questão da imanência, na ontologia do necessário, a partir da política de Espinosa.

André Nascimento Pontes
filospontes@yahoo.com.br

Quantificação Irrestrita e Generalidade Absoluta: a questão da possibilidade de uma teoria sobre tudo

Meu objetivo na presente comunicação é apresentar um panorama da crítica formal contra a legitimidade da quantificação irrestrita e suas implicações na prática filosófica; especialmente na metafísica. A literatura filosófica está perpassada por inúmeras teses que levantam a pretensão de ter como escopo de investigação um domínio absoluto do discurso. Em outras palavras, muitas das teses sustentadas através de argumentos filosóficos, *prima facie*, pretendem afirmar algo acerca de absolutamente tudo o que há; sua aplicabilidade seria irrestrita, ou seja, tais teses seriam aplicadas a uma generalidade absoluta. A própria proposta da metafísica de oferecer uma compreensão da realidade como um todo, aparentemente, só pode ser formulada a partir de teses acerca de um domínio absoluto. Um dos exemplos mais simples envolvendo tais teses e freqüentemente citado pelos teóricos é o célebre princípio lógico-metafísico da auto-identidade que afirma basicamente que “tudo é idêntico a si mesmo”. Nos termos de uma teoria formalizada pela lógica predicados, tal afirmação pretensamente irrestrita é apresentada por intermédio do quantificador universal, onde esse mesmo quantificador teria como domínio ou escopo correspondente o conjunto universo. Absolutamente tudo o que o que há e o que podemos conceber devem obedecer ao princípio de auto-identidade. Para melhor compreender a estrutura básica dos argumentos contra quantificações irrestritas é necessário ter em mente o que é considerada a abordagem semântica padrão para a lógica de predicados. De acordo com tal abordagem, cada quantificador é interpretado como ligado a um domínio constituído por objetos que podem figurar como valores das variáveis da sentença quantificada. Esse mesmo domínio é compreendido, em geral, enquanto um conjunto. Desse modo, se a representação do domínio de uma teoria qualquer se dá através de um conjunto que contém todos os itens quantificados pelas sentenças formalizadas pela teoria, então, uma teoria que contivesse quantificações irrestritas teria como domínio o conjunto universo. No entanto, há uma série de resultados formulados no seio da metalógica e teoria axiomática dos conjuntos que sustenta a inexpressabilidade de algo como o conjunto de tudo o que há. Dentre os mais célebres resultados estão o Paradoxo de Russell e o Teorema de Cantor. A relação entre quantificação irrestrita, domínios absolutos e a metafísica é extremamente central, pois, em última instância, podemos compreender a legitimidade de quantificações sobre um domínio absoluto como a condição de possibilidade de uma teoria da totalidade do real.

André Penteado
andre17penteado@yahoo.com.br

Imaginação, reflexão e sistematicidade em Kant

O objetivo de nossa comunicação é esboçar uma compreensão da relação entre reflexão e imaginação em Kant, a partir do olhar retrospectivo que o filósofo, na Crítica do juízo, lança sobre a sua doutrina do esque-

matismo, elaborada primeiramente em sua Crítica da razão pura. Uma vez que o princípio que orienta a comparação de nossas representações para a formação de juízos (reflexão) é um princípio teleológico, caberá investigar a doutrina do esquematismo, portanto a doutrina da determinação dos conceitos puros do entendimento à luz da liberdade imaginativa e seu papel na organização da experiência. Assim, buscamos investigar se a sistematização da natureza, outrora colocada apenas hipoteticamente na Crítica da razão pura não receberia, na Crítica do juízo, uma justificação transcendental mais evidente, cujo resultado fosse resolver de uma nova maneira o problema já colocado na Dedução transcendental das categorias, a saber, o da fundamentação da síntese entre entendimento e sensibilidade no conhecimento humano.

André Queiroz de Lucena
aqlucena@hotmail.com

Pufendorf: corpo político e exigência racional

Segundo Pufendorf, a apreensão das leis naturais e convenções estipuladas pelos homens (Seres Morais) reportam-se às suas capacidades racionais, que os distinguem dos Seres Físicos. Neste sentido, a formação do corpo político no Direito de Natureza e dos povos, é uma exigência racional que possibilita tanto a preservação do gênero humano quanto o estabelecimento da ordem. Esta, além daquela exigência, implica ainda na adesão aos deveres de obediência e no estabelecimento da autoridade soberana. Neste sentido o corpo político repousa tanto sobre a sujeição da vontade em vista do bem comum, quanto na formulação do governo. Examinar estes pressupostos, concernente à natureza esclarecida dos homens, é o objeto do nosso trabalho.

André Ricardo Gan
gan.andre@hotmail.com

Uma concepção milleana acerca da liberdade utilitarista

John Stuart Mill é um dos representantes do utilitarismo que busca ressaltar a liberdade do cidadão como um importante papel para a construção de uma sociedade, bem como de um Estado justo, favorecendo ao indivíduo uma reflexão do bem-estar. Suas ideias são tomadas como as mais inspiradoras e aquelas que contribuíram decisivamente para a construção de um utilitarismo matizado, qualificado e mesmo inovador. Considera-se, aqui, que Mill possui uma coerência nos temas a que se refere constantemente, quais sejam, a preocupação com o ideário utilitarista e com sua defesa da liberdade civil e dos direitos entendidos como *prima facie*. Tal estudo ressalta a preocupação com as noções de autonomia, auto-desenvolvimento e liberdade positiva, posicionando-se por uma leitura de Mill como um pensador que rechaça o paternalismo e declara sua mais controversa fundamentação do liberalismo sobre bases utilitaristas. Ele desenvolveu um utilitarismo moderno que se tornou a mais importante ideia moral e política do século XIX, tendo ajudado a dar rosto à estrutura das sociedades democráticas desenvolvidas no século XX; e sua influência se estende até os nossos dias. Ou seja, o ponto central aqui é o da liberdade individual, que deve ser total, e a responsabilidade de conduta no que se refere ao outro. Este parece ser o cerne da problemática da liberdade em Mill.

André Roberto Tonussi Arnaut
r.arnautdf@gmail.com

Desdizer Lévinas: filosofia e máquina antropológica

Lévinas, em *Autrement qu'être* ou *au-delà de l'essence*, afirma que se deve desdizer seu pensamento, uma vez que, ao se petrificar em um dito, ele se torna mais uma forma do Mesmo, o que impede que a tarefa a que esse filósofo se propõe – pensar o Outro – seja realizada. A partir disso, o trabalho discute se Lévinas

não vai longe demais antes de ser desdito e se, dessa maneira, não acaba preso à filosofia enquanto mais uma faceta do Mesmo. Investiga-se então se em Lévinas não está a operar a máquina antropológica de que fala Agamben e, ainda, se a própria filosofia entendida como verdade sempre futura, amada, já não é dependente dessa máquina, que, em última instância, impede o pensamento ético por meio de sua distinção entre o homem e o animal. Conclui-se que o pensamento de Lévinas é uma articulação da máquina antropológica e, então, procura-se pensar a desarticulação de tal máquina para que esse pensamento possa ser desdito. A partir do diagnóstico de que essa desarticulação só pode ser feita desde dentro da máquina, a ontologia de Étienne Souriau e a “não-filosofia” de François Laruelle são pensadas como possíveis caminhos para tal desarticulação. Finalmente, conclui-se que, quando Lévinas é desdito, o “Outro” é pensado não mais com sofrimento, obsessão, ferimento, má consciência, mas como alegria criadora.

André Santana Mattos
and_mat@hotmail.com

A universalidade da interpretação: uma investigação na Traumdeutung freudiana

Ao se propor uma investigação da relação entre a singularidade e a universalidade no pensamento de Freud, depara-se com outras polaridades a partir das quais se pode abordá-lo, como aquela da relação entre a interpretação e a teoria, ou entre a clínica e a metapsicologia. Se, por um lado, o âmbito da interpretação e da clínica, da prática psicanalítica mesma, costuma ser afirmado como âmbito da singularidade, no outro pólo, onde se poderia colocar a teoria psicanalítica, ou a metapsicologia, parece afirmar-se quase naturalmente a primazia da universalidade. Se singularidade e universalidade, em certa medida, parecem organizar-se de fato como domínios discursivos distintos e regidos por normas próprias, também não podemos negar a relação entre ambos, que é indissociável da sua própria constituição. Buscando explorar esta relação por meio de uma estratégia talvez por demais incisiva, ou mesmo arriscada, o que nos propomos aqui é investigar, em “A interpretação dos sonhos”, como e em que medida podemos compreender a presença da universalidade na prática da interpretação, como descrita por Freud, de modo a testar os limites de uma compreensão que identifique as polarizações entre interpretação e teoria e entre singularidade e universalidade.

André Shizuo Hachiguti de Quadros
ashqdr@gmail.com

Da interpretação filosófica ou como ler com sangue

Procuramos mostrar em nosso trabalho como há, no perspectivismo nietzschiano, a proposta de um critério concreto de interpretação de textos filosóficos. Esta proposta é, nela mesma, uma interpretação advinda da corrente filosófica denominada hermenêutica que é um eixo da fenomenologia. O que aqui propomos nada mais é do que um ensaio de leitura da seção “Do ler e escrever” do livro “Assim falou Zaratustra”. Por um lado procuramos apenas mostrar as raízes ortodoxas do pensamento nietzscheano, e por outro, a posição tomada por este autor ao observar a história do pensamento ocidental.

Andrea Faggion

O regularismo de Hume em Kant, o nomicismo de Kant em Hume

O meu trabalho, antes de mais nada, procura levar a sério as constantes referências de Kant à relevância de Hume para sua própria obra filosófica. Nesse sentido, eu reconstruo os argumentos kantianos

sempre tendo em vista um possível diálogo entre os dois filósofos, analisando os momentos em que Kant seguiria Hume de perto, bem como os momentos em que os caminhos de ambos se separariam. Parto do princípio de que esse procedimento pode ser enriquecedor para uma leitura filosófica, e não meramente histórica, dos dois autores, no espírito daquilo que Michael Dummett chamou de “história das ideias”, contraposta a uma “história dos pensadores” (cf. *Origins of Analytical Philosophy*, 1996). Assim, a primeira parte do meu trabalho apresenta a rejeição de Hume ao modelo agencial de causalidade, entendido como o modelo segundo o qual a causalidade seria uma faculdade pertencente a uma substância, bem como sua adesão a um modelo regularista de causalidade, segundo o qual uma relação causal consiste apenas e tão somente na uniformidade da conjunção entre dois eventos. A seguir, eu defendo, contra Eric Watkins (cf. *Kant and the Metaphysics of Causality*, 2005), por exemplo, que Kant teria abraçado o mesmo modelo causal humeano, cuidando, todavia, de observar que uma regra meramente empírica não poderia conter a expressão do universalismo estrito requerido pela uniformidade causal. É em função dessa divergência que poderíamos ser tentados a falarmos na descoberta de um mero regularismo em Hume, seguido de um nomicismo em Kant. Mas então eu retorno a Hume para mostrar que a mesma exigência de universalismo estrito da regra causal já fazia parte do seu modelo de causalidade, que, por isso mesmo, não pôde receber em sua filosofia uma referência objetiva. Com isso, Hume e Kant, em minha leitura, estariam ainda mais próximos do que usualmente se pensa.

Andréa Maria Altino de Campos Loparic
aloparic@gmail.com

Alguns Conceitos Básicos da Lógica e da Metamatemática

Abrindo a mesa redonda sobre Alcance e Limites dos Formalismos, serão apresentadas, com o mínimo de elementos técnicos, certas noções essenciais básicas para a compreensão dos resultados de limitação dos formalismos desenvolvidos nas duas palestras subsequentes, por Luiz Carlos Pereira e Luciano Vicente. Serão introduzidas, entre outras, as noções de teoria formalizada, aritmética formal, verdade da aritmética e numeração de Gödel.

Andrea Maria Mello

O Cínismo a manifestação da verdade no corpo

O movimento cínico na Antiguidade apresenta-se como uma forma não-doutrinal de filosofia, mas como um estilo filosófico de vida. Esse modo de vida capaz não somente de suportar, mas arriscar-se a uma vida pautada nas circunstâncias mais adversas, estabeleceria com o real uma relação que reduziria e desnudaria a existência ao seu mais elementar. Esse modo de vida seria a condição que possibilitaria a “parresía”, a fala franca. A parresía por sua vez conformaria no discurso vida e natureza, seria a ligação entre uma arte da existência baseada na busca por total liberdade e a manifestação da verdade que decorre dessa existência. Para expor a verdade que surge dessa integração, os cínicos buscam a mais vasta publicização de suas ações, o corpo vivencia a franqueza do discurso, rompendo com qualquer submissão a um ideal, vivenciando um despojamento completo através do desnudamento da vida e do mundo. Pretendemos com o presente trabalho investigar o que Michel Foucault qualifica como “teatro da verdade”. O objetivo é compreender a característica cínica de expor no próprio corpo a verdade e torná-la visível e como esse modo de vida cínico criou uma codificação física que despreza qualquer autoridade constituída para alcançar o que seria a finalidade da verdadeira vida cínica, a fala franca.

Andrea Vestrucci
andrea.vestrucci@gmail.com

A ética da personalidade em Ágnes Heller

O presente trabalho conta apresentar o sentido de uma “ética da personalidade” em Ágnes Heller, tanto na economia do pensamento da filósofa e como na sua relação com a reflexão de seu mestre György Lukács – ou, melhor ainda, com a interpretação que Heller propõe da filosofia deste último. O projeto de uma ética da personalidade, concebido pela filósofa como conclusão do seu pensamento moral, visa a pesquisar as condições de possibilidade de uma ética não compulsória, ou seja, determinada não pela relação sujeito-norma, mas pela lógica da auto-educação do indivíduo moral como modalidade de formação da personalidade. A ser assim, é clara a tentativa helleriana de conciliar a formação ética - ao nível de sujeito - com um momento especificadamente estético: a moralidade do sujeito seria ligada à expressão estética da educação e à riqueza qualitativa da personalidade. A ética da personalidade apresenta, todavia, uma série de aporias; não só em si mesma, mas também em relação à filosofia moral de Heller em geral. O trabalho pretende, outrossim, resolver algumas dessas aporias na teoria moral helleriana. Se não resolvidas, essas aporias poderiam ser explicadas em referencia não só ao claro débito verso o conceito schilleriano de educação estética, mas sobretudo em relação ao nexos com as posições filosófico-estéticas do Lukács, e, em particular, com as teorias presentes na «Estética de Heidelberg» - uma de suas obras mais influenciadas pelo contacto com as posições neo-kantianas (especificamente com o projeto de uma lógica da filosofia de Emil Lask), e nos ensaios dos anos 30 e 40 sobre a literatura. O esforço teórico para encontrar o princípio de relação entre a categoria e o fenômeno - entre a norma de compreensão e o objeto particular a ser compreendido - é aplicada não só em termos estéticos, isto é, como pesquisa acerca do princípio que funda a experiência estética da obra de arte (em linha com as teorias de H. Cohen), mas também em termos éticos, como reflexão sobre o princípio de redução do indivíduo a um sistema normativo e de aplicação da norma geral (e/ou universal) ao caso específico. Se a estética de Heidelberg dá sustentação à ética da personalidade “in nuce”, os ensaios literários apresentam os conteúdos possíveis dessa ética. O trabalho pretende sublinhar, portanto, o modo como a leitura crítica de Heller acerca das conclusões lukácsianas constitui o momento fundamental, “per viam negationis”, de sua própria ética da personalidade.

Andrei Luiz Lodéa
alodea9@hotmail.com

Tugendhat: o contratualismo simétrico e os direitos humanos

Quando falamos em direito dentro de uma comunidade moral temos necessariamente a ideia de que também o outro é detentor de direitos. Sendo assim, espero que o outro reconheça meus direitos e que ele deve proceder da mesma maneira com relação a mim. Tugendhat aplica, neste caso, a metáfora da rédea. Cada sujeito moral tem em mão rédeas invisíveis das quais estamos amarrados enquanto membros da comunidade moral. Este é um tipo de direito fraco, onde os indivíduos fazem as cobranças reciprocamente. Já um direito do tipo forte é com relação ao Estado que possui obrigações coletivas e que busca garantir os direitos quando estes são desrespeitados dentro da comunidade moral. Por um ponto de vista moral, o Estado liberal tem a obrigação de garantir os direitos essenciais do ser humano – ameaça a vida ou a má sorte. De maneira prática, podemos perceber que os indivíduos cobram do Estado seu compromisso para aqueles que tiveram seus direitos agredidos. Ao cumprir seu papel, o Estado também passa a respeitar o contrato estabelecido, como garantidor dos direitos fundamentais, quando estes, não podem ser garantidos pelo próprio indivíduo. Buscaremos defender a ideia de que o Estado, enquanto garantidor de direitos assume um papel de guardião dos contratos previamente estabelecidos entre indivíduos e sociedade. O contrato seria, pois, o pano de fundo, a base de um sistema que tenta garantir os direitos dos cidadãos liberais. Resta sabermos que tipos de direitos são estes. Em Nietzsche estes direitos são

compreendidos como Direito dos ricos, ao estabelecer a si mesmos e, em vista de seus interesses o que é realmente valioso e fundamental para sua existência digna. Por que o Estado não consegue garantir totalmente os direitos? O problema é o grande crescimento demográfico? Podemos até nos perguntar se o Estado é realmente para todos? Tentaremos defender a evidência de que o Estado, do qual estamos falando, está ancorado em um contratualismo que tem por base uma moral dos fortes. Sendo assim, podemos-nos perguntar: como é garantida a liberdade individual dentro do Estado? Tugendhat vê no contratualismo simétrico, enquanto indivíduos pertencentes a uma comunidade moral recíproca, a possibilidade de fundamentação dos direitos. Dentro da moral contratualista de Tugendhat, leva-se em conta também os sentimentos morais e outros conceitos fundamentais da moral, o conceito de bom, de apreço moral, podendo ser chamado de contratualismo simétrico – oposição ao contratualismo simples -, ou em suas próprias palavras: “moralmente bom é o que é igual para todos”. O Estado passa a ter uma justificação moral, diferentemente do Estado habitualmente formado no interesse egoísta de cada um. Este trabalho tem por objetivo explicar e definir o contratualismo simétrico proposto por Tugendhat tendo por base de discussão os Direitos Humanos.

Andres Bruzzone
andres_usp@yahoo.com.br

A comunicação como problema filosófico para Paul Ricoeur

Na filosofia de Paul Ricoeur, a identidade exige alteridade e a alteridade tem várias formas. Uma delas, a alteridade do outro (autrui), se constitui entre pessoas, independentes mas relacionadas. Os seres humanos falam, escutam, produzem e interpretam textos, empregam o discurso em intercâmbios que fundam a identidade pessoal, a ética, a cultura. Estas relações recebem vários nomes e adquirem diversas formas: interlocução, diálogo, reconhecimento... E também comunicação. Na filosofia de Ricoeur, os homens se comunicam. A comunicação atravessa a obra de Ricoeur em vários momentos e está presente de maneiras diferentes. Como conceito operativo (aplicando a noção corrente das ciências sociais e das teorias da comunicação), em contextos particulares (como o diálogo com a psicanálise), mencionada em debate com outras filosofias e com outros filósofos (muito especialmente Habermas) e no contexto rico do diálogo entre a filosofia analítica e a fenomenologia. Mas a comunicação é tematizada, como assunto em si mesmo, em *Discours et Communication*, texto originalmente apresentado em um congresso, em 1971, e recuperado para uma edição de *Cahier de L'Herne* dedicada ao filósofo, em 2004. Tomando distância da visão acrítica da linguística e das teorias da comunicação, para as quais a comunicação é dada e deve ser estudada a partir da compreensão dos elementos que a compõem (emissor, mensagem, receptor...), neste escrito Ricoeur recorre a Leibniz e Husserl para caracterizar as entidades que compõem a díada comunicante (as alteridades) como unidades monádicas, a princípio incomunicáveis. A comunicação se faz, assim, “problème, énigme, merveille”, transgressão no sentido forte de atravessar um limite ou uma distância infranqueável. É o discurso o meio capaz de atravessar aquilo que não pode ser atravessado, de retirar as mónadas de sua condição solipsista. Mas isso não se faz sem dificuldades e sem restrições fortes, e o resultado da reflexão é vigoroso, original e muito perturbador. Nos propomos apresentar e analisar a noção ricoeuriana de comunicação acunhada neste texto e refletir sobre as consequências da abordagem proposta por Paul Ricoeur.

Andrey Ivanov
andreyivanov@hotmail.com

Tomás de Aquino em referência ao belo: fragmentos e teoria

Este trabalho propõe um quadro sistemático dos textos em que Tomás de Aquino se refere ao belo. Tomás apresenta ao longo de sua obra desde o Escrito sobre os Livros das Sentenças duas análises distintas e

paralelas: uma de natureza metafísica e outra que é deduzida da comparação entre os conceitos do belo e do bem. Nestas duas análises, são concebidas respectivamente duas definições do belo: uma definição descritiva intrínseca e uma definição descritiva do efeito ou extrínseca. Enquanto esta última exprime o efeito na visão ou apreensão, a primeira consta de caracterizações através dos acidentes próprios. Tomás fornece diferentes definições descritivas intrínsecas, de maneira que esta definição comporta outros elementos além daqueles que geralmente aparecem nos estudos críticos, que reconhecem somente a tríade proporção, integridade, clareza.

Anemar Michael W. M. Ansolin
mic_ansolin@Yahoo.com.br

Cartografia da História da Sexualidade

A sexualidade é um tema polêmico a ser pesquisado e quando se trata de uma pesquisa filosófica se torna uma tarefa árdua, pois falar de sexualidade é também falar de como o homem foi entendido em sua existência política. Michel Foucault em suas obras sobre a sexualidade, nos mostra, que na história, a sexualidade esteve entendida dentro de processos de saberes diferentes, que foram elaborados conforme o desenrolar das realidades políticas das sociedades ocidentais. Gilles Deleuze e Félix Guattari proporcionam uma análise rica da sexualidade em Foucault, quando estipulam a ideia de rizoma; visto que o poder em Foucault é um movimento de multiplicidades, onde as linhas podem ser identificadas no discurso da sexualidade e o discurso transitando entre elas em seu aspecto rizomático. Em nossa perspectiva, a cartografia pensada por esses autores empregada aos discursos sobre a sexualidade pesquisados por Foucault permite que percebamos na atuação dos mecanismos de poder as verdades que foram construídas com relação à sexualidade e os deslocamentos que os saberes obtiveram nos processos políticos das sociedades, saberes que influenciariam o homem na sua constituição, moldando-o a de padrões de vida estipulados para uma melhor gerência da sociedade. O grande problema da fixação de um modelo é barrar o homem de seu processo produtivo, segundo Foucault o poder produz saberes na medida em que ele não esteja fixado num modelo e ele não se torna um saber fixo, pois sempre haverá resistências, o que faz com que o saber oscile nas necessidades sociais em que ele é engendrado. Essa análise cartográfica possibilitada pelas ideias de Deleuze e Guattari, apresentam possibilidades interessantes para uma análise dos discursos sobre a sexualidade no trabalho de Foucault. O conceito de rizoma é perfeitamente associado ao movimento que Foucault expõe sua ideia de poder, um movimento múltiplo, não constitui-se de unidades, constitui-se de devires. Um rizoma é feito de linhas, tanto linhas de continuidade quanto linhas de fuga onde a multiplicidade metamorfoseia-se, mudando de natureza. E é nessa metamorfose que pode ser compreendida a sexualidade e tudo aquilo que foi criado sobre ela enquanto verdade. Essa cartografia da “História da Sexualidade” propicia uma interessante análise de mudanças de saberes que teve as sociedades ocidentais e o problema de se apoiar em saberes constituídos, universalizados, visto que a realidade vive um constante fluxo que influencia drasticamente toda forma de elaboração de verdades.

Angela Pereira Rodrigues
angela.p.rodrigues@bol.com.br

A lógica proposicional do ‘quase sempre’

Grácio (1999) introduziu sistemas lógicos, denominados lógicas moduladas, que formalizam algum tipo de argumento indutivo. Uma lógica modulada é uma extensão do cálculo quantificacional clássico (CQC) pelo acréscimo de um novo quantificador generalizado na linguagem. Ela trata, especificamente, de três lógicas moduladas que capturam as noções de quantidades: ‘a maioria’, ‘muitos’ e ‘para uma ‘boa’ parte’. Inspirados pelo trabalho de Grácio (1999) foram introduzidas lógicas proposicionais para tratar das noções de ‘muitos’ e ‘para uma ‘boa’ parte’ em (Feitosa, Nascimento, Grácio, 2009a) e (Feitosa, Nascimento,

Grácio, 2009b), respectivamente. Por outro lado, em um trabalho que antecede o de Grácio, encontramos a Lógica do Ultrafiltro introduzida em (Sette, Carnielli, Veloso, 1999) com o intuito de formalizar a noção de ‘quase sempre’ através da introdução de um novo quantificador generalizado na linguagem do CQC. A motivação deste trabalho surgiu dos trabalhos de (Feitosa, Nascimento, Grácio, 2009a) e (Feitosa, Nascimento, Grácio, 2009b), que introduziram, num ambiente proposicional, lógicas apresentadas inicialmente num ambiente quantificacional. E, também, da Lógica do Ultrafiltro. Assim, o presente trabalho introduz a lógica proposicional do ‘quase sempre’, num sistema hilbertiano, para tratar a noção de ‘quase sempre’ do quantificador da Lógica do Ultrafiltro por meio de um operador num ambiente proposicional modal. Os axiomas e regras de dedução da lógica proposicional do ‘quase sempre’ são formados pelos axiomas e regra do cálculo proposicional clássico, acrescidos de novos axiomas e regra que capturam a noção de ‘quase sempre’ e podem ser entendidos da seguinte maneira: (Ax1) Se A ocorre ‘quase sempre’ e B ocorre ‘quase sempre’, então a conjunção de A e B ocorre ‘quase sempre’; (Ax2) A ocorre ‘quase sempre’ ou a negação de A ocorre ‘quase sempre’; (Ax3) Se a contradição ocorre ‘quase sempre’, então a contradição ocorre; (R) Se A ocorre quando B ocorre, então A ocorre ‘quase sempre’ quando B ocorre ‘quase sempre’. Ademais, introduzimos as álgebras do ‘quase sempre’, modelos algébricos da lógica proposicional do ‘quase sempre’ e demonstramos as adequações fraca e forte. Referências: GRÁCIO, M. C. C. Lógicas moduladas e raciocínio sob incerteza. Tese de Doutorado (Doutorado em Lógica e Filosofia da Ciência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1999. FEITOSA, H. A.; NASCIMENTO, M. C.; GRÁCIO, M. C. C. Algebraic elements for the notions of ‘many’. CLE e-Prints (Online), v. 9, n. 1, 2009a. Disponível em: . Acesso em: 27 fev. 2009. FEITOSA, H. A.; NASCIMENTO, M. C.; GRÁCIO, M. C. C. A propositional version of the logic of the plausible. In: Dutra, L. H. de A. e Mortari, C. A. (orgs.). Anais do V Simpósio Internacional Principia. Florianópolis: NEL/UFSC, p. 184–195, 2009b. SETTE, A. M., CARNIELLI, W. A., VELOSO, P. An alternative view of default reasoning and its logic. In: HAUESLER, E. H., PEREIRA, L. C. (Eds.) Prática: Proofs, types and categories. Rio de Janeiro: PUC, 1999. p. 127-158.

Angélica Antonechen Colombo
angelica.a.colombo@gmail.com

Imagens dialéticas no cinema: a recepção estética, perceptiva e cognitiva do cinema

Determinar as causas sociais da transformação de nosso sistema receptivo, e a transformação na nossa linguagem perante a arte, após o nascimento do cinema e caracterizando sua condição também cognitiva, principalmente considerando o cinema como a arte das massas. A arte burguesa para Benjamin e o retorno à práxis estética. A visão primeiramente otimista de Benjamin em relação às reproduções técnicas da obra de arte e a ligação inerente da arte burguesa com a mercadoria. Walter Benjamin já dizia que o meio de reprodução técnico das obras de arte aproximou a massa das manifestações artísticas, fazendo com que ela pudesse entrar em contato com um novo meio de percepção do mundo e da sociedade, e pensava ainda que com este avanço o proletariado, no papel de espectadores, pudesse reivindicar mais a melhoria de sua situação precária diante do trabalho e da sociedade e dos poucos benefícios – ou quase nenhum- que lhe eram oferecidos; portanto, o cinema agiria como certa forma de alienação positiva para a massa, mas o que podemos perceber hoje é que não foi exatamente este o processo que se deu com ele. O que deve então ser compreendido é que o espectador diante do cinema conheceu um novo meio de percepção. Dessa maneira, o cinema contribui para a transformação dos indivíduos dentro da sociedade, propondo assim uma nova forma de percepção de mundo. E é neste ponto que se encontra uma problemática, ou seja, o homem antes e depois do cinema, a sua formação como indivíduo dentro da sociedade após essa nova forma de percepção artística e até talvez ideológica. Dessa forma o autor nos leva a pensar a obra de arte, agora ligada as reproduções técnicas, como um instrumento de atividade cognitiva em favor a sociedade, pois os espectadores podem de maneira ativa participar da prática estética que envolve uma obra de arte, aproximando todas as pessoas, nos seus mais diferentes níveis de intelectualismo, e

principalmente, níveis de classes sociais, a essa atividade estética. O que a nós interessa, neste momento, é verificar o que Benjamin afirma a respeito do cinema, ou seja, que este espectador genuinamente estético que, por assim dizer, nasce com o público cinematográfico, é diferente do espectador da obra de arte (tradicional), pois o cinema não é objeto de contemplação, mas é objeto, é instrumento, de um exercício prático, perceptivo e cognitivo.

Angelica de Britto Pereira Pizarro
angelpizarro15@hotmail.com

A reminiscência como experiência direta do tempo em Gilles Deleuze

Nessa comunicação, pretendo discorrer sobre uma questão, levantada por Gilles Deleuze, em sua obra *Diferença e repetição*, que se refere à possibilidade de alcançarmos o ser em-si do passado, ou seja, de vivermos de alguma maneira as lembranças puras (não atualizadas) que se conservam em si, assim como, vivemos a síntese do Hábito ou da sensibilidade primária. Tal síntese consiste no nível das contrações, das retenções e das expectativas, propriamente, nomeada por Deleuze de *Habitus*. Já, *Mnemósina* (designação conferida, por Deleuze, ao passado puro) são os múltiplos níveis de contração e de distensão das lembranças, que compõem o passado inteiro. Tanto *Habitus* como *Mnemósina* são sínteses passivas, isto é, consistem em sínteses temporais e, portanto, não pertencem à realidade psicológica das sínteses ativas ou representativas. São, desse modo, sub-representativas. Entretanto, embora, o passado puro não se refira à síntese ativa da memória voluntária, corremos o risco de, segundo Deleuze, ao buscarmos resgatá-lo para nós, o identificarmos com o antigo presente que ele foi ou com o atual presente em relação ao qual ele agora é passado. Nesses dois casos, teríamos que supor que alcançaríamos o passado por meio de presentes, atuais bem como antigos, o que seria um contrassenso para as análises deleuzianas, uma vez que, nessas, o passado não se compõe de dimensões empíricas, já que ele próprio é puro. Portanto, para o investirmos, precisamos da via involuntária da reminiscência. Nesse ponto, nosso autor guarda as ferramentas conceituais bergsonianas de *Matéria* e *memória* e segue na busca do tempo perdido com Proust. De acordo com Deleuze, a reminiscência enquanto síntese passiva (portanto, distinta da memória voluntária) não nos conduz, de um presente atual, a antigos presentes. Como a essência do passado não pode ser recomposta por presentes, resta, que, ela possa simplesmente ser encarnada na memória involuntária. Nas palavras de Deleuze, em Proust e os signos, “Combray surge em um passado puro, coexistindo com os dois presentes, mas fora de seu alcance, fora do alcance da memória voluntária atual e da percepção consciente antiga”. Assim, a reminiscência mostra para nós o ser-em-si do passado, não obstante, saibamos que essa essência se encontra além de todas as dimensões psicológicas do tempo ou da duração. Mas o que Deleuze pretende, mais profundamente, quando pergunta, de que modo podemos salvar o passado para nós, é mostrar que a experiência da reminiscência se remete à experimentação direta do tempo, ou seja, à experimentação real e não a possível ou a psicológica. Por fim, a importância da referida questão diz respeito ao fato de que, como o passado puro nunca foi presente (uma vez que, o passado não existe, ele insiste; ele coexiste com e preexiste ao presente), salvá-lo para nós significa fazer a experiência da criação. Daí, o sentido de Deleuze afirmar que Combray aparece, não como esteve presente ou como poderia estar, mas sim em um esplendor o qual nunca foi vivido.

Angelo Balbino
angelobalbino@bol.com.br

Pitágoras e Platão passam a viver para todo o sempre livres do corpo (Fédon, 114c.)

Platão de Atenas é o mais importante filósofo do qual temos os mais antigos textos. Pelo testemunho de sua obra *Fédon*, entre outros escritos, temos claro que sua formação filosófica tem forte teor pitagórico.

Na consonância entre Platão e Pitágoras temos o entendimento dos limites do sôma, a individualização da psiquê e a necessidade da kátharsis, como mecanismo de elevação do ser humano. Essa purificação deveria acontecer em sua vida terrena. Os homens que purificavam suas psichai na vida terrena eram destinados à presença dos deuses, pois assim nos ensina Platão que “quanto à espécie dos deuses, não será permitido o acesso àquele que não praticou a filosofia e não se vai daqui totalmente purificado, mas somente ao que ama o saber” (Fédon, 81d-82c.). Da mesma maneira temos ainda que “os que, pela filosofia, chegaram a um estado suficiente de purificação passam a viver para todo o sempre livres do corpo.” (Fédon, 114c.). Ao que percebemos existe uma estreita ligação entre a purificação da alma e a aprendizagem da Filosofia. Existe uma expressão mítico-poética nessa relação entre o conhecimento de Filosofia e a kátharsis como o ritual de purificação da psiquê. Segundo a doutrina pitagórica, a purificação e a glorificação da psiquê são elementos estruturais do entendimento da ciência e da Filosofia. Utilizava-se as habilidades e os procedimentos da razão e da observação com o intuito de adquirir conhecimento, ou seja, a interpretação de que a psiquê pode ser purificada pela ciência ou pela Filosofia caracteriza-se singularmente pelo estudo da ordem divina do universo – o macrocosmo pode ter sua ordem reproduzida no microcosmo da psiquê humana. É em Pitágoras que se tem um exemplo significativo da passagem do pensamento mítico-poético para o pensamento crítico-racional. Pitágoras realiza, assim, uma expressiva mudança nos métodos de purificação da psiquê que, de alguma maneira, vai muito além das doutrinas antigas de tradição mítico-poético. Em Pitágoras, a purificação da psiquê se definia por separar o quanto possível a psiquê do sôma, para que aquela possa permanecer em si mesma. Platão escreveu sobre os principais temas da Filosofia antiga e fundou a Academia, um dos maiores centros de estudos do mundo antigo. Com isso, Platão é fonte imprescindível para o estudo de qualquer tema do pensamento antigo. Sua contribuição para uma análise do discurso sobre a alma e também dos pitagóricos é essencial aos estudos da compreensão de como parte do mundo antigo entendia o debate do além-corpo. Em quase todos os diálogos, encontramos referências ao tema da alma, e isso torna problemático um discurso unitário sobre a concepção da alma em Platão. Podemos afirmar que o Fédon é o mais importante diálogo de Platão a respeito da alma e, sobretudo, é a obra que pode ajudar na reconstrução das posições pitagóricas sobre esse tema. O assunto central do diálogo é exatamente a questão da alma, ao lado do tema do conhecimento. Nele, encontra-se de forma mais sistemática o discurso sobre a imortalidade da alma, seus destinos e a possibilidade da metempsychose como questões filosóficas.

Anna Carolina Krebs Pereira Regner
 aregner@portoweb.com.br

Controvérsias Darwinianas

A leitura de A Origem das Espécies impressiona pela coesão interna de seu ‘um longo argumento’, como Charles Darwin refere-se à sua obra. Darwin não foi um epistemólogo profissional, mas seu trabalho tem sido uma fonte inesgotável para novidades epistemológicas. Diferentes análises têm sido feitas buscando dar conta da estrutura de seu argumento. Muitas têm apontado a seu formato hipotético-dedutivo, o que é contestado na presente investigação. Mas seu argumento também não se enquadra em um padrão indutivo. Entre esses dois eixos, algumas outras tentativas explicativas têm sido feitas. Contudo, algo parece ser perdido nessas tentativas. O objetivo do presente trabalho é seguir outro e novo caminho de análise, baseado nas indicações claramente fornecidas pelo próprio texto de Darwin e pela moldura conceitual fornecida pela “teoria das controvérsias” de Marcelo Dascal. Vários estudos sobre o papel das polêmicas na argumentação científica tomam Darwin como sua ilustração predileta. A lista cresce ainda mais se considerarmos os vários ensaios sobre os aspectos retóricos de sua argumentação. Proponho que se vá ainda mais longe e se tome a polêmica como sua espinha dorsal. Na sua Introdução, Darwin convida o leitor a avaliar seu argumento cuidadosamente considerando fatos e razões de ambos os lados de cada questão. Examinando-se o conceito de explicação encontrado na Origem, entre seus significados básicos estão o de ‘comparação’ entre diferentes ‘suposições’ que nos levam a ver os fatos de determinada maneira, por

meio de 'dar razões'. A 'comparação' entre os poderes explicativos de visões que se opõem é também uma estratégia explicativa central a Darwin. Estratégias argumentativas são, na maior parte das vezes, decisivas para a elaboração e defesa de seu ponto de vista, o que nos leva a considerar o papel da retórica na argumentação darwiniana. Além disso, desde a juventude de Darwin, sua copiosa correspondência e escritos iniciais revelam um estilo pessoal e teórico inclinado a um quadro dialógico a fim de examinar e desenvolver suas ideias. A estrutura geral desta investigação é a seguinte: Introdução – exame da polêmica na argumentação científica (remontando à visão aristotélica, por uma comparação crítica entre os Analíticos, a Tópica e a Retórica, e à visão de ciência hoje como conhecimento crítico-conjectural; discussão de abordagens referenciais ao estudo da argumentação e controvérsias e sua comparação com as diretrizes obtidas do pensamento de Dascal); Parte I – Darwin e seu contexto (onde se situa a trajetória do pensamento de Darwin, conforme seu depoimento auto-biográfico e epistolar, e sua interação com seu ambiente intelectual), apontando-se aí o papel das 'controvérsias'; Parte II - O "um longo argumento de Darwin" (compreendendo uma crítica às reconstruções usuais de seu pensamento; análise de sua estrutura explicativa à luz da dialética, quanto a esquemas argumentativos; presença da retórica na sua argumentação); Parte III – análise de seis polêmicas darwinianas refletidas na Origem: Darwin x Malthus; Darwin x Whewell; Darwin x Hooker; Darwin x Wallace; auto-debate (Deus x Ciência); Conclusão – considerações sobre a questão da 'racionalidade' darwiniana.

Anna Hartmann Cavalcanti

Os olhos da história: reflexões sobre a segunda Consideração Extemporânea de Nietzsche

Desde 1869 e ao longo de todo o período em que escreve o ensaio "Da utilidade e desvantagem da história para a vida", publicado em 1874, Nietzsche é professor de filologia clássica na Universidade da Basileia e estudioso da Antiguidade grega. Nesse período, reflete criticamente sobre as questões teóricas e metodológicas de sua disciplina, enfatizando que se o estudo da Antiguidade deve se ater à análise e crítica das fontes, deve se manter rigorosamente circunscrito a suas fronteiras e métodos, ele perde, com isso, o contato com seu próprio tempo, tornando-se um saber desvinculado das questões fundamentais de sua época. Nietzsche, como estudioso do mundo clássico, propõe estabelecer com o passado uma relação diferente daquela do cientista moderno: enquanto este vê a história do ponto de vista do puro conhecimento, o professor da Universidade da Basileia procura no passado um modelo capaz de suscitar reflexão no presente, estabelecendo um confronto entre culturas distintas, com diferentes estruturas de valores, a fim de criar um distanciamento em relação às formas de pensamento cristalizadas na modernidade. Trata-se de investigar como Nietzsche, no ensaio acima mencionado, procura repensar a história, colocando a questão de seu valor e contrapondo à concepção do passado como puro conhecimento, uma concepção vinculada à vida e à ação, que seja capaz de gerar o futuro.

Anor Sganzerla
anor.s@pucpr.br

Hans Jonas e a biologização do ser moral

A possibilidade da natureza servir de exemplo para dela extrair a moralidade humana, já foi bastante difundida e criticada na história da filosofia. As críticas à moral natural feitas por George Moore fizeram com que a questão se colocasse em termos de uma falácia naturalista, pois o bem não pode ser entendido como uma propriedade natural, visto que de sentenças descritivas não se pode deduzir sentenças prescritivas, e, assim, juízos de valor - de fatos (o é) não se pode extrair normas (o deve ser), pois se tratam de relações diferentes. Em sua Ética da Responsabilidade Jonas propõe uma "biologização do ser moral" e não uma "biologização da

moral” ou mesmo uma “moralização da natureza”. A diferença estaria justamente no fato de que Jonas não retira simplesmente da natureza a moralidade e nem sequer usa a natureza como regra para a moralidade, mas reafirma a pertença do homem (ser moral) ao reino da natureza (numa espécie de ontobiologia). É na restituição do homem ao reino da vida em geral, e superando os diferentes dualismos, que Jonas explicita e retira as formulações para propor uma ética à civilização tecnológica. Para solidificar sua proposta, Jonas busca a responsabilidade na própria ontologia humana como um ser naturalmente responsável, isto é, diante do poder humano que com o uso da técnica tornou-se capaz de impedir que o fim da natureza humana e extra-humana se realize, o homem é convocado a um dever, fundamentado ontologicamente de que a existência é melhor do que a não existência. A possibilidade e a capacidade de dizer um não à continuidade da vida abre a perspectiva da afirmação da própria vida, no sentido moral da sua preservação. Para Jonas, os fins somente serão reconhecidos como valores quando estabelecidos de modo ontológico. A natureza tem valores porque tem fins, e estes consistem em continuar a existir, pois existir significa ser. O que se exige da natureza humana sobre a natureza universal é que se reconheça os seus fins, portanto, seus valores, para que ela possa realizar seu fim último que consiste em continuar a existir.

Anselmo Tadeu Ferreira
anselmotf@gmail.com

Tomás de Aquino leitor de Agostinho: o caso “De Magistro”

A questão 11 das Questões Disputadas Sobre a Verdade, de Tomás de Aquino, que tem já no seu título, De Magistro, uma referência direta à obra homônima de Agostinho é um texto privilegiado para se estudar a maneira como Tomás assimila o texto agostiniano, modificando-o sem corrigi-lo ou contradizê-lo (pelo menos assim ele pretende). Ao apresentar suas reflexões sobre o tema da aquisição e da transmissão do conhecimento, que ele desenvolverá a partir de noções aristotélicas (especialmente as de potência/ato), terá de se posicionar frente ao que se convencionou chamar de a doutrina da iluminação divina, de Agostinho. Procurar-se-á apresentar a questão tomista enfatizando a leitura de Agostinho nela presente e, com base na bibliografia recente, investigar possíveis relações entre o pensamento destes autores a respeito deste tema e as condições concretas nas quais cada um desempenhou funções de magistério.

Antonio Adilson Venâncio
adilsonvenancio@gmail.com

Sensibilidade moral em David Hume: as paixões como motivação e impulso primeiro do agir moral

Na obra Tratado da Natureza Humana, em especial Sessão II, iii 3, onde Hume comenta a respeito “Dos motivos que influenciam a vontade”, destaca-se o embate existente na tradição entre paixão e razão. Pretende-se, no entanto, evidenciar a importância dessa relação e a nova perspectiva apresentada por Hume, questionando quase que a totalidade da tradição filosófica. Nota-se que para o autor a motivação, que é uma característica das Paixões, é de importância fundamental para a moral, pois a razão não é motivo para a ação da vontade. O ser humano, para Hume, é “um feixe de sensações” e por meio das percepções da mente é possível ter as impressões advindas pelos sentidos, as quais serão reproduzidas por ideias, hábitos e costumes. Essas impressões se distinguem em força e vivacidade. As ideias, por sua vez, derivam como que cópias das impressões. E, essas impressões após gerarem ideias que, sendo fortes e vivazes, podem se tornar impressões de ideias as quais são denominadas impressões de reflexões, onde se localizam as paixões. Tal relevância ocorre no sentido da ação que é universalmente humana e se exprime em toda cultura. Esse caráter prático da paixão se distingue da razão, pois esta tem a função deliberativa, julgando e orientando o impulso das paixões como um todo. Nota-se que a razão em si é desinteressada e possui um princípio inativo. Hume concilia o sentimento e a razão, pois o fim último e o sentido da ação

é a paixão, a razão é o meio pelo qual se delibera. A sensibilidade moral atinge seu auge na confirmação da paixão como impulso originário de toda ação o que, conseqüentemente, falta para a razão. Com isso, o autor não exclui a razão de seu sistema filosófico, mas coloca-a no seu devido lugar, ou seja, orientar a ação e distinguir juízos verdadeiros ou falsos. Assim, a paixão e a moral estão vinculadas pelo caráter ativo, motivacional, uma vez que, para Hume, a moral está compreendida no âmbito da prática, da natureza humana e de suas relações.

Antônio Batista Fernandes
 tonybf@bol.com.br

Hannah Arendt: totalitarismo e política

O presente trabalho busca compreender a ação política em Hannah Arendt como alternativa às tentativas modernas de naturalização do homem. O ponto de partida de nosso estudo é a obra arendtiana *Origens do Totalitarismo*, onde a autora analisa os regimes totalitários, que tem em seu cerne os campos de concentração, possibilitando o nascimento de uma forma de governo que visa o domínio total e irrestrito do homem; para tanto, analisaremos o modo como tais regimes promoveram o isolamento dos homens da esfera da vida pública como modo de impossibilitar sua ação política. Assim, a partir das experiências totalitárias, que devem nos acompanhar de agora em diante, tentaremos compreender como a modernidade busca aprisionar o homem a sua condição natural de ser vivente, possibilitando a ascensão do animal laborans, ou seja, tornado o homem refém do processo natural da vida. A redução do homem a condição de simples membro da espécie humana impossibilita sua existência política, pois o aprisiona ao espaço da vida privada. Foram os campos de concentração os primeiros a eliminar no homem a capacidade de existência política, privando-os do mundo comum, espaço que surge entre as pessoas e no qual os indivíduos fazem uso do diálogo e atuam politicamente. Embora Arendt não tenha utilizado o termo biopolítica, buscaremos introduzir esse conceito ao nosso estudo a partir das críticas feitas pela autora a essa nova forma de governo, encontrada primeiramente nos regimes ideológicos que se sustentaram através da violência e de uma ideologia de terror. É nesse sentido que visamos apresentar a ação política de Arendt, como alternativa encontrada pela autora para devolver ao homem sua capacidade de existência política, afastando-o das necessidades da vida econômica e biológica. Para tanto, Arendt busca por meio de seu conceito de natalidade restaurar o sentido da política, tendo em vista que cada homem traz consigo através de seu nascimento a capacidade de começar algo novo; sendo que essa capacidade é o elemento que propicia a ação política. Portanto, é tarefa dessa pesquisa apresentar a crítica feita por Arendt ao modo de governo introduzido pela modernidade, bem como, apresentar a ação política como resposta à glorificação moderna do animal laborans, que reduz o homem a condição de ser natural.

Antonio Carlos dos Santos
 acsantos12@uol.com.br

John Locke e o sentido da história

O pensamento de Locke pôs um enorme problema para o mundo moderno: como construir uma sociedade a partir de indivíduos? Ora, se a opção pelos indivíduos for correta, haveria aí uma contradição para a sociedade política, uma vez que os indivíduos, isoladamente, não formam sociedade. Seria necessário algo que os motivasse à sociabilidade. Esta tarefa cabe à religião, segundo Locke. Mas esta mesma religião pode conduzir povos inteiros ao ódio e à guerra e por isso a tolerância se torna uma necessidade política. Para Locke, a história é uma sabedoria prática que torna o leitor melhor e mais habilidoso no mundo. Mais do que isso, a história é uma “escola de sabedoria” que orienta o homem moralmente a se tornar melhor. Ora, como nada neste mundo tem maior mérito do que as coisas da eternidade, como ele mesmo afirma na “Carta sobre a tolerância”, a história não teria melhor sentido do que estar a serviço deste fim: ajudar

na salvação dos homens. Assim, o objetivo desta comunicação é analisar a importância da história no pensamento de Locke, de modo particular, sua filosofia da história.

Antônio Carlos Perseguido
antonius_carlus@yahoo.com.br

Popper e o Círculo de Viena: a linguagem enquanto problema filosófico

A epistemologia de Karl Raimund Popper é caracterizada, entre diversos fatos, por discussões estabelecidas com autores do Círculo de Viena ou positivistas lógicos. Conforme Quelbani, em *O Círculo de Viena* (pág. 10), “o propósito deles [membros do Círculo] era fazer da filosofia uma disciplina científica oposta a toda ‘especulação’ e a todo dogmatismo”. Nesse sentido, longe de desprezar a evolução, etapas e, até mesmo, o declínio do movimento de vanguarda, será acentuado o embate firmado entre alguns de seus membros e Popper. Tal impasse elencará a linguagem enquanto ponto fulcral de investigação. Porém, mesmo sem pertencer ao Círculo, Popper comunga de preocupações e, inclusive, como se evidencia, herda, declaradamente, problemas levantados por este primeiro. Tanto que o presente recorte assinalará, no âmbito filosófico, a emergência da linguagem como grande indagação. Contudo, urge inquirir: em que consiste a divergência? Na maneira a partir da qual ocorre a busca pela presença ou ausência de significado em enunciados e proposições. Assim, no tocante ao Círculo, desponta o esclarecimento de problemas e enunciados. Prevalece, então, a concepção científica de mundo, dado que os positivistas lógicos não propunham sentenças filosóficas, mas, usavam e analisavam enunciados já existentes. Popper, em contrapartida, na *Autobiografia intelectual* (pág. 89), afirma haver, tanto para a linguagem, quanto outros temas, a necessidade de revisão, pois, senão “[...] a filosofia do Círculo se transformaria numa nova forma de escolasticismo e de verbalismo.” Caso não houvesse alterações, a própria existência desse movimento estaria ameaçada, como já se atestou no início do século XX. Não obstante, por que está em questão perpassar, no tocante a linguagem, a atenção conferida ao significado? Porque, de acordo com Popper, existe o explícito distanciamento desse elemento em relação a grandes problemas e, também, descobertas. Mas, considerando a depuração de enunciados, especialmente os científicos, sobretudo na *Lógica da pesquisa científica* (pág. 41), depreende-se que “sua forma deve ser tal que se torne logicamente possível verificá-los e falseá-los.” Como se observa, o avanço de Popper reside na constatação em torno da qual tal modalidade de linguagem reclama por, além do significado, instrumentos que lhe asseverem maior rigor, consistência e validade. Eis, no concernente à linguagem, a inovação oferecida por Popper após o debate com o Círculo. Dito isso, enfatiza-se que, ao tratar do impasse em torno da linguagem, se enseja, por outro lado, reconhecer as limitações apresentadas pelo Círculo de Viena. Associado a este propósito, cumpre registrar que, mesmo discordando do movimento de vanguarda, nunca esteve nos planos de Popper combatê-lo ou menosprezá-lo, mas sim, submeter à testabilidade, crítica, falseamento e refutações as sentenças e problemas por eles manifestos. Dessa maneira, do confronto com os positivistas lógicos, extrai-se que, apesar da falibilidade e indeterminação – tanto do indivíduo, quanto dos temas postos em análise – Popper enriquece a busca pelo entendimento acerca do conjunto de sinais que, acima de tudo, constituem parte significativa da natureza e, igualmente, da nossa humanidade: a linguagem.

Antônio David

“Há certamente coisas de que o Estado deve ter medo”. A questão da violação do contrato em Espinosa

Uma das justificativas que apresentamos em nosso projeto de mestrado para o estudo da Política e do Direito em Espinosa é o fato de ser ele o único, dentre os filósofos de maior importância do século XVII, a considerar a rebelião popular como natural em determinadas circunstâncias ou condições. É no *Tratado Político* (TP, IV, 6) que Espinosa estabelece quando o contrato pode ser violado (quando interessa à salvação comum) e quem tem o direito de fazê-lo (só aquele que detém o imperium, o que pressupõe que nenhum privado tem esse

direito). Numa leitura amparada pela filosofia tradicional, tal afirmação poderia dar a entender que só o Rei (na Monarquia) ou o conselho composto por alguns eleitos (na Aristocracia) ou o conselho composto pela multidão comum (na Democracia) têm o direito de violar o contrato. No entanto, porque o direito de natureza não cessa no estado civil (TP, III, 3), e porque o direito ou a potência do imperium não é outro senão o direito de natureza, o qual é determinado pela só potência da multidão “conduzida como que por uma só mente” (TP, III, 2), é esta quem detém o imperium, de modo que, em todos os regimes, apenas ela é quem tem o direito ou a potência de violar o contrato. Neste trabalho, apresentaremos em detalhes os argumentos e conceitos que dão sustentação a essa concepção. Para tanto, daremos especial atenção ao emprego dos vocábulos *seditio* (sedição) e *violatio* (violação) no TP e no TTP, o que permitirá discernir em que condições a rebelião popular ocorre e, inversamente, em que condições a preservação do contrato prevalece sobre as sedições do imperium e a violação das leis. Veremos, enfim, que os direitos do Estado correm o risco de cair em nulidade exatamente na medida em que perdem a capacidade de conter a maioria [plerique] dos cidadãos (TP, III, 8), e que o contrato cessa exatamente na medida em que o medo comum da maioria [plerorumque] dos cidadãos se converte em indignação (TP, IV, 6). Nestes termos, fica claro que o aspecto da correlação de forças no interior da multidão é chave para a compreensão não só da ocorrência da rebelião popular, mas também da natureza da multidão - não se trata de um ente homogêneo, muito ao contrário - e da política em Espinosa.

Antonio Djalma Braga Junior
antonio.djalma@hotmail.com

A Contemplação estética do Belo e a dissolução do conflito entre Liberdade e Natureza

Sabe-se que o sistema crítico kantiano representa um desejo profundo de construir uma arquitetura própria da razão. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant procura estabelecer os fundamentos e o limite da nossa razão dentro do processo de conhecimento da natureza através do esclarecimento de como a nossa faculdade do entendimento funciona. Mas o seu sistema deixa de satisfazer as exigências da razão no seu sentido prático puro. Deste modo, Kant procura através da segunda *Crítica* – a *Crítica da Razão Prática* – desenvolver o uso da faculdade da razão no seu sentido prático e procura demonstrar como, através da liberdade, podemos criar leis morais que servem de ideal para a nossa ação sensível. Diante deste panorama, Kant redigiu em 1790 a sua terceira *Crítica* – a *Crítica da Faculdade de Julgar* – na qual procura descrever como funciona a nossa faculdade de julgar, que serve de meio termo entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão. O presente trabalho procurará compreender e contextualizar o conflito levantado por Kant em suas duas primeiras *Críticas* entre Liberdade e Natureza e por fim, analisará a dissolução deste conflito na última *Crítica* kantiana, a partir da contemplação estética sobre o belo.

Antonio Edmilson Paschoal
antonio.paschoal@pucpr.br

Do “modo especificamente filosófico de formular e propor soluções a problemas” ao ensino da filosofia

Este trabalho reúne algumas questões discutidas em sala de aula no curso de graduação em filosofia da PUCPR, na disciplina de “Metodologia do ensino de filosofia” em especial no tocante à correlação entre a especificidade da filosofia e o seu ensino. A reflexão toma como ponto de partida uma proposição encontrada nas “Diretrizes para os cursos de licenciatura em filosofia”, publicadas pelo MEC em 2001, que apresenta como uma das “habilidades e competências” esperadas de um aluno formado num curso de filosofia no Brasil a “capacitação para um modo especificamente filosófico de formular e propor soluções a problemas, nos diversos campos do conhecimento”. Tendo como hipótese de trabalho que o reconhecimento dessa especificidade encontra-se na base do ensino da filosofia, iniciaremos este estudo apresen-

tando alguns traços dessa especificidade a partir do exemplo de Tales de Mileto, conforme seu pensamento é analisado por Aristóteles, Hegel e Nietzsche. Conforme veremos, o modo de questionamento peculiar apresentado pelo pensador jônico, que o credencia a ser apontado como o primeiro filósofo, nos oferece algumas pistas importantes para a elucidação daquela especificidade que acreditamos ser o elemento chave para o ensino da filosofia. Tendo, pois, em mãos essas pistas, pretendemos mostrar como aquela especificidade não constitui apenas um conteúdo para ensino de filosofia, mas deve marcar esse ensino como uma metodologia própria. Uma metodologia que, ademais, extrapola o espaço da sala, inserindo-se na “formação” (Bildung) do estudante, na medida em que a busca pelos “porquês” e pelas “causas últimas”, que segundo Aristóteles caracteriza a filosofia, é algo que diz respeito à vida do jovem em todas as suas dimensões.

Antonio Fernando Longo Vidal Filho
fervidal09@yahoo.com.br

Passagem ao concreto. Transformação da filosofia e experiência intelectual em Sartre

Em seu ensaio de estreia, *A transcendência do ego*, Sartre opera, por assim dizer, um cruzamento de referências díspares. Intitula-se fenomenólogo e entronca no legado de Husserl; ao contrário deste, contudo, Sartre interpreta a fenomenologia como uma sorte de “realismo”. Assim, procura se afastar do “idealismo oficial”, a “filosofia sem mal de M. Brunschvicg” então reinante na Academia francesa. Para tanto, corrige o juízo equivocado de seus camaradas de geração – os “teóricos de extrema esquerda” – acerca dos fenomenólogos, e garante que a filosofia, caso queira mergulhar novamente o homem no mundo e tratar dos “verdadeiros problemas”, deve tirar proveito da noção de “intencionalidade”. As torções aí são múltiplas, bem como as conseqüências. Por isso a questão: o que se passa com a fenomenologia quando aclimatada a um projeto “realista” que põe a filosofia na trilha do “concreto”? Mas antes seria necessário perguntar: em que termos se formulava, nos anos 30, o problema do concreto? Tentarei desentranhar esse problema dos textos de Sartre, especialmente de seus primeiros ensaios; em seguida, verificar como ele fornece as balizas de seu projeto intelectual.

Antonio Glaudenir Brasil Maia
glaudenir@gmail.com

Filosofia e Secularização: a experiência da religião e da ética na pós-Modernidade

O trabalho propõe realizar uma análise do retorno do fenômeno da religião e suas implicações éticas no âmbito da experiência pós-moderna, com atenção particular as reflexões de Gianni Vattimo. Nessa orientação, Vattimo conduz o discurso sobre o fenômeno do retorno da religião ao âmbito da Filosofia com base na sentença de que a verdade é que o ‘fim da modernidade’, ou, em todo o caso, a sua crise, trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião: o cientismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxismo. Hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu ou para recusar a religião. Ao invés de se pensar na supressão da religião, pretende-se investigar as possibilidades do discurso religioso na pós-modernidade, levando em conta à crise da metafísica, a tese do fim da modernidade, a sentença nietzschiana da ‘morte de Deus’, do tempo do niilismo. O fenômeno do religioso é (re)interpretado por Vattimo, em particular, por sua dimensão secularizante [kénosis] que ousadamente ‘aproxima’ do niilismo, transformando o pensiero debole na metáfora da secularização nos tempos atuais, legitimada na complexa relação entre herança cristã, ontologia niilista e ética.

Antonio Ianni Segatto

Wittgenstein, Carnap e o problema da metafísica

Em seu conhecido artigo “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem”, Carnap apresenta sua condenação da metafísica ao caracterizar as proposições desta disciplina como destituídas de sentido. Seu veredito se apoia, como se sabe, em uma apropriação sui generis de determinadas noções do *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, particularmente das noções de pseudoproposição e contrassenso. Em sua argumentação, Carnap distingue dois tipos de pseudoproposições: (1) aquelas que contêm palavras destituídas de significado; e (2) aquelas que contêm palavras com significado, mas de cuja combinação não resulta nenhum sentido proposicional. Pretende-se examinar se e em que medida a apropriação por Carnap daquelas noções e a introdução desta distinção são justificadas. Para tanto, examinam-se algumas passagens do *Tractatus*, bem como a controvérsia interpretativa recente em torno da noção mesma de contrassenso. Embora a apropriação de Wittgenstein por Carnap não encontre respaldo no texto do *Tractatus*, ela, ainda assim, pode ser justificada por uma certa interpretação do chamado “princípio do contexto”.

Antônio José Lopes Alves
ajla@uol.com.br

Para uma crítica materialista da bioética

Na presente comunicação pretende-se expor, ainda que sumariamente, os principais lineamentos teóricos que sustentam o projeto de pesquisa intitulado “Revisão Crítica da Bioética em Bases Materialistas”. Essa proposta de investigação tem como objetivo proceder a um exame de caráter crítico dos conceitos e temas centrais da reflexão bioética a partir do arcabouço categorial produzido no interior dos quadros da tradição filosófica materialista, em especial tendo por referência o pensamento marxiano. Nesse sentido, a produção marxiana, em suas diferentes fases de elaboração se constitui no arrimo básico da propositura em tela e isto porquanto o conjunto dessa elaboração forneça alguns dos subsídios conceituais decisivos para empreitada de uma renovação no que respeita à reflexão acerca dos problemas e questões levantados pela relação da ciência com a vida humana. O que não exclui, muito ao contrário, a remissão a outros autores e momentos do materialismo anteriores e posteriores a Marx. A exercitação dessa revisão é a posição do edifício teórico da bioética sobre novas pilastras. Põe-se sob um olhar crítico rigoroso os pressupostos, de cunho predominante metafísico (transcendental e/ou religioso), que até o momento sustentam, preponderantemente, os discursos e análises que têm por telos compreender filosoficamente consequências e dilemas do desenvolvimento das ciências e das tecnologias que se voltam ou intervêm na existência dos homens. Para tanto, algumas categorias basilares da reflexão bioética, tais como o de pessoa, identidade individual, alteridade, respeito e limites, etc., para não falar da própria eticidade, são objeto de cuidadoso escrutínio crítico, revelando tanto as pressuposições quanto as implicações e limites teórico-práticas destas. O que significa recolocar a própria questão da bioética a partir de uma perspectiva nova, que se afaste seja das formulações arrimadas numa ética abstrata e idealista, seja daquelas de talhe naturalista. Nesse contexto, parte-se de uma compreensão da concretude objetiva da vida humana, da sua criação materialmente mediada pela atividade produtiva, da reconversão contínua de pressupostos e condições inicialmente naturais em formas de objetividade plasmadas pela interatividade social. Vida humana é vida produzida humanamente. O que apresenta implicações de monta para as próprias determinações do humano, bem como para o terreno das suas expressões ideais, entre elas, a da moralidade. Do entendimento do escopo determinativo da atividade produtiva – em sentido amplo – tem-se uma reformulação da própria relação entre cientificidade e ética, no interior da qual se postula a posição de uma eticidade intrínseca às próprias ciências como atividade humano-societária.

Antonio José Pereira Filho

Qual filosofia da história? Uma leitura de Vico

Se Vico é hoje reconhecido como um dos fundadores da “filosofia da história”, um dos responsáveis foi Jules Michelet que, ao traduzir a *Ciência Nova* para o francês, resolveu por conta própria nomear a obra com um título novo: *Principes de la Philosophie de l’histoire*. A partir daí temos a imagem de um Vico preocupado em investigar “o imenso corpo da humanidade”, como diz Paul Hazard, ou seja, em demonstrar a grande narrativa da história universal governada por Deus, mas feita pelos homens. Ora, a partir dessa fratura entre o divino e o humano, o que gostaríamos de demonstrar é justamente em que sentido é legítimo falar numa “filosofia da história” em Vico e em que sentido não o é. Para dar conta da questão, analisaremos as noções de Providência e *Storia ideale eterna*, que suscitam diferentes leituras da obra viquiana e desempenham papel central para o entendimento do problema. Nossa tese é de que na obra de Vico não há espaço para uma história universal pensada como sendo a unidade em que as diferentes nações vão sendo conduzidas rumo a um mesmo objetivo, fim ou sentido. Diante de um tema que será tão debatido pelas diferentes filosofias da história, como é o caso da diversidade das nações e da busca de uma natureza humana comum, veremos que, na base da *Ciência Nova*, está a recusa da narrativa de uma história universal nos moldes de uma teodiceia abstrata.

Antonio José Romera Valverde
antonio.valverde@fgv.br

Natureza humana e construção da virtù, em Maquiavel

Há certo um truísmo, demarcado por estudos acadêmicos e aquém destes, acerca da natureza humana em Maquiavel, desde uma leitura mais ou menos convencional dos argumentos filosóficos e políticos, porém, por vezes, desatenta a outros aspectos relativos à complexidade do problema filosófico intrínseco ao tratamento maquiaveliano. Em geral, os estudos encontram-se circunscritos à presumida maldade natural dos homens, recolhidos de passagens e de recortes, às margens da redundância e fora do contexto filosófico-político específico. Passagens recolhidas tanto de *Il Principe* quanto dos *Discorsi sopra la Prima Deca de Tito Livio*, em que o Florentino expressa-se de forma bastante aguda, logo sob a aparência convincente pela superfície, que parece confirmar a tese em curso. Ora, esquece-se com frequência, que para além da propagada maldade natural dos homens, talvez o mais forte aspecto da concepção de natureza humana maquiaveliana a ser considerada – como hipótese de trabalho – é o aspecto relativo ao desejo natural e ordinário de conquista presente em todos os homens. Sob a capa deste desejo se esconderia toda a maldade humana, mas o efeito de superfície não permite que apareça de modo instantâneo a sua causa. Contudo, tal desejo apresenta-se, por vezes, de par com o elogio maquiaveliano dos excelentes atores políticos plenos de virtù, que se autoconstruíram em meio a adversidades, reconhecidos em momentos decisivos da ação política, quase sempre a suplantar de modo elevado as (im)previsíveis mazelas do natural humano no campo da política, em contraposição à multidão dos homens moralmente fracos e irresolutos, que não sabem ler os sinais do tempo, com a agilidade necessária e com a habilidade própria, de modo a evitar os desgastes da fortuna.

Antonio Julio Garcia Freire
antoniojulio@uern.br

A natureza da declinação atômica em Lucrecio

A declinação atômica (*clinamen*, em latim; *parenclisis*, em grego) é uma das mais difíceis e controversas teorias do epicurismo. Embora a menção ao desvio dos átomos não seja encontrada em nenhuma das obras existentes de Epicuro, resta pouca dúvida de que se trata de uma tese do filósofo do jardim. O desvio

é mencionado por um certo número de autores antigos (GIGANDET, 2001), os quais atribuem a Epicuro a maioria dessas passagens. Além disso, existe o fato de Lucrecio mencionar o clinamen em sua única obra, o *De Rerum Natura* (DRN), reforçando essa tese. O pensador latino tornou-se então, a fonte primária de investigação dessa teoria. Lucrecio utiliza dois argumentos para provar a existência do desvio. Em primeiro lugar, a declinação é necessária para explicar como os corpos compostos são criados. Ele afirma que, além dos dois tipos de movimento apresentados no Livro 2 (DRN, 2.83-85), a saber, a queda livre dos átomos causada pelo seu peso, e o movimento em todas as direções resultantes de colisões entre esses átomos, um terceiro movimento atômico deve ser presumido para explicar a existência dos corpos compostos: o desvio, ou clinamen. Se os átomos não se desviassem, cairiam através do espaço livre, com a mesma velocidade, em linhas paralelas, tais como gotas de chuva, e jamais se encontrariam. Tal como Lucrecio coloca, “A natureza nunca teria criado nada” (DRN, 2.216-224). Porém, como o argumento explica nessa passagem, isso não ocorre. Corpos compostos existem, e, portanto, os átomos devem se afastar de suas trajetórias descendentes, de modo que as colisões dão origem aos corpos compostos. Em relação à filosofia epicúrea, a maioria dos trabalhos realizados na tentativa de determinar o papel da declinação atômica, em particular no texto de Lucrecio, relativamente pouco foi escrito sobre a natureza do desvio. A maioria dos relatos simplesmente oferece uma definição superficial do mesmo, e estão mais interessados em discutir a sua função. As fontes disponíveis não oferecem uma grande quantidade de evidências sobre esta questão, mas elas podem ser revistas de modo a proporcionar um quadro coerente sobre o tema, suscitando questões que merecem um novo olhar filosófico: que tipo de movimento é a declinação atômica? Como se dá o movimento do átomo, ao se desviar? As respostas a essas perguntas são importantes para uma melhor compreensão do papel da declinação atômica na física epicurista, considerando que a clarificação da sua natureza, tem implicações éticas. O objetivo desta comunicação, é apresentar a descrição da natureza do desvio proposta por Lucrecio, oferecendo algumas interpretações recentes dessa teoria.

Antonio Marcus dos Santos
antoniomarkus@yahoo.com.br

Ontologia e hermenêutica em Ser e Tempo a partir da relação entre circularidade e nulidade

No início de *Ser e Tempo*, após estabelecer, como a meta deste tratado, a elaboração concreta da questão sobre o sentido do ser, Heidegger menciona alguns preconceitos ontológicos, formados na tradição filosófica, que seriam responsáveis pelo esquecimento de tal questão. Logo em seguida, ao assumir a hermenêutica do Dasein como ponto de partida, surgem algumas objeções metódicas, ligadas a esses preconceitos, na medida em que se pretende alcançar o sentido do ser em geral partindo da análise do modo de ser de um determinado ente, e se pressupõe a possibilidade de que este ente, que se encontra de início numa compreensão vaga e obscura de ser, alcance, a partir da análise desta compreensão, a sua própria explicitação. Partindo destas objeções, que se referem ao caráter circular do questionamento proposto em *Ser e Tempo*, pretendemos mostrar que a explicitação do caráter hermenêutico do Dasein é em si mesma a destruição dos pressupostos ontológicos que as fundamentam. O ponto central da exposição consistirá em explicitar a relação entre o círculo hermenêutico e a nulidade de fundamento, tratada na segunda seção da obra, na qual, após recordar o risco de um possível círculo vicioso na investigação, Heidegger procura um fenômeno concreto da existência, em resposta ao qual o Dasein ultrapassa a sua dispersão cotidiana e se projeta em sua explicitação. Tal fenômeno será a consciência, cuja análise, no §58, evidencia o estar em dívida originário do Dasein, como ente que existe situado faticamente. Existência fática, por sua vez, é um modo de designar o círculo ontológico constitutivo do Dasein, que, como projeto lançado no mundo, tem a sua existência já sempre determinada pelo não, implicado no fato de não ter escolhido ser o ente que é. A dívida originária, assim, consiste em que a existência do Dasein não pode dizer a que se “deve”, ou, dito de outro modo, nada fundamenta a existência, a não ser o seu próprio fato. Assim, o movimento circular da analítica existencial, que assume a compreensão de ser, já ocorrida, como seu ponto de partida – e, neste sentido, fundamento -, é justamente o reconhecimento deste nada como determinante da

existência, ou seja, reconhecimento da sua nulidade (Nichtigkeit). A estrutura circular da analítica existencial é a assunção da nulidade de fundamento, e a explicitação do ser em círculo do Dasein é a explicitação desta nulidade, que tem no ser-para-a-morte, que é ser para o nada da existência, o seu ponto culminante. Aproximando o tratado Ser e Tempo da conferência Que é Metafísica?, na qual Heidegger afirma que o porquê se funda na admiração do nada, podemos concluir que, em última instância, a circularidade consiste em que a busca pelo sentido de ser já é uma resposta à sua manifestação no nada – ou ao apelo da consciência –, o que nos mostra, enfim, em que sentido a hermenêutica do Dasein pretende situá-lo diante do problema ontológico fundamental, a questão do sentido do ser.

Antonio Mariano Nogueira Coelho
acoelho@cfh.ufsc.br

Ontologia e Forcing

O método de forcing tem importância central no estabelecimento de provas de independência em Teoria dos Conjuntos. Ele permite, com extremos poder e flexibilidade, a obtenção de extensões de modelos de ZF. Isso, combinado com o caráter fundacional de ZF, confere ao método de forcing uma relevante dimensão ontológica. A interpretação dessa dimensão ontológica, entretanto, é delicada. Em especial, o papel do universo conjuntista, que não tem existência formal na teoria, mas funciona como se fosse a morada das versões dos objetos matemáticos usuais produzidas em Teoria dos Conjuntos, torna-se problemático, na medida em que, como observado por Kanamori, o desenvolvimento do método de forcing sugere que se encare o universo conjuntista como esquema para um modelo de base. Neste trabalho examinaremos alguns desdobramentos ontológicos dessa visão do universo sugerida pelas técnicas de forcing.

Antonio Rufino Vieira
arufino.vieira@gmail.com

Marxismo e ética da libertação

Nesse trabalho pretendemos analisar os pressupostos de uma ética marxiana que venha contribuir para o projeto de libertação; tentaremos mostrar que o resgate do pensamento Marx, a fim de compreender questões referentes à práxis de libertação, interessa ao filósofo que tem como um ponto de partida o homem situado. Para nós, a obra de Marx, inclusive O Capital, ela deve ser lida tendo como referência um projeto futuro de construção de uma sociedade que supere os graves problemas sociais gerados pelo capitalismo. Ou melhor, o marxismo é uma filosofia do futuro. Obviamente, ao se analisar o materialismo histórico-dialético, poder-se-ia objetar que Marx não se preocupou na formulação de uma sociedade futura, mas apenas com uma análise rigorosa e analítica da sociedade burguesa de seu tempo; nesse sentido, falar em futuro na perspectiva do pensamento de Marx poderia parecer um utopismo carregado de idealismo. Entendemos, seguindo o pensamento de Bloch, que “um futuro do tipo autêntico, aberto como processo, é inacessível e estranho a toda mera contemplação”. É deste futuro que anima o intelectual orgânico, guiado pelo otimismo militante, para a construção do novum. Enfim, mostraremos que o marxismo continua a ser estritamente um programa político-econômico de libertação e de construção de uma sociedade plenamente humana.

Antônio Vidal Nunes
avidaln@uol.com.br

Teologia e filosofia em Rubem Alves: a metamorfose dos sentidos

As primeiras elaborações teológicas de Rubem Alves ocorrem no início da década de 1960. O trabalho que marca este período é A theological interpretation of the meaning of the revolution in Brasil,

dissertação de mestrado desenvolvida nos Estados Unidos. Nela, o jovem pastor busca estabelecer uma teologia que pudesse contribuir com o processo revolucionário vivido no Brasil naquele contexto histórico. Na Bíblia busca critérios de sentidos para julgar a realidade brasileira e o processo de desumanização nela presente. Postula, com base no livro sagrado, a Bíblia, que Deus age na história. A encarnação de Jesus representa a elevação do natural como dádiva do transcendente. A revolução em marcha se constituiria em um julgamento de Deus aos ídolos negadores da vida e do homem. Entre estes ídolos se encontrava o Estado. A igreja deve ouvir a voz de Deus que julga através da revolução, assim fazendo ela se renova, contribui com a humanização não permitindo que a revolução caia na idolatria. Com o golpe militar, sofrendo perseguição da sua igreja e dos novos donos do poder, Alves parte para o exílio. Lá tem a oportunidade de realizar uma avaliação crítica de sua reflexão teológica. Distanciando da teologia se aproxima da filosofia. Passa a realizar uma reflexão centrada no homem. Aos poucos vai delineando um novo humanismo, elaborado a partir do diálogo com Freud, Agostinho, Marx, Feuerbach, Nietzsche etc. Nele, o homem é visto como um ser histórico, simbólico, utópico, em uma tensão permanente entre o passado e o futuro. A partir de sua concepção de homem, a religião ganha um novo sentido. Ela, antes de tudo, expressa os desejos mais profundos que habita o coração humano, e se constitui em um grande sonho coletivo. Em um enigma a ser decifrado. Os sentidos anteriormente encontrados na Bíblia têm origem nos desejos e sonhos humanos, que brotam das dores e aflições vividas pelo homem em situações concretas de sua existência. Deus é um nome para a esperança de uma ordo amoris.

Aparecido Gomes Leal
apagoleal@yahoo.com.br

A educação transformadora, virtuosa e a responsabilidade do governo que a institui

A nova paideia que encontramos na República de Platão suscita debate e reflexão acerca da educação virtuosa para o cidadão ideal. Porém, a forma rigorosa como Sócrates prescreve a educação em sua cidade, construída em lógos, também provoca questionamentos sobre o poder da educação e sua premência quando se pretende instituir um novo tipo de postura e comportamento cidadão. A educação da República indica mudanças consideráveis quanto aquela que existia e que celebrava os mitos, aceitando que as ações humanas fossem pautadas por eles. A inovadora forma de educar o melhor cidadão que o filósofo estabelece nesse diálogo aparece como se fosse um estatuto para a melhor e mais valiosa educação e, ainda que ali encontremos a crítica ácida aos mitos, nada impede que os mesmos sejam utilizados com recorrência para demonstrar alguma ideia, evidenciando um conceito ou necessidade de se repensar as ações humanas, suas repercussões e significações. Contudo, se há uma preocupação com a educação do cidadão desta cidade utópica, como podemos acompanhar especificamente no Livro II, o mito pré-filosófico é evidenciado como um tipo de ensino que não proporciona os valores desejados para aqueles que, por serem mais jovens, são suscetíveis ao comportamento desabonador de seus heróis e deuses. Na visão do filósofo isto constitui algo que deve ser evitado a todo custo, até porque a educação àquela época seria imperfeita para os desígnios dessa cidade. Nosso trabalho tem por objetivo analisar essas discussões provocadas a partir das recomendações de Sócrates quanto a “melhor” e mais adequada educação, colocando em foco as justificativas do filósofo que, ainda que possam ser consideradas autoritárias, encontram amparo na busca pela prática da filosofia e na arte de legislar ali descritas - com vistas a alcançar o bem-viver para todos e, como Havelock afirmou, representam um ataque à estrutura educacional então vigente na Grécia.

Araceli Rosich Soares Velloso
 ar.velloso@gmail.com

Uma discussão sobre indexicais puros entre Wittgenstein do período intermediário e Kaplan

A obra de Wittgenstein no chamado período intermediário, que vai de 1929 a 1934, é ainda muito pouco conhecida. Um dos temas centrais nos textos das Observações Filosóficas e o do Big typescript desse período são sentenças que contêm os indexicais: “eu”, “agora” e “aqui”. Essas partículas são especialmente importantes para os filósofos, como já havia bem notado Descartes, por conectarem a situação de proferimento e, portanto, de verificação, com a situação fornecedora de sentido, de tal modo que, ao proferir uma sentença que os contenha – “eu estou aqui agora” -, o agente de seu proferimento teria um ponto de vista privilegiado em relação ao seu conteúdo e não poderia estar errado sobre o mesmo. Wittgenstein se mostra especialmente interessado na assimetria entre a primeira e a terceira pessoa que ocorre em sentenças desse tipo. No entanto, para ele, a peculiaridade e assimetria desses proferimentos não envolve necessariamente a conclusão de que devemos introduzir um “Sujeito” para o qual tais conteúdos seriam evidentes. Na sequência de sua argumentação nos textos mencionados, fica claro um ponto importante: não faria sentido sequer falar em uma consciência, pois tal formulação implicaria na conclusão de que poderia haver outras. Para Wittgenstein, nesse período, o solipsismo seria uma posição necessária: impressões simplesmente ocorrem, sendo parte da sua essência que elas não sejam objetos e sim impressões. Mas elas não ocorrem em uma consciência e sim na consciência. Para tentar compreender melhor esse ponto, Wittgenstein sugere que inventemos uma linguagem que possua como centro um déspota – um falante X qualquer da nossa escolha. Ao proferir uma sentença que, na sua forma gramatical usual, deveria começar com o pronome “eu”, como, por exemplo: “eu sinto dor”, o déspota diria apenas: “Ocorre dor!”. Mas, ao usar a linguagem do déspota, qualquer um outro falante, diria algo como: “Fernando se sente como se sentiria X ao sentir dor”. A conclusão de Wittgenstein é que, numa linguagem como essa, não faz sentido usar o pronome “eu”, pois seu conteúdo é eliminável em favor de uma formulação mais clara: “Ocorre tal e tal”. Com o objetivo de lançar luz sobre as conclusões surpreendentes de Wittgenstein, gostaria de recorrer a um filósofo mais contemporâneo que também se preocupou com o papel especial desempenhado pelos indexicais. Esse filósofo, David Kaplan, em seu artigo “Demonstratives”, argumenta em favor da tese segundo a qual o conteúdo do pronome “eu” deve ser reduzido ao que ele chama de um “conteúdo descritivo” puro do indexical. O conteúdo descritivo para Kaplan é uma espécie de “regra de designação”, apriorística, que determina o indivíduo relevante no contexto de uso (aquele que fala). Assim, embora o pronome “eu” permaneça como um elemento gramatical da sentença, após o seu uso ela será avaliada numa circunstância adequada, juntamente com esse falante que passou a ser considerado como parte do seu conteúdo proposicional. Pretendo, nessa apresentação, contrastar o tratamento dado por esses dois filósofos ao pronome “eu”, comparando as diferenças e semelhanças entre as suas abordagens.

Aristides Moreira Filho
 aristidesmoreira@bol.com.br

Falseacionismo: aspectos lógicos e metodológicos da epistemologia popperiana

Esta comunicação tem por objetivo apresentar o problema da demarcação na epistemologia de Karl Popper à luz da racionalidade crítica da ciência, considerando três aspectos distintos, mas que se complementam: a) a questão lógica, b) a questão metodológica e c) a questão epistemológica. O primeiro aspecto traz a superação do problema da indução e mostra que não é possível, do ponto de vista lógico, verificar/confirmar um sistema científico empírico, mas é possível refutá-lo. O segundo aspecto trata da substituição da verificabilidade pela falseabilidade como critério de demarcação. Uma teoria só será científica se

for passível de falseamento. Por último, o terceiro aspecto trata do julgamento e substituição de teorias antigas por outras consideradas melhores, tendo em vista seu maior poder explicativo e, por conseguinte, maior exposição à crítica. Deste modo faremos uma avaliação crítica da verissimilitude popperiana.

Arley Ramos Moreno
arley@lexxa.com.br

Uma ideia de epistemologia do uso

Apesar de recusar toda e qualquer tentativa de construção de teses em filosofia, tal como Wittgenstein a concebe, acreditamos que é possível extrair da prática terapêutica alguns elementos importantes para iniciar uma reflexão de natureza epistemológica, a respeito do conceito de uso - tomado, então, em um sentido não mais exclusivamente terapêutico.

Arthur de Bulhões
arthur_bulhoes@hotmail.com

Teoria da Visão e Revolução Científica: Descartes e tradição medieval da Perspectiva

Pretende-se realizar um estudo do *Le Monde* ou *Traité de la Lumière*, do *Traité de l'Homme* e da *Dioptrique* de René Descartes com o intuito de reconstituir a diversificada abordagem cartesiana da luz e da visão procurando observar o quanto tal discussão, articulada com a sua teoria da matéria e do movimento, poderia representar um ajuste, mais do que uma ruptura, no projeto tardo-medieval de uma teoria unificada da luz, da visão e da cognição em torno das *species intelligibiles* no que concerne à fundamentação da filosofia da natureza. Pergunta-se em que medida o lugar de destaque ocupado pela óptica na obra de Descartes permite um diálogo entre o céu projeto de ciência da natureza e aquele do século XIV.

Arthur Viana Lopes

Algumas hipóteses sobre o conteúdo psicológico do conceito de conhecimento

Notoriamente, após o célebre artigo de Edmund Gettier a epistemologia estabeleceu como prioritária em sua agenda o empreendimento que veio a ser conhecido como a “análise do conhecimento”, a qual consiste basicamente na tentativa de alcançar uma definição satisfatória do que é conhecimento – deficiência que foi evidenciada pelo artigo de Gettier. Tal projeto é mais uma instância de um projeto geral que é central à atividade filosófica, a saber, o que é chamado “análise conceitual”. A análise de um conceito de interesse filosófico tal como “conhecimento”, “justificação” “livre-arbítrio”, “consciência”, “imoralidade”, etc., tipicamente consiste em uma metodologia a priori que se apoia fortemente na consulta a “intuições pré-teóricas”. Certamente este é o caso de muito da epistemologia pós-Gettier. Recentemente, no entanto, várias preocupações motivadas por uma orientação filosófica naturalista têm sido levantadas sobre intuições. Em particular, uma série de autores afirma que filósofos engajados em análise conceitual estão comprometidos com pressuposições empíricas muito significativas sobre os mecanismos cognitivos que geram intuições. Além disto, trabalhos da chamada “filosofia experimental” têm levantado dúvidas sobre a normatividade de intuições. Sua ideia geral é que questões sobre concordância interpessoal e estabilidade intrapessoal de intuições, são pontos essencialmente empíricos, e devem ser investigados empiricamente. Crucialmente, os trabalhos empíricos de tais filósofos supostamente mostram que o status evidencial especial atribuído a “intuições epistêmicas”, em particular, é indevido. Segundo alguns, intuições

sobre casos de conhecimento são não confiáveis e instáveis. Discussões sobre a metodologia da análise conceitual, portanto, são diretamente relevantes para o projeto clássico da análise do conhecimento. Um projeto particular, entretanto, pode esclarecer diretamente tanto questões sobre o status de intuições epistêmicas quanto questões de interesse à análise do conhecimento. Particularmente, podemos assumir o projeto de tentar responder qual é o conteúdo do conceito de conhecimento, sendo este entendido como a entidade mental responsável por armazenar informações sobre instâncias de conhecimento. Com este projeto é possível responder a algumas demandas naturalistas sobre a metodologia filosófica e, se bem sucedido, chegar a conclusões sobre os processos de categorização que guiam nossas intuições epistêmicas. Com isto, podemos tirar lições importantes sobre o status de intuições epistêmicas e para as próprias pretensões da análise de conhecimento. Neste trabalho nós iremos (1) apresentar hipóteses iniciais sobre a estrutura de nosso conceito ordinário de conhecimento a partir da literatura empírica relevante sobre conceitos, (2) discutir a plausibilidade de algumas destas hipóteses e (3) sua relevância para debates e teorias epistemológicas específicas, tais como o internalismo e o externalismo epistêmico, e o contextualismo epistêmico.

Ary Salgueiro Euclides de Araújo
arysalgueiro@gmail.com

Habermas e as lutas por reconhecimento

Nesta pesquisa trataremos da teoria da luta por reconhecimento de Axel Honneth e da filosofia prática habermasiana. Inicialmente, em estudo comparativo, analisam-se as semelhanças e diferenças entre as duas abordagens para, ao fim, responder a uma questão central: o modelo das lutas por reconhecimento de Honneth pode ser apropriado pela teoria de Habermas, ou de fato é uma proposta antagônica ao ponto de modificar suas bases fundamentais? Em “A Crítica do Poder”, Honneth critica a separação habermasiana entre mundo vivido e sistema, este totalmente regido por relações instrumentais da reprodução material e aquele por interações comunicativas de uma reprodução simbólica da sociedade. O mundo vivido, estruturalmente anterior a qualquer ação instrumental, seria uma esfera não-conflitiva e anterior a todos os conflitos, a qual seria sede da normatividade, tornando a luta social de grupos marginalizados um elemento secundário na constituição da normatividade e da teoria crítica assim entendidas. Honneth busca uma alternativa ao modelo de Habermas e a partir de “Luta por Reconhecimento” constrói uma teoria descritiva das estruturas de formação e manutenção da identidade a partir da socialização, processo no qual sujeitos buscam o reconhecimento social de “outros generalizados” em esferas diversas (amor, direito e solidariedade), cuja frustração encarna-se nas experiências de desprezo e resulta na má-formação da identidade, em sofrimento e rebaixamento social. Neste contexto é que um estágio insatisfatório de reconhecimento leva a conflitos, cuja análise mostra seu sentido propriamente normativo, revelando para Honneth um conceito formal de vida boa, cujo alcance revela pretensões que se aproximam de interesses “quasi-transcendentais”, ainda que seu desenvolvimento varie entre as sociedades. Ora, pode-se ver vários pontos de convergência com a teoria habermasiana: o enfoque intersubjetivo da normatividade; o procedimento teórico da reconstrução resultando em uma ligação forte entre filosofia e sociologia; a tese de que a identidade se forma na socialização; e a tematização em Habermas das questões do pluralismo de grupos de interesses, visões de mundo e formas de vida em busca de aceitação na sociedade moderna. Entretanto, devemos nos questionar se a ênfase habermasiana nos princípios do discurso promotores de consensos normativos não o distancia de Honneth. Se assim for, ainda que a teoria de Habermas não elimine a importância dos conflitos sociais, deve-se avaliar a partir de outra forma, diferente da proposta de Honneth, a interação necessária entre dissensos na esfera pública e os pressupostos normativos de toda e qualquer interação justa, bem como os critérios racionais que avaliam as experiências de opressão objeto de uma teoria crítica da sociedade.

Ascísio dos Reis Pereira
ascisio@bol.com.br

Desespero, sacrifício e humanização: a contribuição de Hannah Arendt em “a condição humana” como afirmação do ser no mundo

A busca de um direito natural fundamentado em um pacto. Estabelece-se assim uma moral natural, através de um acordo que vai além das determinações do próprio Estado constituído. Portanto, é uma lei não escrita, encontramos tal modelo no diálogo entre Antígona e Polínicos de Sófocles. Este fato dá início à luta de Antígona por dignidade e direitos, na Tragédia de Sófocles, terceira peça na seqüência da Trilogia Tebana. Ao estabelecer a sua luta pelo sepultamento do irmão, para quem tinha sido negada sepultura por parte do Rei Creonte, Antígona inicia aquilo que seria uma verdadeira batalha. A decisão do Rei deve-se ao fato, de Polínicos, ter atacado Tébas com um exército estrangeiro, tornando-se assim um inimigo da pátria. Já no mito de Sísifo, vamos encontrar aquele que foi condenado pelos deuses ao sacrifício de empurrar uma pedra até o alto da montanha todos os dias de sua vida. Chegando-se ao ponto mais alto da montanha a pedra retorna para a base, obrigando-o assim a levá-la de volta e sucessivamente até a sua eternidade. Esta vida sacrificada parece marcar a condição humana frente aos deuses e ao poder do Estado na tradição grega. Partindo destas duas histórias pretendemos aqui, com este trabalho, pensar “a condição humana” avaliada por Hannah Arendt, tendo a ação como uma constante da condição do homem frente ao mundo e frente aos outros homens. Assim, humanizam-se e lutam diariamente para que através da ação, privilégio da política, se possa fazer da condição humana no mundo, um mundo de lutas constantes para a possibilidade de direitos da condição essencialmente humana.

Atila Amaral Brilhante
atilabrilhante@bol.com.br

A Mecânica Eleitoral no Pensamento Político de John Stuart Mill

Este artigo tenciona mostrar que a defesa do voto plural e a adoção do sistema eleitoral de Hare propostos por John Stuart Mill como remédios para as mazelas do sistema eleitoral não são compatíveis com as linhas gerais da concepção de democracia proposta pelo próprio Mill. Ele não percebeu que, ao diferenciar o voto dos cidadãos segundo o padrão educacional deles, o voto plural desestimula a participação da maioria do eleitorado na vida pública. Além disso, Mill não conseguiu ver que o sistema eleitoral proposto por Hare era tão complexo que dificilmente poderia ser fiscalizado pela opinião pública caso tivesse sido implementado.

Avelino Neto
ave.neto@hotmail.com

De Kant a Foucault: Aufklärung, crítica e subjetivação

Na última fase de seu pensamento, Michel Foucault pensa a constituição do sujeito moderno a partir de dois vértices: o conjunto de normas, regras e interdições presentes no corpo social e a atitude reflexiva que o próprio sujeito assume diante de tal aparelho normatizador. Esta perspectiva é por ele apresentada a partir de sua leitura do conceito de Aufklärung, desenvolvido por Kant no opúsculo Resposta à pergunta: ‘O que é o Esclarecimento?’. Ao abordar a referida problemática no texto O que é a Crítica? [Crítica e Aufklärung], Foucault analisa a localização da pergunta do professor de Königsberg no contexto do projeto filosófico deste último, mostrando que aí ela emerge como uma inovação, posto que, apesar de haver uma tradicional vinculação de sua filosofia ao problema entre o sujeito e as condições do conhecimento dos objetos fenomênicos – algo que se fixa preponderantemente no âmbito externo e formal –, Kant ultrapassa esta relação ao interrogar-se sobre o modo no qual o esclarecimento – o uso público da razão, isto é, a autonomia – se

efetivará na realidade presente. Doravante, trata-se de uma relação do sujeito não mais com o mundo externo, mas consigo mesmo, fazendo com que a conexão indivíduo-mundo seja vislumbrada a partir da história enquanto situação contingencial. Para Foucault, a contribuição kantiana nos faz pensar na concretização da autonomia ligada às vicissitudes do tempo presente, em face de todas as investidas que nele ocorrem contra a liberdade na condução da própria vida, e, portanto, diante das tentativas heterônomas de tomar as rédeas da existência do sujeito. Esta postura reflexiva e resistente toma o nome de atitude crítica. A arte da indocilidade refletida e da inservidão voluntária, características eminentemente críticas, deverão fazer parte da existência daquele que assume o governo de si e empreende um processo autônomo da produção da própria subjetividade. Foucault, portanto, reconfigura o esclarecimento kantiano nos moldes de uma atitude que, na verdade, torna-se uma virtude viabilizadora da instauração de um novo ethos para a modernidade. Nele, as subjetividades fabricar-se-ão de modo autônomo e belo, encontrando na inventividade criativa uma via capaz de instaurar novos espaços relacionais – as heterotopias – nos quais o sujeito ético se edificará através de práticas de liberdade que, no fim das contas, embora assumam o viés de micropolíticas de resistência, tornam-se, positivamente, ensaios de um cuidado de si no hoje.

Bárbara Assis Vianna da Silva
barbaravs1@yahoo.com.br

Sobre as observações de Schulze em seu Aenesidemus a respeito da Fundamental-Lehre de Reinhold

Fichte, em carta a H. Stephani, fala da reviravolta que uma específica obra lhe acarretou: “Você leu o Aenesidemus? Ele me confundiu por um bom tempo, derrubou para mim Reinhold, tornou-me Kant suspeito, e agora revirou todo o meu sistema desde seu fundamento. E viver sob o céu aberto não dá!”. A obra Aenesidemus (1792) de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), teve um grande impacto entre aqueles que ainda buscavam a compreensão da obra Crítica da razão pura (1781/1787) de Immanuel Kant (1724-1801), ou tentavam aprimorá-la. Boa parte deste impacto deve-se ao seu declarado ceticismo perante alguns resultados das formulações da filosofia crítica. Assim, nos primórdios daquele que será pela posteridade denominado Idealismo Alemão, o Aenesidemus é uma das principais obras que denunciará as falácias e contradições em que, segundo Schulze, a filosofia crítica estava envolvida, e que a metafísica havia caído novamente no dogmatismo. O fato é que Fichte é considerado o grande inaugurador do idealismo alemão e já por isso considera-se necessário compreender bem o que de fato foi lido por ele, abalando sua segurança filosófica inicial. O Aenesidemus irá principalmente levantar críticas em direção à Filosofia Elementar de Reinhold e apontar para o seu erro que, segundo Schulze, consiste em afirmar que à filosofia kantiana faltava um primeiro princípio. Hartmann (1983) afirma que as várias e proeminentes formas de sistematização da filosofia pós-kantiana, a despeito da divergência entre elas nos sistemas de Fichte, Schelling e Hegel, devem-se à tentativa de buscar um lugar seguro para a metafísica, já que Kant não continua sua tarefa de estabelecer o verdadeiro organon que propôs, ficando apenas na propedêutica. E, uma vez que o ceticismo acabado invalida qualquer possibilidade de metafísica, entende-se a “corrida” dos pós-kantianos, cada um à sua maneira, tentando estabelecer as bases da possibilidade da ciência metafísica. Ainda para Hartmann: “reside na descoberta do erro de Reinhold a importância de Schulze para a elaboração e desenvolvimento posteriores do idealismo kantiano. Não se podia de modo algum ficar parado na Filosofia Elementar.” Daí deriva também o importante papel, que irá desempenhar tal metacrítica à filosofia crítica no bojo da Wissenschaftslehre de Fichte, pois esta pode ser analisada como uma resposta ao céptico e uma nova tentativa de dar à filosofia o status de Ciência. O alcance e impacto da posição céptica de Schulze ressoam primeiramente em Fichte e, mais à frente, em Hegel e Schopenhauer. Fichte escreve no ano de 1793 e publica em 1794 no Jenaer Allgemeine Literaturzeitung, uma resenha sobre o Aenesidemus. Nesta, ele se servirá da crítica também para expor seus próprios princípios.

Bárbara Gonçalves de Araújo Braga
braga.barbara@yahoo.com.br

Autoridade e Secularização em Hannah Arendt

A comunicação pretende apresentar e discutir a reflexão de Hannah Arendt sobre as transformações sofridas pelo conceito de autoridade no contexto da era moderna, ou seja, a partir da profunda mutação na qual passamos de uma cultura religiosa, alicerçada na tradição e na autoridade teológica, para uma época marcada pela secularização e pela emancipação político-espiritual. A modernidade secular efetuou uma cisão entre a Igreja e o poder temporal do Estado, suprimindo do âmbito político toda sanção religiosa e eliminando qualquer respaldo da autoridade teológica que outrora conferia legitimidade e estabilidade para a esfera pública. A secularização, ao retirar da modernidade a religião como chave hermenêutica, abalando as explicações que até então se sustentavam no transcendente, colocou a séria questão sobre a fonte da autoridade que sustenta nossas leis, nossos costumes e critérios de julgamento. É, pois, quando a religião se divorcia da política e não lhe confere mais sanções que faz sentido procurar novas respostas para o fundamento do político na própria esfera política e não no teológico. Noutros termos, é apenas

no mundo secular, no qual a sustentação da autoridade das leis no medo dos castigos de uma vida além-morte ganha contornos de absurdo, que podemos nos perguntar sobre o que poderia desempenhar politicamente este papel de conservação e estabilização da esfera pública. Trata-se, portanto, de analisar como e com quais consequências a era moderna operou uma efetiva cisão entre Igreja e Estado, evidenciando a necessidade de uma redefinição da concepção de autoridade, deixando de sustentá-la na transcendência e buscando seu fundamento na própria imanência.

Barbara Maria Lucchesi Ramacciotti
lucrma@uol.com.br

Deleuze: Espinosa e a Filosofia Prática

Deleuze afirma que Espinosa abre para a filosofia uma nova via quando coloca a questão “o que pode um corpo” e concebe a Ética como o núcleo de uma filosofia prática ou de uma ciência dos afetos e do comportamento. Qual o estatuto e a relação entre as filosofias práticas espinosana e deleuziana? Partimos da seguinte hipótese: nos textos Espinosa e o Problema da Expressão e Espinosa e a Filosofia Prática - Deleuze esboça os conceitos centrais de sua concepção de filosofia prática, desdobrada em textos posteriores, como em: O que é filosofia? Mil Platôs. Pretendemos, neste trabalho, examinar a relação entre os seguintes conceitos: 1. substância única e imanente e plano de imanência; 2. concepção espinosana de corpo e o corpo sem órgãos; 3. concepção espinosana de ética e a concepção deleuziana de filosofia prática.

Barbara Romeika Rodrigues Marques

A crise político-filosófica no mundo moderno e as implicações na esfera educacional a partir de Hannah Arendt

O objetivo desta comunicação é expor as condições do esfacelamento da política no mundo moderno a partir da arguição filosófica de Hannah Arendt: desde as circunstâncias que promovem a ausência da atitude reflexiva e o desaparecimento da ação na esfera pública até os reflexos observados no âmbito pré-político da esfera educacional. Porque a filosofia de Hannah Arendt situa-se principalmente na tentativa de refletir sobre o que fazemos quando estamos ativos no mundo – as condições da vida ativa – sua investida no tempo presente anuncia um esforço compreensivo caro ao pensamento crítico que nos é necessário, também, enquanto cientes dos desarranjos que acometem o mundo que recebemos de herança – e pelo qual somos responsáveis. Assim, a uma época ratifica valores insustentáveis e efêmeros e que compactua com individualismos apresentados pela moderna supremacia das relações mercadológicas, a busca pelo sentido de estar no mundo alcança a pergunta pelo sentido da educação nesses “tempos sombrios”. Se a partir do legado arendtiano podemos vislumbrar a convicção fundamental de que pertencemos ao mundo e que dele devemos de ser parte e tomar parte nas relações comuns caras à esfera pública, mediante o pressuposto de iniciar algo de novo (natalidade), a pergunta pela educação pontua-se a partir de um desafio: afinal, quais os elementos necessários para que a educação possa validar e conservar o lado público do mundo?

Beatriz Sorrentino Marques
bia.nephlim@gmail.com

A relação entre o problema do agente na teoria da ação e a investigação sobre o raciocínio prático

Propomos a investigação de um problema conhecido pelos teóricos da ação: a relação entre o agente e seus estados mentais, comumente tratados pela teoria causal com sendo a causa das ações. Esta relação

se apresenta de forma enigmática para a teoria, pois, de modo geral, esta não faz menção ao agente; apenas aos seus estados internos como se eles fossem responsáveis por causar as ações. Ao mesmo tempo, estes estados são tratados de forma aparentemente independente do agente, podendo isso sugerir que ele não “começa” de fato suas próprias ações, pelo menos não da forma que o senso comum intuitivamente concebe o agir humano. Artigos recentes (Mele 2003, Schroeter 2004, Owens 2008) apontam que a investigação do problema leva ao questionamento sobre como acontece o raciocínio prático e sobre o papel do mesmo na etiologia das ações. Assim, a investigação se estende para a discussão da importância desse raciocínio e da compreensão das ações nas quais ele não aparece de modo relevante (ações automáticas, de rotina, etc). Destarte, a presente pesquisa propõe uma investigação do problema do desaparecimento do agente visando discutir se a concepção que o senso comum tem de agentes pode fazer parte da explicação de ações, segundo a teoria causal, e tenta relacionar aquele que age com sua ação com o auxílio da investigação sobre o raciocínio prático. Igualmente, propomos investigar como este raciocínio é compreendido pela teoria da ação e a sua relação com a intenção do agente, visto que a última tem um estatuto privilegiado na ação concedido por teóricos do tema em questão. Novas pesquisas experimentais vêm contribuir para a discussão (Libet 1985, Soon 2008, Bode 2011) e ajudam a analisar o papel destes estados mentais na etiologia do agir. Por conseguinte, contribuem para desvendarmos como acontece a participação do agente na ação e mostram que esta questão é mais complexa do que aparenta à primeira vista, sendo assim fundamental uma investigação detalhada sobre o assunto.

Benedito Eliseu Leite Cintra
elcintra@terra.com.br

Deus Ama

A comunicação pretende mostrar e nada demonstrar, a não ser por dialética de opiniões. Diga-se que “Deus ama” é assintótico por “jogos de linguagem”. Todo pensamento, oral ou textual, ao modo analítico ou simbólico, segue regras internas de entretenimento. Visar a Deus como “última casa” sempre esteve à mercê de “dados”. “Bem além do Ser” ou “pensamento, do pensamento pensamento” surgiram com cartas marcadas. Tomás de Aquino, em seu cruzado jogo platônico-aristotélico, foi esperto sagaz na questão *utrum Deus sit, “se ou não, Deus é”*. O constante “se ou não” parece suspeita alerta para início do jogo. Descartes – este jogador –, com dúvida “metódica e universal”, previne-se de trapaça maligna no jogo. O jogo de xadrez, por suas peças regradas em todos os movimentos, não abriga logro e ocorre ser maçante. Na arte filosófica, partindo da “vivência”, as palavras provêm de irregular “imaginação criadora”. Levinas foi, e ainda está sendo, mestre de sinfonia inacabada. Aliás, toda composição musical é inacabada: cada intérprete lhe imprime novos conjuntos de frequências de todo tipo. Se não fosse assim, as salas de concerto ficariam sempre vazias e os congressos de Filosofia audição de mesmos discos. Os dicionários de Filosofia atestam seus infundáveis “jogos de linguagem”. Não é difícil deparar-se com certo habitado “lingueiro” filosófico. Isso é perigoso entre as torcidas de futebol. Em Filosofia “x” e “anti-x” às vezes parecem “arrasta-pé”. Não há ser humano que não seja jogador. Afinal estou aqui querendo, em refeito “jogo de linguagem”, ainda apostar: “Deus não existe, Deus ama”!

Benito Maeso
benito.ly@gmail.com

O inquietante sublime em Kafka

A categoria do sublime na filosofia é tradicionalmente definida por atributos como grandiosidade, fascinação e majestade - ao ponto de, em muitos momentos, o objeto do sublime ser praticamente indescritível. À primeira vista, tais atributos passam longe da obra de Franz Kafka, um escritor associado a ambientes claustrofóbicos e a uma atmosfera opressiva, que nos provoca inquietação e uma sensação de incom-

pletude como resultado de sua leitura. Todavia, é possível arguir uma aproximação entre tal inquietação presente em Kafka com os atributos que definem algo como sublime, mas por uma via negativa, inversa, na qual a ocultação dos “modos negativos das qualidades do sentir” funciona como indicativo da sua existência - e simultaneamente da impossibilidade de sua representação. Desta forma, surge a possibilidade de que o sublime em Kafka não esteja naquilo que se mostra, e sim no que se oculta, no irrepresentável e no não-representado. Este estudo busca averiguar tal possibilidade por meio da análise de obras selecionadas do escritor checo, como *A Metamorfose*, *O Foguista* e *Um Artista da Fome*, utilizando-se do suporte teórico de autores como Kant, Freud, Adorno, Deleuze, Lyotard e Benjamin.

Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
tuxo@ufscar.br

A mecânica no *Tractatus* e a “linguagem da física” nas Observações Filosóficas

Num primeiro momento, irei retomar as análises de D. Hyder em *The mechanics of meaning*, levantando algumas objeções à sua interpretação do estatuto da mecânica no *Tractatus*, e esboçando uma interpretação alternativa. Em seguida, procurarei mostrar como a interpretação que proponho pode lançar luz sobre o conceito de “linguagem da física” nas *Observações filosóficas*, na medida em que permite reconhecer um ponto de continuidade entre as duas obras nesse aspecto.

Bernardete Oliveira Marantes
bernardetemarantes@hotmail.com

Primeiras aproximações ao tema: a hecceidade deleuze-guattariana e a Albertine proustiana

Encetamos nessa sugestão de comunicação os primeiros passos em direção a uma pesquisa (proposta para pós-doutorado) que envolve um termo deleuze-guattariano, hecceidade, e a personagem-heroína do grande romance de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido* (*À la recherche du temps perdu*, 1913-1927), *Albertine*. Sem dar voz de filósofo ao grande escritor Proust, mas admitindo que, em sua obra maior, há muita riqueza a ser explorada pela filosofia, nossa pesquisa pretende examinar o conceito de hecceidade, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, tal como o conceito está exemplificado no *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia* (*Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie*, 1980): “o que é uma moça, o que é um grupo de moças? Ao menos Proust o mostrou de uma vez por todas: como sua individuação, coletiva ou singular, não procede por subjetividade, mas por hecceidade, pura hecceidade”. O conceito de hecceidade encontrou no pequeno bando (*la petite bande*) de moças na litorânea Balbec sua tradução, e avançando nessa direção, ao extrairmos do bando a personagem *Albertine*, e avivados por ela, encetamos nossa investigação da complexa individuação impessoal de Deleuze e Guattari, que se revela como uma cartografia feita de forças – longitude –, e de intensidades – latitude –; é de tal composição de forças que avistamos o oportuno quiasma filosófico. Em sua totalidade, nossa intenção é investigar e minudenciar o processo de fabricação do conceito de hecceidade a luz da citada figura literária – a “bacante da bicicleta” *Albertine* –, que a nosso ver, compreende a complexidade do ser unívoco deleuziano, isto porque, *Albertine* é um ser de fuga (*l’être de fuite*), que porta em Balbec um acessório que a individua, a bicicleta, e este veículo-signo carrega a intensidade de sua condutora, e traça o desenho rizomático de suas paixões e querereres. O percurso de individuação de *Albertine*, a personagem-signo do bando – o ser de fuga movente e inapreensível para o narrador-herói proustiano –, envolve toda a polêmica inerente a noção de individuação sem sujeito, e é na (des)construção dessa figura estética, ou dessa “potência de afectos e perceptos”, que, inevitavelmente, nosso exame, no final de seu percurso investigativo, tenciona atingir a possibilidade de se pensar, ou não, uma ontologia deleuziana.

Bernardo Barros Coelho de Oliveira
bernardobcdeoliveira@yahoo.com.br

O tempo da compreensão narrativa: A poética interpretada por Ricoeur

Apresentação de alguns traços principais da interpretação de Paul Ricoeur, em Tempo e narrativa, da Poética de Aristóteles. O aspecto construtivo da mimese, articulado à composição do mito, e a posição do par mimese-mito como elemento de mediação entre o saber prático do espectador e o efeito ou a finalidade da tragédia bem realizada, a catarse, são ressaltados tendo em vista a formulação de uma hermenêutica do acontecimento narrativo como um todo. Pretende-se mostrar como a leitura de Ricoeur prepara a elaboração de uma hermenêutica da narratividade, baseada na ênfase no caráter temporal da mediação entre o saber prático e o efeito estético através da composição poética.

Bernardo Boelsums Barreto Sansevero
bboelsums@yahoo.com.br

Heidegger contra Descartes: um estudo em dois tempos

Toda a análise que Heidegger faz no terceiro capítulo (primeira seção) de Ser e tempo sobre a interpretação cartesiana do mundo como res extensa visa a elucidar uma determinada concepção de sujeito que guia esta interpretação. O ponto de partida cartesiano é uma distinção entre a res cogitans e a res extensa, entre homem e mundo, estabelecida por um primado da atitude teórica frente à vida cotidiana com os entes, diz Heidegger. No estabelecimento desta distinção Descartes salta por cima daquilo que a ontologia heideggeriana pretende frisar, o caráter de já-ser-em-um-mundo antes de qualquer postura cognitiva. Este é o primeiro ponto da crítica e sobre o qual se detém a primeira etapa do trabalho. Como o próprio autor de Ser e tempo afirma, esta primeira etapa só será justificada em seus pormenores quando com a elucidação na noção de temporalidade que pertence a este já-ser-em-um-mundo do Dasein como ser-no-mundo. A segunda etapa do trabalho é constituída pela análise do teor temporal da crítica de Heidegger à Descartes, que pode ser trabalhado através da distinção das noções de permanência constante [ständigen Verbleib], cara à ontologia tradicional (cartesiana), e consistência do si-mesmo [Selbst-ständigkeit], cara à ontologia fundamental (heideggeriana).

Bernardo Brandão
geraldasantos@yahoo.com.br

Contemplação e virtude em Plotino

Um aspecto central do projeto filosófico de Plotino é sua proposta de ascensão da alma, através da qual o filósofo é capaz não apenas de discorrer sobre os princípios da realidade (o Intellecto e o Um), mas também contemplá-los. No entanto, para que a ascensão seja possível, é necessário tanto o cultivo do discurso filosófico quanto o progresso na virtude, no qual é central a noção de purificação. Apenas a alma purificada de sua ligação com a matéria é capaz de tomar consciência das realidades supra-sensíveis que fundamentam o mundo corpóreo. Dessa forma, a virtude adquire um papel central para as aspirações máximas da filosofia, tal como concebida por Plotino. Por outro lado, as virtudes mais elevadas pressupõem a prática contemplativa e, assim, não podem existir sem ela. No presente trabalho, analisarei as relações entre contemplação e virtude nas Enéadas, investigando as razões pelas quais, nesses, textos, essas duas noções se acham intimamente ligadas.

Bernardo Carvalho Oliveira
 bernardo.oliveira@gmail.com

A noção de Cultura em Nietzsche: “Espírito Alemão” e Antigermanismo

Tomados pela força pregnante dos ideais clássicos, Nietzsche e Wagner comungavam a ideia de uma renovação da Cultura alemã, que se daria sob os critérios de engenho e de pregnância estilística de uma “arte total” (Gesamtkunstwerk). Há que se considerar, porém, que o aparente esteticismo manifestado neste momento, em verdade, refere-se à constituição da dimensão da Cultura como “unidade de estilo”, que encontraria na arte o seu parâmetro mais adequado e pregnante. Entretanto, este ambiente promissor já manifestava o caráter nacionalista que, mais tarde, Nietzsche assumiria como elemento crítico de sua relação com Wagner. Podemos ir adiante, situando o período wagneriano em perspectiva com seu pensamento maduro, e chegaremos então a um estranho paradoxo, de tal modo que não soaria absurda a interpretação segundo a qual Nietzsche nunca teria sido wagneriano de fato, mas apenas um entusiasta parcial, preocupado mais em nutrir seu pensamento com a força criativa de Wagner do que em aderir a seu projeto cultural e político. Entre a experiência da guerra e a ruptura com o “romantismo” de Wagner, ocorre que Nietzsche desvincula radicalmente o problema da Cultura das questões nacionais. Cessa de desenvolver sua crítica em termos emprestados aos dilemas da Alemanha do século XIX e passa a concebê-la a partir da percepção de que o aprimoramento da Cultura não se atrela ao fortalecimento da nação. Ao contrário, uma concepção de Cultura enquanto “unidade de estilo” passa a se afigurar, para Nietzsche, a partir de uma tipologia da Cultura, prefigurada por casos individuais como Goethe, Wagner e Schopenhauer, além de uma pedagogia voltada para o cultivo do “caso único” e de seu potencial transformador no seio da comunidade. No entanto, não se pode deixar de citar a contribuição decisiva do pensamento de Jacob Burckhardt para esta guinada. Pois nada calou mais fundo na concepção de Cultura de Nietzsche do que as três conferências ministradas por Burckhardt em 1870, reunidas sob o título “Indivíduo e Coletividade (Grandeza Histórica)”. Para o jovem Nietzsche tratava-se de uma oportunidade única, que marcou seu pensamento para sempre, pelo menos a partir de três elementos: em sua concepção de Cultura, a importância do artista, da arte e da ação individual; na sua concepção de História, o papel pregnante a ser desempenhado por essa disciplina na constituição de um horizonte cultural; e, finalmente, em sua concepção de Política, a incompatibilidade entre a política institucional moderna e o desenvolvimento da Cultura. Munido desses três elementos, Nietzsche reconfigurará radicalmente seu pensamento, o que irá ocasionar a reconfiguração radical de sua concepção de Cultura e o afastamento definitivo de Wagner.

Bernardo Gonçalves Alonso
 vomitols@gmail.com

Epistemologia das Redes, Privacidade e Agentes Artificiais

O núcleo de uma violação de privacidade é que o violador vem a conhecer proposições sobre você que você prefere manter em segredo. A fim de fazer progressos no debate sobre a privacidade, vale a pena também investigar o que a epistemologia tem para oferecer a esse respeito. Com o avanço tecnológico e práticas como web crawling e data-mining, que habilitam robôs e demais agentes artificiais na extração de padrões escondidos em quantidades gigantescas de dados que são transformados em informações, três perguntas são colocadas: Esses agentes podem ter acesso a nossa informação pessoal e até que ponto? Importa que não seja um humano que está lendo o meu email, p.ex.? Devemos nos preocupar quando informações que não confiaríamos a humanos, pois dizem respeito a aspectos da vida privada, são coletadas, armazenadas e analisadas por um mero “programa”? Argumentamos que sim e devemos nos preocupar, pois são as capacidades técnicas dos agentes que devem ser levadas em conta. Um dos pontos principais que estamos preocupados em mostrar é que é a habilidade do agente artificial em passar a informação para o seu proprietário é que é crucial. Sob este aspecto agentes artificiais além de serem con-

siderados como meros repositórios de informações, também devem ser considerados como veículos de informações relevantes, uma abordagem tentadora se considerarmos que a maior parte das informações mantidas pelas grandes corporações encontra-se na forma de arquivos eletrônicos. Por “informação relevante” consideramos aquela cujo conteúdo pode contribuir para a formulação de escolhas e propósitos, o desenvolvimento de processos de decisão e, eventualmente, que busca o sucesso de determinados objetivos. Grandes corporações (p.ex. Google) defendem-se dizendo que não há problema real de violação de privacidade baseadas no fato de que humanos não estão lendo os emails dos usuários. Mas o fato de a única entidade a acessar nossas informações pessoais ser um agente artificial é irrelevante para indicar que ocorreu uma violação de privacidade. Transmitir uma informação que seja relevante nesses casos não depende da noção de passar a informação pela rede de uma suposta hierarquia gerencial e, portanto, torná-la conhecida por agentes naturais para que seja manipulada. Ao invés disso depende das funções concedidas aos agentes, funções eminentemente de agentes artificiais programados. Dito de outro modo, se informações estiverem disponíveis nos bancos de dados de uma corporação após o trabalho de captura e elaboração de dados, mesmo que nenhum funcionário venha a tomar conhecimento daquele pedaço de informação, a corporação e seus agentes são detentores (e violadores) de informações relevantes para os mais variados propósitos, detentores de conteúdos semânticos comprimidos e encapsulados em pacotes de bancos de dados de um sistema.

Bernardo Veiga de Oliveira Alves
bvoa@hotmail.com

A felicidade natural em Tomás de Aquino

A visão de Tomás de Aquino parece importante não apenas pela síntese da graça com a filosofia aristotélica, mas, também, pela consolidação da lei natural, para o fortalecimento da abertura à graça. Assim, mesmo existindo, segundo Tomás, a universalidade da graça como abertura a todo homem à salvação na bem-aventurança, parece importante em uma sociedade que não aceita, em princípio, as proposições da fé, enraizar mais o discurso naturalizado no seu pensamento, sobretudo como um diálogo com a modernidade. Para ser melhor compreendida a posição religiosa de Tomás, em contraste com uma sociedade sem os seus pressupostos religiosos, parece relevante buscar e fortalecer o que há de comum na razão para desenvolver o diálogo. Pois, quando frequentemente se questiona a lei natural, e emerge um contratualismo utilitarista liberal, colocando as vontades das partes como princípios absolutos, há o enfraquecimento de uma essência interna à lei. Se só há a troca de vontades e nada além, a lei natural passa a não ter sentido. Porém, por uma questão de abertura ao diálogo, por estabelecer princípios sólidos para o próprio desenvolvimento da graça, parece conveniente se centrar na lei natural. Assim, neste trabalho, estuda-se o fortalecimento conferido por Tomás à natureza humana para atingir a felicidade natural. Há a consolidação da natureza em função de certa autonomia concedida pelo próprio Deus para manifestar o seu poder na natureza, como uma ação em conjunto, uma vez que o poder divino seria mais evidenciado sem a constante intervenção, além da existência e, por consequência, da estrutura natural dos seres. Não se trata de uma proposta cética que negue a realidade da graça, mas de uma investigação que aprofunde a contribuição de Tomás para uma visão da natureza humana, base para uma possível visão religiosa. Com isso, busca-se distinguir a graça da fundamentação filosófica dentro do pensamento de Tomás, o que estabelece a base para um diálogo de fundamentação natural, como possível alicerce dos princípios naturais e, mesmo, religiosos. Desta forma, analisa-se, principalmente o primeiro livro do seu *Sententia libri Ethicorum*, e as *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 1 e 5, e prepara-se uma tradução desses livros em parceria com o professor doutor Paulo Faitanin (UFF). Os comentários à *Ética a Nicômaco* são importantes, porque mostram um Tomás preocupado em esclarecer a fundamentação das virtudes morais, da natureza e objeto desta ciência, o que é o bem para o homem, que deve ser autossuficiente. Discute o modo da sua aquisição, se por hábito, acaso ou por mandado divino, e as relações dos bens com a felicidade. Nas questões disputadas, Tomás trata com mais profundidade do que na *Suma* a fundamentação das virtudes,

o modo de aquisição, a relação com o intelecto, em constante diálogo com Agostinho e Aristóteles. Para manter a discussão com a contemporaneidade, utiliza-se certa base teórica de Finis na sua tentativa de fundamentação da razão natural a partir de Tomás de Aquino, porém centra-se mais na discussão voltada à ética do que ao direito.

Bianca Kelly de Souza
prbianca@yahoo.com.br

Objetivação e Subjetivação na Genealogia do Indivíduo Moderno de Michel Foucault

O presente trabalho tem como objetivo promover uma análise a respeito dos termos: modos ou processos de objetivação e modos ou processos de subjetivação, que emergem concomitantemente ao projeto de Michel Foucault de fazer aparecer às formas de constituição do indivíduo moderno. Segundo o filósofo, os modos de objetivação e de subjetivação apesar de se desenvolverem de formas diversas, fazem parte de um único processo, o de constituição do indivíduo. Então, a subjetivação e a objetivação não são independentes entre si, seu desenvolvimento é mútuo e recíproco. Tratam-se de processos que se justapõem, desse modo, a questão acerca das condições às quais um dado sujeito é submetido a fim de poder tornar-se sujeito legítimo de tal ou qual conhecimento (subjetivação) se articula à questão de determinar sob quais condições o sujeito emerge como objeto de uma determinada relação de conhecimento e poder (objetivação). Assim, a partir da sobreposição entre objetivação e subjetivação, Foucault pretende explicitar, em sua completude, a identidade do indivíduo moderno, ou seja, objeto de um saber qualquer, objeto dócil e útil e também sujeito.

Bianca Scandelari
bidelari@mxbr.com.br

Processo associativo e função da palavra

O período que antecede a formalização da psicanálise apresenta o termo psíquico empregado tanto do ponto de vista da evolução da histeria como de via a ser manipulada em seu tratamento anímico através da palavra. Desde a época de Charcot (por volta de 1882), haveria a mudança da abordagem da histeria como uma doença de cunho funcional, sobretudo através do viés fisiológico e dinâmico do cérebro. Para tanto, haveria alguns pontos nos textos de Freud que estabeleceram esta natureza como em 1891, com a delimitação do funcionamento da linguagem em termos neuronais. Essa conclusão teria sido alcançada com o auxílio de argumentos que estabeleceram uma única base em que ocorrem os processos de associação, como material. Desta forma, a troca de palavras na parafasia poderia ser explicada por uma perturbação na dinâmica de excitações neuronais em seu viés associativo. As palavras portariam esta dinâmica de funcionamento já que os processos de associação seriam formas de definir a dinâmica cerebral em que tomaria lugar ainda, a dinâmica de fala, memória e pensamento. Outro argumento datado em 1888, no verbete Brain, estabelece que o processo neuronal possa ser identificado como inconsciente e como responsável pela organização funcional do que se caracterizaria como seu resultado na consciência, o psíquico, caso esse processo ultrapasse o limiar ou barreira do inconsciente. Embora o processo psíquico e fisiológico esteja aparentemente bem delineado como um só nestes termos, donde qualquer perturbação possa portar uma explicação de base material, desde 1888 (Histeria) o único tratamento direto da histeria se constituiu pela via da palavra com uma função específica. Lembrando que em textos de 1889 e 1890, a cura dependeria mais das características da pessoa em tratamento do que da natureza de sua doença, obrigando o médico a utilizar sua influência pessoal como instrumento. Assim, até 1895 em Estudos sobre a histeria, a cura ou o escoamento da quantidade de excitação, ou afeto da representação patológica só se daria através de uma função específica da palavra atrelada à sua enunciação, ao seu modo de uso e

não ao sua grafia ou significado em si. Neste sentido o processo associativo pode começar a ser pensado em outros termos de funcionamento e alcance além de sua dinâmica cerebral mesmo que esta represente sua base. A diferença que pode ser estabelecida está não somente no processo associativo em si, mecânico, mas na consideração de uma função independente que condiciona o estado material. Ou seja, que o psíquico permaneça no campo consciente e que sua base seja material ainda nesta época, não representaria inconveniente para que as peculiaridades anímicas dos pacientes dominassem o contexto da doença, resignando a teoria sobre a histeria a um aspecto aparentemente de teor moral e possibilitando o estabelecimento de lacunas, donde podemos prever um modo de funcionamento psíquico cujas leis, próprias, exigiriam outros termos.

Bianca Tossato Andrade
bianca.tosand@gmail.com

Objetos distintos, atributos comuns: alguns problemas

Este trabalho tem como tema a comunidade de atributos em objetos particulares, sujeitos à temporalidade, numericamente diferentes e espacialmente descontínuos. Como explicar que eles apresentem similitudes? E com que direito dizemos que as características similares que possuem são a mesma característica? Que são da mesma cor ou têm o mesmo formato, ou ainda, que são da mesma espécie? As noções de propriedade e tipo ou gênero são freqüentemente empregadas para designar características de objetos. Mas há grande divergência entre os filósofos sobre a natureza de coisas como propriedades e gêneros—e, portanto, sobre uma resposta satisfatória àquelas perguntas. Questões que envolvem discussões sobre comunidade de atributos estão suscetíveis à disputa entre perspectivas realistas e não-realistas. De um lado, estão as teorias que postulam universais como o que explica por que uma determinada característica é considerada comum a diversos objetos particulares. De outro, estão as teorias nominalistas, mais econômicas, que rejeitam os universais como elemento explanatório. Se particulares espaço-temporais, que integram a cadeia causal dos fenômenos, podem desempenhar um papel explanatório numa teoria, não há por quê postular outras entidades. Em todo caso, a filosofia tem de se justificar diante de fatos pré-filosóficos: o fato, por exemplo, de que dois objetos distintos apresentam a mesma cor. Tomando essa reflexão como ponto de partida, pretendo delinear algumas das principais questões que concernem ao tema e confrontar possíveis respostas a elas.

Bortolo Valle
bortolo.valle@pucpr.br

Continuidade ou Descontinuidade em Da Certeza de Ludwig Wittgenstein

A obra Da Certeza é o tema deste trabalho. A reflexão aqui desenvolvida pode ser inserida no contexto das pesquisas que tomam como objeto o lugar ocupado por esta obra no conjunto do pensamento de Ludwig Wittgenstein. Ela retoma aspectos da questão que investiga o como se deve ler o Da certeza no tempo em que discute as transformações ocorridas na concepção de filosofia, à luz das quais, se podem observar as transformações no modo de pensar do filósofo vienense. O Da Certeza reúne 676 apontamentos, escritos, por Wittgenstein, no último ano e meio de sua vida. Não parece existir, no texto, uma intenção ordenadora como aquela evidente no Tractatus ou, menos explícita, nas Investigações. De aparência caótica e fragmentada, o texto termina por constituir uma das críticas mais coerente e devastadora de certas pretensões presentes conjunto da tradição filosófica do Ocidente. O comentário aos dois ensaios de Moore: Uma defesa do senso comum e Prova de um mundo exterior constituem o ponto de partida. Deles Wittgenstein faz derivar argumentos substantivos que percorre, com o ceticismo como pano de fundo, de um lado a outro, os domínios da Epistemologia, passando por aqueles da Filosofia da Linguagem e da Metafísica. Que lugar ocupa o Da Certeza, no opus wittgensteiniano? Em suas formulações, constituiria caso singular des-

tacado, com tema independente, ou deve ser tomado numa linha de continuidade a partir do *Tractatus*? A interpretação Conant-Diamond faz sua opção e é tomada, como base para esta discussão. Os autores defendem que o *Tractatus* constitui uma chave de acesso a toda contribuição wittgensteiniana posterior, o que situaria, também, o *Da Certeza* numa linha de continuidade a partir de situações já presentes na primeira obra do filósofo. Assim, certas conclusões do *Tractatus* se estenderiam para *Investigações Filosóficas* espalhando-se em *Da Certeza*. O objetivo desta nossa reflexão é, portanto, fazer uma referência a constituição de tal continuidade à luz de leitura das obras de Wittgenstein do qual Cora Diamond e James Conant se tornaram referência nos últimos anos.

Braian Sanches Matilde

Nietzsche e a transvaloração dos valores modernos

O escopo desse trabalho é apresentar O caso Wagner como o primeiro momento estratégico da transvaloração de todos os valores. Na filosofia nietzschiana de 1888, essa tarefa transvaloradora se deve, ao menos em parte, aos valores decadentes presentes há mais de dois milênios na civilização ocidental. Para que esse intento filosófico se concretize, o primeiro passo é a crítica e superação desses valores tais como se apresentam na modernidade europeia. Através de seus ataques a Wagner, em O caso Wagner Nietzsche diagnostica e ataca os valores modernos em decadência ao mesmo tempo que aponta para sua superação. Essa crítica será fundamentada a partir de uma concepção de organização fisiológica, a partir da qual o filósofo embasará sua noção de decadência e de saúde, base para se transvalorar a modernidade.

Brena Késia da Costa Chagas
brenaeric@hotmail.com

Os sete pecados à luz do spinozismo

Em sua obra maior, a *Ética*, o filósofo holandês Benedictus de Spinoza desenvolve uma teoria dos afetos, na terceira parte, a partir de três principais: a alegria, a tristeza e o desejo. A partir destes três, Spinoza irá listar todos os afetos e expor sua teoria do conatus, ou da potência de agir do corpo e da potência de pensar da mente. Inicialmente, iremos apresentar como são considerados na teoria dos afetos de Spinoza os denominados “sete pecados capitais” ou ainda, os “sete vícios de conduta”, apontados pelo cristianismo. Segundo este, os sete vícios de conduta são: a gula, a luxúria, a avareza, a ira, a soberba, a preguiça e a inveja. A seguir, analisaremos como a teoria dos afetos de Spinoza se posiciona acerca destes “vícios”, procurando demonstrar que também no spinozismo eles são prejudiciais ao homem, ainda que o sejam por motivos totalmente diversos das razões do cristianismo. Segundo Spinoza, enquanto afetos, eles estão diretamente relacionados com o aumento ou a diminuição do conatus, o que é o mesmo que o aumento ou a diminuição da potência de agir e da potência de pensar.

Breno Andrade Zuppolini
baz1289@gmail.com

Causalidade e Silogística em Segundos Analíticos II 16-17

Na lógica de Aristóteles, um argumento silogístico é constituído por um par de premissas categóricas, as quais partilham um termo comum (o chamado termo médio), através do qual se pretende estabelecer, na conclusão, uma relação predicativa entre os outros dois termos utilizados (o maior e o menor). Este esquema formal, com três termos e apenas duas premissas, pode ser tido como o modelo canônico de

argumentação na silogística aristotélica. Ainda que tenha reconhecido a possibilidade da dedução silogística se estender em mais de duas premissas, contendo, por conseguinte, mais de três termos, Aristóteles insistiu na tese de que uma dedução assim estendida não passaria de uma cadeia de vários silogismos em formulação canônica e poderia, portanto, ser reduzida a um argumento silogístico com apenas duas premissas relacionando apenas três termos (ver Primeiros Analíticos I 25). Ao longo da literatura secundária, diversos autores se perguntaram acerca das razões que teriam levado Aristóteles a insistir em um esquema formal triádico para pautar o cálculo dedutivo. Apresentarei, neste trabalho, uma das razões possíveis. Aristóteles concebeu a silogística como uma lógica subjacente às ciências demonstrativas. Essas, por sua vez, têm por tarefa central apreender relações causais necessárias e representá-las por meio da elaboração de explicações científicas formuladas silogisticamente. Em Segundos Analíticos II 16-17, Aristóteles parece filiar-se à tese de que a apreensão de relações causais e a formulação de explicações científicas envolvem a consideração de três itens: (i) a “causa” (aitia), (ii) “aquilo de que é causa” (hou aition, 98^a 35) ou “causado” (to aitiaton, 98^a 36, 98b 2) e (iii) “aquilo para o que é causa” (hôi aition, 99^a 16). Enquanto os dois primeiros integram a relação explanatória propriamente dita (explanans e explanandum), o terceiro item denota a classe dos indivíduos que tomamos por objeto da investigação científica e nos quais aquela relação causal se verifica. Ou seja, este terceiro item teria por função determinar o “universo de discurso” ou “domínio” da demonstração e, assim defenderei, a determinação adequada deste domínio é justamente um dos elementos que qualifica o discurso científico em oposição ao sofístico. Logo, apreender uma relação causal necessária envolverá não apenas reconhecer um acompanhamento mútuo entre explanans e explanandum, mas delimitar que tipo de objeto dá suporte a tal acompanhamento. Sendo assim, Aristóteles, ao propor um esquema formal triádico para a demonstração científica, teria em vista tão-somente a estrutura tripartite da causalidade a ser ali apreendida. A silogística, afinal, não se limitaria a joguetes de raciocínio, mas antes teria sido concebida a fim de enriquecer o discurso científico e os critérios para avaliá-lo enquanto tal.

Breno Guimarães
brenoricardo@gmail.com

Crédito Epistêmico em Teorias das Virtudes Intelectuais

Acompanhando o debate em torno das teorias de virtude intelectual para o conhecimento e para a justificação epistêmica, nos deparamos com a coexistência de teses distintas em torno do caráter das virtudes e do sujeito epistêmico virtuoso. Desde a proposta inicial de Ernest Sosa, no final do século passado, várias posições foram desenvolvidas acerca da aplicação das teorias da virtude para dar conta das questões referentes ao conhecimento e à justificação subjetiva. Dois dos autores que se preocuparam em desenvolver este tema dentro da tradição analítica em epistemologia foram Linda Zagzebski e John Greco. Zagzebski propôs uma abordagem bastante diferenciada da utilizada por Sosa. Segundo ela, o que Sosa faz, ao lidar com a nomenclatura das virtudes, é apresentar mais um tipo de confiabilismo. Seu projeto, em contrapartida, é o de aproximar a discussão o máximo possível dos critérios de avaliação do caráter moral do sujeito virtuoso, elencados na Ética aristotélica, algo que, de acordo com a autora, Sosa não acredita que seja possível de ser realizado. Greco toma, de certa maneira, um caminho diferenciado. Seguindo uma abordagem semelhante à de Sosa, ele entende as virtudes como poderes (ou habilidades) de um sujeito, voltados para atingir um fim desejado. As ideias de crédito e descrédito, que estão presentes no trabalho filosófico de Zagzebski, ao tratar dos critérios de avaliação do sujeito epistêmico (em correlação com o sujeito virtuoso aristotélico), são entendidas de forma diferenciada por Greco, que não vê nestes critérios a força que a autora americana supõe. O objetivo de nossa apresentação, dado isto, é demonstrar como tais critérios são desenvolvidos na teoria das virtudes intelectuais de Zagzebski e, em contraposição, como Greco os entendeu em sua visão menos aretaica do sujeito epistêmico e suas virtudes.

bruna
 brunacoelho@usp.br

“Amei antes que o tempo fosse; todo o amor temporal não teve para mim outro gosto senão o de lembrar o que perdi”: Deleuze, leitor de Bergson, crítico de Freud

Deleuze diz em entrevista, concedida na década de 80, que sua filosofia seria marcada pela tentativa de formular uma noção de inconsciente. Partindo de seus primeiros textos tais como ‘Bergsonismo’ e ‘A concepção da diferença em Bergson’, e seguindo até ‘Diferença e Repetição’, pretende-se mostrar como o bergsonismo é um poderoso aliado à sua tentativa de contribuir a isto que foi tido como uma descoberta da psicanálise. Freud teria colocado os conteúdos sexuais reprimidos para explicar a gênese do inconsciente. As doenças, os sintomas dos corpos histéricos sem lesões correspondentes, levaram-no a pensar no sexual como sua origem. Mas não é o recalque do impossível do sexo que produz o inconsciente. O sexual é produto das sínteses temporais, não deve ser buscado como sua origem: são as sínteses da memória que assumem uma função erótica, e será Bergson com sua teoria da memória que lhe permitirá pensá-lo. Freud não teria uma teoria bem acabada da constituição do sujeito em sua relação ao tempo e para Deleuze, formular uma noção de inconsciente dependeria justamente disso, a saber, do estudo das sínteses temporais. Iremos explorar como esta assunção da teoria da memória em Bergson permite-lhe criticar a teoria do recalque freudiana e a teoria do *après coup* subjacente.

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos

O estatuto dos direitos na teoria utilitarista de Mill

O presente trabalho tem por objetivo analisar o estatuto dos direitos na teoria utilitarista de John Stuart Mill. Segundo a crítica do eminente filósofo político John Rawls, o utilitarismo não conseguiria dar bases sólidas aos direitos. Segundo Rawls, os direitos seriam alienáveis, ou seja, não seriam absolutos. Isto poderia gerar grandes problemas, como, por exemplo, a quebra de direitos de uma minoria em detrimento de um aumento de felicidade para uma grande maioria. John Rawls acredita que dado o princípio da maior felicidade e a visão hedonista do utilitarismo de Mill não seria possível fundamentar adequadamente os direitos nestas bases teóricas. Porém, aqui se defende que a tese utilitarista de Mill daria bases suficientes aos direitos, e mais, seus argumentos conseguiriam resolver casos nos quais os direitos se conflitam. Assim, é adotada a estratégia argumentativa que pretende demonstrar que para um aumento de felicidade são necessários certos meios. Tais meios seriam, por exemplo, a estipulação de direitos fundamentais em um Estado livre. Para tanto, trataremos na primeira metade do trabalho as críticas de John Rawls ao utilitarismo. Já em um segundo momento, trataremos dos argumentos utilitaristas que pretendem estabelecer os direitos como algo necessário para a obtenção da felicidade. Espera-se evidenciar que as críticas de Rawls não conseguem solapar a visão utilitarista a respeito da fundamentação dos direitos.

Bruno Almeida Guimarães
 brunogui@hotmail.com

Sobre a perspectiva além-do-pai

Desde seu verbete enciclopédico de 1938, sobre os Complexos familiares na formação do indivíduo, Lacan já constatava os efeitos psicológicos do “declínio social da imago paterna” em nosso tempo. Contudo, o desenvolvimento contínuo da teoria do Nome-do-Pai ao longo de seu ensino é um indício da insatisfação de Lacan com as suas primeiras soluções. Na primeira e única seção seu Seminário de 1963 sobre Os no-

mes do pai, antes de interrompê-lo em razão de um desentendimento com a IPA, Lacan afirma que toda a teoria e a práxis da psicanálise estaria em pane por não ter ousado questionar as origens míticas da teoria de Freud. É verdade que Lacan chegou a afirmar que o Outro, como garante da verdade, não existe, mas como sugere Žižek em seu recente *Em defesa das causas perdidas*, a doxa lacaniana da inexistência do Outro teria também se tornado um lugar-comum, perdendo seu gume subversivo. Afinal, segundo ele, “o grande Outro está mais presente do que nunca.” Este trabalho pretende avaliar se o novo paradigma da “inexistência do Outro” estaria realmente à altura de nosso tempo. Pretendemos mostrar que ao nos entregarmos rapidamente à tese da inexistência já não reconhecemos a exigência superegóica de gozo presente nesta sociedade que exige a satisfação irrestrita através do consumo, juntamente com a obsolescência cada vez mais rápida de objetos libidinais descartáveis. Se por um lado, a nova perspectiva além-do-pai nos coloca diante de uma exigência menos idealizada, por outro, pode também ocorrer o contrário, sobretudo quando se pensa ser necessário fazer coisas absolutamente extraordinárias, extremamente difíceis, em todo tratamento. Finalmente, pretendemos mostrar por que nos parece mais perspicaz um outro posicionamento de Lacan em relação ao Nome-do-pai, ao afirmar, no Seminário: O sinthoma, que “é possível dispensá-lo (ultrapassá-lo) com a condição de dele se servir”.

Bruno Assaf Bernardes de Araujo
bruno.assaf@hotmail.com

Cristal de Hausto: Um caminho para uma linguagem não-objetificante

Toda estrutura lingüística é dotada de um sentido, preconiza Heidegger em *Hinos de Hölderlin*; tal sentido, porém é percebido de diversos modos, especificamente em uma obra poética isso se dá ora por intermédio de palavras, ora pela produção de imagens. Tais representações manifestaram-se ao longo da tradição poética ocidental de um modo objetificante, isto é, pela criação de uma linguagem preocupada exclusivamente com a necessidade decorativa, ornamental, cerceando desta maneira a linguagem de seu caráter dês-velador, isto é, enquanto expressão do irrepresentável. Heidegger, em seu momento pós-*viragem*, considera a arte enquanto manifestação historial da verdade (alétheia) em um espaço acolhente, ontológico. Ao postularmos este caráter ontológico, adentramos indubitavelmente no campo aberto da e pela linguagem; isto é pensamos a linguagem enquanto escuta livre, o que nos en-caminha em direção ao modo de ser próprio à linguagem, ou seja, recolhemo-nos no acontecimento-apropriativo (Ereignis) da linguagem. Este lugar defende-se aqui, vem ao encontro do hermetismo do dizer poético de Paul Celan, anagrama de Paul Antschel. Poeta romeno, nascido em Czernowitz em 1920, filho de judeus alemães, sofreu com as barbáries dos campos de concentração, fatos que se refletem em sua obra como um silêncio ante a barbárie existencial. Ao caminharmos em direção a este ainda não-dito, escrever torna-se, para Celan, um ato existencial, ou seja, um possível diálogo com aquilo que é inominável, uma alteridade radical entendida como a possibilidade de atingirmos uma imaginação anterior à representação, ou seja, uma alteridade originária. O encontro do poeta com o pensamento filosófico tem sido tema de importantes trabalhos nos últimos anos, Gadamer ao analisar a poesia de Celan, defende que a autonomia do texto poético, ou seja, a multiplicidade dos modos de mostraçã do ente enquanto tal, implica em uma mudança na relação hermenêutica. Tal indistinção estabelecida por Celan torna sua poesia um espaço aberto, é necessário ouvi-la, isto é, descobri-la em sua verdade, adentrar no estado-de-aberto encoberto em sua linguagem hermética. Sendo assim, a poesia de Celan consiste em um “caminho da purificação da palavra”, cabe-nos aqui tentar trilhar este caminho, com o intuito de atingirmos a plenitude da linguagem, demorarmo-nos nela, trajeto este que será feito, considerando as dimensões da exposição pela análise de dois poemas muito significativos na obra do poeta, demonstrando “o caminho pela neve de formas humanas” que nos conduzirá ao cristal de hausto, “teu irrefutável testemunho”, a saber: Consumida [Weggebeizt] e Acúmulo de Palavras [Wortaufschüttung]. Deste modo o objetivo da presente comunicação é o de demonstrar a existência de uma linguagem não-objetificante que relaciona as obras do filósofo e do poeta, defendendo, com isso, a perspectiva ontológica da interpretação heideggeriana da linguagem.

Bruno Bentzen Aguiar
b.bentzen@hotmail.com

Frege versus Júlio César: Uma disputa necessária?

Ao longo do desenvolvimento do logicismo, Frege defronta-se com um complexo de problemas que podemos chamar de Problema Júlio César (PJC). Essas dificuldades afetam completamente a base de seu projeto de fundamentação da matemática – a saber, a definição do conceito de número (Anzahl) em termos puramente lógicos. Bem, como se sabe, a solução fregeana para tal problema de definição dos números consiste em inserir um axioma – o axioma V – que fora demonstrado contraditório por Russell. No entanto, pesquisas recentes têm demonstrado que as derivações dos teoremas da aritmética poderiam ter sido feitas sem contradição alguma, exclusivamente através da utilização do Princípio de Hume (PH) como um axioma (confira “The Julius Caesar Objection” de R. Heck, 1997). Porém não está claro, como afirma Heck em “Julius Caesar and Basic Law V” (2005), por que Frege, sabendo disso, não substituiu o axioma V e instaurou o PH em seu sistema lógico. Sustento que sua posição se deve ao PJC e que a utilização do axioma V desempenhava um papel necessário para solucioná-lo. Como expõe D. Greimann em “What is Frege’s Julius Caesar Problem?” (2003), na realidade não há apenas um PJC, mas um conjunto de problemas nos quais classifica em metafísico, epistemológico, lógico e semântico. Acompanhando Greimann, defenderei que tais problemas estão interligados e que os problemas lógico e semântico são por natureza contraditórios com o objetivo do programa logicista. Concluo, assim, que a solução do PJC teria um caráter fundamental para estabelecer a tese logicista e que por isso, após a descoberta do Paradoxo de Russell, esse programa fregeano teve que ser abandonado.

Bruno Camilo de Oliveira
camilo.bruno@hotmail.com

O argumento teleológico de Isaac Newton

Este trabalho tem como objetivo geral expor elementos metafísicos da “mecânica racional” newtoniana e contribuir deste modo a um maior esclarecimento, pela ciência e pela filosofia, da teoria de uma entidade infinitamente racional por trás dos fenômenos e de toda a natureza, percebendo Newton como certo empirista que aceita deduções metafísicas; um filósofo-cientista. Os objetivos específicos podem ser assim enumerados: a) análise dos elementos da metodologia newtoniana para compreender como é possível apresentar aspectos empíricos, matemáticos, filosóficos e religiosos em uma mesma disciplina; b) compreender, a partir dos conceitos newtonianos, as noções nocionais de massa, espaço, tempo e movimento para que possamos analisar e compreender certos aspectos metafísicos na física de Newton; c) analisar e compreender o significado e função da religião na ciência newtoniana, bem como, a existência e função de Deus na natureza, afim de objetar o conteúdo maior de sua metafísica. Posteriormente, descobriremos elementos metafísicos na sua mecânica clássica, elementos que confirmam em sua ciência conceitos como Deus Criador e Preservador das leis naturais. Por fim, analisaremos a importância de Newton para a metafísica moderna e a herança da filosofia da ciência para a ciência contemporânea não descartando a possibilidade de um argumento teleológico da natureza.

Bruno Iauch Lopes
bruno.iauch@hotmail.com

Ciência e Valores: Uma análise da racionalidade científica

Propõe-se com o presente trabalho uma contribuição para a discussão em torno da problemática relação, exposta por Hugh Lacey, entre critérios racionais e valores de contexto na metodologia científica. A partir da obra

Contra o Método de Paul Feyerabend é lida a crítica à postura da filosofia analítica em relação à universalidade e neutralidade do método científico, conseqüentemente é posta em questão a própria historiografia científica que daí é construída. O pluralismo de Feyerabend é assim proposto como uma alternativa ao problema tratado por Hugh Lacey quando questiona a metodologia científica em relação à sua suposta neutralidade, autonomia e imparcialidade. Do diálogo entre esses autores almeja-se uma alternativa para o desvencilhamento de uma epistemologia dogmática ao mesmo tempo em que se evita o relativismo presente nas discussões tidas como pós-modernas. O embasamento metodológico da ciência é assim proposto a partir de sua prática concreta, sua história e pluralidade e não mais de fundamentos universais a priori.

Bruno Loureiro Conte

O fragmento 6 do poema de Parmênides

Propomos à discussão o fragmento B6 de Parmênides sob dois ângulos: primeiro, o de sua contextualização na reconstituição do poema, e conseqüentemente de sua posição relativa aos outros fragmentos transmitidos. Em segundo, propõe-se uma conjectura original para a lacuna no v. 3, bem como uma reconstrução do mesmo verso: *πρώτης γάρ τ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴση>*. Assim lendo o fragmento, obtém-se uma interpretação da seção de apresentação dos “dois caminhos de investigação” que situa o poema de Parmênides à origem dos métodos demonstrativos empregados por Platão e Aristóteles. Segundo esse entendimento, o verso poderia ser assim vertido: “Primeiro saberás do que segue desse caminho de investigação”. Vislumbra-se aí o conceito de consequência lógica e o uso linguístico de ἀπὸ que se tornará comum para expressá-lo. A esse respeito, estudaremos particularmente os paralelos presentes no diálogo platônico Parmênides.

Bruno Moretti Falcão Mendes
bruno_1981134@yahoo.com.br

O problema da reificação em História e Consciência de Classe de Georg Lukács

Neste presente trabalho, temos como intuito analisar a discussão filosófica promovida por Lukács em História e Consciência de Classe, a partir do problema da reificação. Em História e Consciência de Classe, Lukács busca encontrar a unidade sujeito-objeto idêntico no plano material da história, ou seja, buscar o sujeito real e efetivo na história a partir dos desdobramentos das “figuras” da consciência. Para tanto, a perspectiva da totalidade será fundamental para esta articulação dialética entre ser e consciência. A partir da universalidade da forma estrutural da mercadoria posta na dinâmica da objetividade reificada e a conseqüente manifestação subjetiva dessa objetividade, há um ser social completamente distinto dos períodos anteriores, que se constitui numa realidade em que o fenômeno da reificação atinge as manifestações gerais do conjunto da sociedade. Sob estas condições que se dá a gênese da filosofia moderna, segundo Lukács, sendo possível acompanhar os vários níveis de contradição do ser em face da consciência. Reportaremos-nos mais especificamente à exposição de Lukács acerca da trajetória da filosofia clássica alemã e a relação desta trajetória com a busca por uma unidade dialética sujeito-objeto, ainda que, no âmbito da filosofia clássica alemã, tal unidade só possa ser levada a cabo no nível abstrato, filosoficamente, através dos paroxismos que circunscrevem as oposições mais fundamentais da reflexão filosófica; situação esta descrita na trajetória que será representada pelas figuras das antinomias. Esta trajetória seria estabelecida a partir de quatro estágios; a teoria do conhecimento, a tentativa de produzir um sistema racional de conhecimento, um sistema por “nós” produzido e os limites contemplativos desta teoria no problema da coisa em si, da irracionalidade do conteúdo dos conceitos; a atividade ética, a tentativa de solucionar o aspecto contemplativo da teoria através do sujeito da ação, posto da dinâmica da filosofia clássica alemã

como o “ponto nodal” na relação sujeito-objeto idêntico; a educação estética como a tentativa de recompor em pensamento o sujeito fragmentado e o método dialético como a gênese do sujeito produtor fragmentado e a busca pela sua unidade, pelo “nós” do sujeito concreto a partir de uma lógica da totalidade. Neste registro, a referência à universalidade no plano de ser e do pensar pode ser definida como uma tentativa em conciliar a universalidade da liberdade subjetiva (e interior) com o substrato material (o dado) do mundo objetivo, constituindo os fundamentos do método dialético. A universalidade do racionalismo burguês moderno não poderia superar o nível abstrato do puro pensar, assim, Lukács traduziria as questões relativas ao sujeito e ao objeto para o plano materialista da história. Estas questões nortearão a concepção dialética de teoria que pretendemos analisar em História e Consciência de Classe.

Bruno Rafaelo Lopes Vaz
brunorvaz@yahoo.com.br

Forma e conteúdo na reconstrução formal da geometria

Embora considerada a obra inaugural do método matemático, a sistematização da geometria apresentada nos Elementos de Euclides, era, no final do século XIX, vista como deficiente em termos de rigor demonstrativo. Assim, em seus Grundlagen der Geometrie, Hilbert oferece uma reconstrução formal da geometria euclideana – marcando, assim, o início do estudo acerca dos fundamentos da matemática na era moderna. De acordo com a visão de Hilbert no período que antecede a publicação dos Grundlagen, a geometria nasce da contemplação das coisas no espaço, e suas demonstrações dependem, assim, da forma mais simples de “experimento”: desenhar. Isto, no entanto, representa um entrave para o desenvolvimento da ciência na medida em que não enseja um método geral que servisse não apenas para resolver determinados problemas, mas para demonstrar a impossibilidade da resolução de outros. Por outro lado, a metodologia analítica, que é capaz de dar respostas a este tipo de questão, faz com que o tema próprio da geometria seja oculto sob a manipulação algébrica de signos, e com isso não propicia uma boa compreensão do que está sendo tratado. Reconhecendo a importância dos métodos sintéticos em geometria, o objetivo de Hilbert era fornecer para a geometria euclideana uma reestruturação em termos sintéticos, tanto quanto fosse possível, a partir de noções simples envolvendo relações de incidência e congruência. Seu trabalho deveria ser uma realização do ideal que, de acordo com seu ponto de vista, desde Euclides foi buscado: oferecer uma análise lógica da percepção do espaço. Uma tal análise, no entanto, mostra-se seriamente comprometida com uma representação do espaço em moldes analíticos, já que apela para a representação do espaço via intervalos numéricos, tanto para a demonstração de metateoremas quanto de alguns teoremas relativamente simples da geometria. O objetivo deste trabalho será investigar em que medida o ideal de pureza nos métodos matemáticos foi realizado no trabalho de Hilbert, bem como até que ponto a retirada dos diagramas de cena não implicaria necessariamente a entrada de algum outro de representação que, a exemplo dos diagramas, extrapola os limites do “puramente formal”.

Bruno Rigonato Mundim
maniacdriller@hotmail.com

A Noção de Juízo na Lógica Intuicionista de Martin-Löf

Uma proposição ou função proposicional é aquilo sobre o qual se aplicam as operações lógicas, e uma asserção, aquilo sobre o qual incidem as regras de inferência (as leis lógicas). A regra de introdução da conjunção, por exemplo, não infere das proposições A e B a proposição A & B, mas da asserção de A e da asserção de B infere a asserção A & B. Há portanto, uma distinção básica entre duas entidades: proposições e asserções, consistindo as últimas naquilo que pode ser demonstrado, ou dizendo de outro modo, de uma asserção pode-se perguntar pela prova (evidência) daquilo que ela afirma. À luz disso, a motivação basilar da comunicação consistirá em expor tais distinções como Martin-Löf as compreende na sua teoria

dos tipos, para assim ser desenvolvido, dentro da perspectiva das cláusulas BHK, uma noção de juízo que dê conta de uma justificação adequada das leis lógicas.

Bruno Santos Alexandre
brunosalexandre@gmail.com

A glória do povo em Maquiavel

Ao investigar o tema da glória na obra de Maquiavel, o tratamento do problema pelo autor florentino faz crer que a glória é, antes de mais, um atributo individual. Inúmeras são as referências àqueles homens que costumam “pelo menos tentar alguma coisa digna de memória”, homens que “fizeram grandes coisas” ou que são estimados por “grandes empresas e os raros exemplos” que deram de si. Menos presentes são as referências, doutro lado, a uma glória coletiva: do povo, de um Estado ou mesmo de um exército. A glória individual é conquistada através de feitos, obras e palavras em vista do bem comum, aberta à apreciação coletiva e conquistada num âmbito público e não privado. As principais ações dessa ordem são a fundação e ordenação de Estados, o aconselhamento e grandes feitos militares. Gostaríamos, assim, de questionar acerca do estatuto da glória coletiva. Seria ela mera derivação de ações particulares? A nossa hipótese é que, de certa forma, sim. Isso porque tanto o povo, como o Estado ou o exército parecem depender de uma formatação para a sua realização em vista do bem comum. Neste quadro, a maior glória deve ser atribuída à difícil tarefa de impor forma a uma matéria, atividade que se encontra a cargo de poucos homens. Por outro lado, isto não tenciona afirmar que a política maquiaveliana possui contornos aristocráticos ou monárquicos, quer tão-somente dizer que não há um primado da matéria sobre a forma, que a matéria não é capaz de conferir solidez à vida política e às suas instituições, seja ela uma república ou um principado. Resta, assim, para o povo, um papel de não pouca monta: a manutenção da maior glória possível, a da fundação de uma república. “Guardar” as leis e lutar com amor pela sua pátria são os seus meios, o seu modo de demonstrar virtù, esta que é a condição para a glória. O vínculo da glória popular com a república nos mostra ainda que as realizações de indivíduos gloriosos (fundação, ordenação e feitos militares) remontam a uma ação que mira a liberdade, para a qual, no entanto, há diferentes graus. A sua baliza é a de uma ação que não visa senão ao apagamento de sua própria realização individual, da substituição do interesse particular por um bem comum. Atividade excepcional, a glória dá vez, assim, ao povo e seu desejo de manter o espaço público da liberdade. A proposta maquiaveliana parece ser, então, constituída por dois elementos complementares, duas diferentes manifestações da virtù. São elas a ordem institucional (elaborada pela virtù de poucos homens) e a ação extra-institucional (o consentimento da virtù popular). Não parece ser a outra a coisa que nos indicam as análises do caso de Agátocles, em O Príncipe, e a análise da relação do povo com a classe dirigente, nos Discursos.

Cainan Freitas de Jesus
cainanf@hotmail.com

Imaginação e conjuntura em David Hume

A imaginação desenvolve um papel central na estrutura do sistema humeano. De fato, ao tirar da razão os critérios para decidir sobre as questões de fato, a crença na totalidade dos eventos da natureza não poderia mais pretender um estatuto de certeza demonstrativa. Entretanto, “a tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” não pode deixar de dar conta da estrutura da crença nesta realidade empírica. Cremos nos fatos e agimos sobre e conforme estes fatos. É a imaginação que articula uma armação complexa entre sujeito e mundo, onde de um lado participamos da uniformidade dos eventos (sejam eles morais ou naturais), mas também nos compreendemos como indivíduos com nossas particularidades próprias. Assim, cremos e agimos conforme o regular fluxo dos corpos. Entretanto, o modo como esta crença é articulada na natureza humana sofre diversos comentários na filosofia de David Hume. Não parece que esta crença estaria ancorada tão somente na repetição regular dos eventos da natureza, pois uma experiência singular também faz com que o sujeito acredite, como se fosse uma certeza absoluta, em determinada situação. Acontece que Hume parece estabelecer outro parâmetro que também parece conferir créditos aos eventos da natureza, antes mesmo que este seja marcado pela regularidade constante, como o caso de uma experiência por demais traumática. De fato, seria até mesmo ridículo supor que uma criança precisaria repetir a experiência de se queimar no fogo para ter como certo que causas semelhantes estariam conectadas a efeitos semelhantes. Entretanto, cumpre saber se a ideia de uma experiência traumática vem como uma nova possibilidade de crença, ou se ela ainda assim estaria ligada à regularidade dos eventos do mundo. Para atender ao nosso objetivo, adotaremos, em nossa comunicação, a primeira possibilidade. A crença nos eventos da experiência não estaria nos princípios associativos, nem numa associação causal pelo fluxo regular com que as percepções chegam aos nossos sentidos; estes princípios auxiliam a imaginação a criar um conjunto de situações onde o sujeito é fortemente inclinado a conferir créditos a esta situação. Esta convicção é causada pelo “resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nesta situação, é tão inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias”. Assim, toda esta conjuntura, que pode ser fortalecida pelos princípios associativos, deixa a mente em tal situação que ela não poderia duvidar na regularidade dos eventos e ações do mundo. Este ponto parece estreitar, ainda mais, os laços existentes entre a epistemologia de David Hume com a sua análise sobre as ações humanas em sociedade.

Caio Augusto Teixeira Souto
caiosouto@gmail.com

Michel Foucault e a literatura contemporânea

Na obra de Foucault, a temática literária percorreu a trajetória entre os chamados textos pré-arqueológicos, desde a “Introdução a Binswanger” de 1954, e a arqueologia do saber, estando presente em História da loucura, de 1961, sendo objeto do livro Raymond Roussel, de 1963, ocupando lugar primordial em As palavras e as coisas, de 1966, e também aparecendo em mais de uma vintena de ensaios do período publicados pelo autor em revistas especializadas como a Critique, a Nouvelle Revue Française e a Tel Quel. Propomo-nos discutir a diferença na abordagem da literatura por Foucault na “Introdução a Binswanger” e em As palavras e as coisas, priorizando dois pontos extremos a partir dos quais tentaremos traçar a breve trajetória que o pensamento foucaultiano percorreu entre eles, tendo a literatura no horizonte: a) o momento fenomenológico em que Foucault se preocupava em assimilar a experiência da literatura a outras chamadas “experiências originárias”, que igualmente comporiam o que Foucault denomina o Outro da razão ocidental, como o sonho (na “Introdução a Binswanger), a doença mental (em Doença mental e

psicologia, também de 1954) e a loucura (em História da loucura, de 1961); b) o momento em que Foucault não mais reconhece haver uma experiência originária fundamental da literatura, mas afirma que ela só pôde emergir num determinado campo de formulações epistêmicas, aliás muito recente, o qual chamou a Modernidade, período entre o século XVIII e XIX (tese de As palavras e as coisas, de 1966). Com isso, pretendemos mostrar a importância que a literatura exerceu no pensamento arqueológico de Foucault e como ele se serviu dela para compor a crítica e a alternativa à fenomenologia tal como por ele formuladas.

Caio César Souza Camargo Próchno
c.prochno@uol.com.br

A importância da dança na filosofia de Nietzsche

A partir do livro V da Gaia Ciência quando se tem o início de uma filosofia madura em Nietzsche pode-se vislumbrar o quanto a dança torna-se uma atividade imprescindível à elaboração de diversos conceitos de sua inserção intelectual. Na filosofia dionisíaca configura-se um deus dançarino que afirma sem concessões o devir, o transcorrer do processo da vida em seu eterno criar-se e destruir-se. Esse deus quando abençoa o vir-a-ser, consegue fazê-lo numa iluminação de dança, ou seja, dança por sobre o abismo, dança por sobre e a partir dos obstáculos, não se intimidando com as dificuldades da existência. O diálogo de Nietzsche através da dança não se dá somente com Dioniso, mas igualmente com Shiva. Ambas as divindades expressam através da presença corporal o quanto só se pode filosofar a partir da leveza, contrapondo-se ao Espírito de Gravidade, que a tudo vincula e traduz em massas materiais de peso e esgotamento. Deuses que dançam por sobre o cadáver do Deus cristão, inaugurando um novo modo de se estar no mundo. Eles esboçam a tentativa de fazer com que toda e qualquer filosofia se transforme em dança.

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira

A relação justa entre um todo e suas partes na “República” de Platão

O objetivo deste trabalho é apresentar uma interpretação da citação do verso hesiódico “a metade vale mais que tudo” (“pléon hémisy pantós”) no livro V da “República” de Platão. Para isto mostraremos que o verso, de “Os Trabalhos e os Dias”, aparece no diálogo platônico como ponto culminante de uma discussão sobre dois sentidos de totalidade, expressos pelos termos “pân” e “hólon”, e suas relações com a parte. Dito de outro modo, a formulação enigmática da questão da medida, articulada aos sentidos de totalidade e parte, no verso de Hesíodo citado por Platão, marca a presença da sabedoria do poeta beócio na filosofia platônica, definindo a justiça como uma determinada relação entre um todo e suas partes. Que relação é esta? - é a questão que iremos desenvolver a partir do estudo das passagens da “República” em que o problema da constituição da totalidade é enfrentado.

Camila Jourdan
camilajourdan@hotmail.com

Sraffa e Wittgenstein: Materialismo Linguístico

Sabe-se que no chamado período intermediário de seu pensamento Wittgenstein mantinha a intensão de consertar a posição do Tractatus tendo em vista a falência do atomismo lógico e a impossibilidade de uma análise completa das proposições. Este período culminou, entretanto, em uma ruptura profunda na sua Filosofia, cuja expressão mais elaborada consiste nas Investigações Filosóficas. Durante toda década de trinta, se estendendo até 1946, Wittgenstein manteve regular conversação filosófica e correspondência com o economista Piero Sraffa. A influência que a crítica de Sraffa exerceu nas modificações que o

pensamento de Wittgenstein sofreu foi expressamente reconhecida por ele como mais importante que as avaliações de Ramsey, e como responsável pelas suas ideias com maiores consequências. Quais ideias seriam estas ainda é objeto de controversa. O objetivo deste trabalho é precisar a influencia de Sraffa em Wittgenstein a partir do estabelecimento de paralelos entre a linha de pensamento presente na obra *Produção de Mercadorias por Meio de Mercadorias* e a posição tardia de Wittgenstein sobre o funcionamento de linguagem. Tal influencia e importância pode ser demarcada a partir de um ataque comum ao atomismo e a proposta de um âmbito normativo com caráter contextualmente situado e circularidade fulcral (redundante). Wittgenstein teria identificado, por meio de Sraffa, um tratamento particularmente profícuo de suas próprias questões e uma abordagem engenhosa de problemas que lhes são muito caros neste momento. Particularmente, avaliaremos a influencia de Sraffa no surgimento da tão discutida noção de 'forma de vida'. Esta noção diria respeito à dimensão prática e social que a partir de então passa a ser atribuída à constituição da significação. Precisar a influencia de Sraffa no que diz respeito à adoção deste conceito chave no pensamento de Wittgenstein significa também situá-lo na recusa à suposição de precondições universais à significação. Isso nos permite não apenas estabelecer a real dimensão da supracitada influencia como também, mais importantemente, tomar posição quanto à melhor estratégia interpretativa desta noção central para compreensão do pensamento tardio de Wittgenstein.

Camilo Vergara
cami.vergara1980@gmail.com

o problema da força asertiva em Frege

O presente trabalho tem como objetivo explicar algumas das características essenciais que compõem o fenômeno da força ilocutiva, e contrasta-las com a noção de força assertiva empregada na filosofia da linguagem de Frege. Estas duas teorias foram enlaçadas graças ao trabalho desenvolvido por John R. Searle. Uma das consequências disto é que se passou a interpretar comumente a noção de força ilocutiva, e os compromissos que esta traz dentro do processo comunicativo, como algo similar ao que Frege denominou "força assertiva". Desta maneira se perderam algumas das distinções que existem entre estas duas noções fundamentais presentes no ato de afirmar. Pretendo aqui, em primeiro lugar, esclarecer o que é uma força ilocutiva, continuarei explicando a conexão que estabelece Searle entre a teoria dos atos de fala e a teoria do sentido e denotação. Prosseguirei apresentando alguns aspectos fundamentais da linguagem lógica de Frege, como a Barra de Juízo e a Barra de conteúdo e suas expressões correspondentes dentro da linguagem natural. Para finalizar, confrontarei a interpretação psicologista (idealista) sobre a força assertiva que defende Dummett com a tese que postula Greiman, onde a força assertiva, mais que ser um operador pragmático ou ilocutivo, é antes um operador lógico ou de verdade

Carine Correia
carinercorreia@gmail.com

A relação entre o discurso filosófico e o discurso retórico em Nietzsche

Trata-se de analisar a relação existente entre filosofia e retórica no pensamento de Friedrich Nietzsche. Com o olhar voltado para o reaparecimento da retórica no âmbito filosófico, tomaremos Nietzsche como um dos principais responsáveis pelo aumento do interesse do estudo da retórica na contemporaneidade. Professor de cursos sobre retórica e grande admirador da "eloquência natural" grega (uma cultura que fora desenvolvida para a fala), Nietzsche retoma a ideia segundo a qual a retórica é a essência da linguagem, e amplifica a dimensão deste conceito caracterizando-o como algo fundamental à existência humana. Em suas preleções dedicadas à retórica na antiguidade, o filósofo procura superar o sentido pejorativo de retórica atribuído pelos modernos. É a partir dessas observações, em que ele se mostra consciente da importância da retórica, assim também como da imersão desta arte num processo degenerativo, que

examinaremos como o pensamento de Nietzsche torna possível, de certa forma, resgatar e valorizar a sonoridade ritmada da língua falada presente na vida pública dos gregos antigos. Para isso, procuraremos indicar como se insere a crítica de Nietzsche no embate clássico entre os Sofistas de um lado, e a análise ético-política da retórica apresentada por Platão e Aristóteles. Levando em consideração que Nietzsche concorda com a ideia totalizadora da retórica, no sentido de abarcar todo o campo linguístico, todas as áreas do saber, pode-se perguntar: como é possível representar a arte da persuasão através do estilo literário sem limitá-la? Como o conteúdo pode ser valorizado, se o que está em questão é o ritmo da escrita, a “performance” da língua? É possível dizer que forma e conteúdo andam juntos na perspectiva nietzschiana?

Carla Francalanci
lunacastorini@hotmail.com

Considerações sobre a dóxa no Livro IV da República

O Livro IV da República tem sua investigação centrada na unidade, tanto da cidade construída em discurso, quanto do indivíduo que a compõe e cuja alma ela é dita - ainda que de modo problemático - espelhar. A tarefa de Sócrates será desdobrar essa unidade em consonância com a multiplicidade que a investigação descobre pertencer intrinsecamente a ambos. O presente trabalho busca procurar um possível papel positivo para a dóxa nesse esforço de unificação, para além de sua explícita participação na virtude da coragem. Uma vez que é aventado um comum acordo, que constitui a temperança, tanto das diferentes classes de cidadãos quanto dos diversos elementos da alma, pretendemos defender que essa harmonia de elementos e classes distintas pressupõe um elemento comum que, embora persuasivo, e, assim, pertencente ao âmbito discursivo, não pode ter, contudo, uma base plenamente racional.

Carla Milani Damião
cmdw16@gmail.com

Conceitos centrais das teorias do gosto no Iluminismo britânico

O tema a ser tratado diz respeito ao surgimento da estética moderna no século XVIII no Reino Unido, período conhecido como Iluminismo ou Luzes britânicas. Dois conceitos centrais estruturam a abordagem do tema: “gosto” e “interesse”. Da discussão do primeiro emergem elementos para uma educação estética; do segundo, as relações entre estética e ética e, de seu oposto – o “desinteresse” -, o fundamento que confere autonomia à estética moderna mais tardia. Atribui-se ao Terceiro Lorde de Shaftesbury a noção de “desinteresse” como uma espécie de “atitude estética”. Neste sentido, Shaftesbury é estudado como referência a este conceito, embora seus intérpretes discordem da maneira descontextualizada pela qual habitualmente o apresentem. Ao autor se atribui também a ideia de senso moral, à qual, entendida como “sentido interno” (internal sense), serviu como ideia propulsora para a que Francis Hutcheson desenvolveu: a ideia de sétimo sentido ou sentido do belo (sense of beauty). Levando em consideração as teorias de Shaftesbury, de Hutcheson e de seus intérpretes, visamos abordar os conceitos citados de maneira a problematizá-los. Para tanto, será preciso considerar, por exemplo, o neo-platonismo reunido a um certo empirismo em Shaftesbury; e, particularmente, a íntima associação entre ética e estética em sua teoria. O contraste que se pretende alcançar diz respeito ao “interesse” que, mais do que uma categoria moral, é identificado com a própria moralidade. Tendo em vista essa identidade, como podemos entender que a aproximação entre o que é bom e o que é belo possa fundar seu oposto: o “desinteresse”? A resposta depende tanto do contexto histórico que subentende o afastamento dessas teorias da tutela das religiões positivas, quanto da aproximação destas ao que se caracteriza como esfera do senso comum, da qual o “gosto”, o prazer, o deleite, e sentimentos suscitados em geral pelo belo, emergem. O sentido de belo em Hutcheson revela o quanto a ideia de senso comum, construída sob as bases do empirismo escocês, revela

um espaço de percepção e não de emoções ou paixões. O conceito de sétimo sentido, um dos sentidos internos, resulta de sua teoria da percepção, segundo a qual existe um poder perceptivo superior que se caracteriza como sentido em vista de sua afinidade com os outros sentidos que não são despertados pelo conhecimento de princípios, proporções, causas, utilidades ou interesses, mas nos atingem diretamente com a ideia de beleza. Trata-se, portanto, de uma espécie de prazer, um prazer de ordem intelectual. O poder ou força da percepção que caracteriza o senso de beleza não é precedido pelos costumes ou pela educação, instâncias que são normalmente apresentadas como condicionadoras do “gosto”, mas pode contribuir para essas instâncias posteriormente, constituindo assim uma moralidade e uma racionalidade especial. Nossa apresentação, portanto, visa tratar essas teorias em seu contexto, ao invés de considerá-las apenas teorias pré-românticas, pré-kantianas ou, ainda, pré-estéticas, tendo em vista que são fundamentais para as outras teorias que tratam da questão do gosto no mesmo período.

Carla Rodrigues
cr@id.uff.br

Paixões da literatura

O objetivo deste artigo é discutir a função da literatura a partir da perspectiva do filósofo Jacques Derrida. Para este debate, pretendo recolher, na leitura de *Donner la mort, Demeure*: Maurice Blanchot, e da entrevista que o filósofo concede a Derek Attridge, as proposições do filósofo sobre literatura como função. Trata-se de repensar a literatura não a partir de um ideal de essência, mas de suas funções: literatura como lugar onde se pode dizer tudo; literatura como função instável, cuja paixão consiste em receber sua determinação de outra coisa que não dela mesma. A função literária seria a de tudo pode dizer, tudo aceitar, e tudo simular. Para isso, a literatura se vale do recurso narrativo de um “como se”, que Derrida irá tomar como um “fermento desconstrutivo”, elemento a partir do qual se poderá pensar a ficcionalidade na estrutura de todo pensamento. Por este caminho, Derrida o recurso ao “como se” também no discurso filosófico e vai politizar a discussão sobre a literatura, que ele associará à democracia porvir. A discussão da articulação entre literatura, verdade e da alteridade é tema da minha pesquisa de pós-doutorado no âmbito do Programa de Pós-Doutorado Júnior do CNPq, da qual este artigo faz parte.

Carlo Gabriel Kszan Pancera
gabrielpancera@yahoo.com.br

Maquiavel entre repúblicas

Esta comunicação pretende apresentar o livro *Maquiavel entre repúblicas*, que se desenvolve principalmente como um esforço de interpretação do opúsculo *Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Esse escrito maquiaveliano é, contudo, um projeto de constituição e, com ele, o secretário florentino buscava um caminho para introduzir, por meio de uma reforma político-institucional, alguma estabilidade na vida política de Florença. Se seu objetivo é de ordem prática, isso não quer dizer que ele abra mão de seus pressupostos teóricos e compromissos republicanos. Com efeito, continua operativa aqui a problemática do conflito, resultante da oposição de humores constitutivos do fenômeno político, e necessária de ser levada em conta para se estabelecer a liberdade. Tal problemática, contudo, é agora lida e interpretada à luz da história do povo florentino, destinatário final da referida reforma; o autor visa com isso conseguir uma equação adequada entre a forma (instituições) e a matéria (relações políticas efetivas do povo florentino). Por isso tudo, podemos afirmar que se encontram condensados nesse breve escrito vários elementos de sua teoria política formulada anteriormente, quer no *Príncipe*, quer nos *Discursos*. Deste modo, o estudo do escrito referido oferece-nos a ocasião de verificar como poderia se dar o enraizamento político-institucional dos pressupostos teóricos e compromissos políticos do autor. O seu estudo nos oferece também a oportunidade de reposicionar Maquiavel relativamente à sua fortuna crítica, no interior da

qual o autor foi visto, ora como um teórico da tirania, ora como um inspirador do republicanismo moderno e contemporâneo.

Carlos Augusto de Godoy Curro
ccurro@gmail.com

Os limites da revolução passiva: Gramsci e as perspectivas da sociedade contemporânea na manutenção do capitalismo no século XXI

Este trabalho busca contextualizar o conceito de revolução passiva definido por Antonio Gramsci e a sua utilização ao longo do século XX como estratégia para manutenção da hegemonia da classe dominante nos momentos de crise orgânica do sistema capitalista, como nos casos do fordismo, do toyotismo e do volvismo, impedindo dessa forma o colapso estrutural do sistema e uma revolução real em direção a um novo sistema econômico. A partir dessa análise histórica das condições e possibilidades de revolução real ou passiva, analisa-se a situação recente em países capitalistas a partir da crise mundial de 2008, apontando riscos e oportunidades para o enfrentamento das atuais contradições nos mercados produtivos e financeiros, bem como o papel do Estado (limitações, alcance e uso da máquina estatal em momentos de crise) e das instituições da sociedade civil enquanto instrumentos efetivos de dominação ou revolução. Por fim, avalia-se a possibilidade de o capitalismo se redefinir sem a necessidade de uma revolução nos meios de produzir, mas apenas retrocedendo e reimplementando de forma cíclica um processo supostamente progressivo.

Carlos Augusto Sartori
carlos.sartori@terra.com.br

Uma tese do fundacionismo moderado contra o fundacionismo neo-clássico

As versões neo-clássicas do fundacionismo epistêmico sustentam que as crenças básicas são infalíveis: se S a formou, ele não pode estar errado. Sustentam, também, que as crenças básicas não dizem respeito às percepções comuns (como ver, ouvir, etc.), mas a percepções sobre os próprios estados sensoriais ou experiências imediatas, e que esses estados ou experiências são acessíveis diretamente ao sujeito que forma a crença. As crenças básicas, então, seriam relatadas através de uma expressão linguística como 'Eu estou experienciando isto', em que 'isto' substitui a própria experiência que se está tendo e, por isso, o sujeito não pode estar errado em assumir que a crença que ele forma é verdadeira. As versões neo-clássicas do fundacionismo defendem que o sujeito tem que formar as crenças sobre seus estados mentais para, daí, inferir as crenças sobre o mundo empírico. McGrew inclusive defende que essas crenças, mesmo que não explicitamente, sempre são formadas. Crenças a respeito dos próprios estados mentais, enfim, são crenças sobre algo a que o sujeito tem acesso privilegiado. É justamente contra essa tese de acesso privilegiado que os fundacionistas moderados se insurgem. A tese do acesso privilegiado envolve a alegação de infalibilidade e onisciência a respeito da vida mental. Ora, o acesso à vida mental é introspectivo. Mas, se a introspecção é um processo causal, então ela pode enfrentar os mesmos problemas que se levantam relativamente à ilusão e à alucinação no caso da experiência perceptual. Há, entretanto, bons argumentos que mostram que a introspecção é imune a esses enganos. Mas a imunidade à ilusão e à alucinação não é suficiente para salvaguardar a tese do acesso privilegiado. Alguns fenômenos mentais como crer, querer, temer, parecem mostrar que se pode ter crenças falsas e se pode, até certo ponto, ignorar coisas sobre a vida mental. Pode-se admitir que o que ocorre internamente na pessoa seja, num certo sentido, muito privilegiado mesmo. As críticas não abalam o princípio epistêmico de que as crenças introspectivas sobre o que está ocorrendo na pessoa, quando formadas de maneira atenta, são normalmente verdadeiras, justificadas e constituem conhecimento. É muito difícil pensar que, quando S crê que ele está imaginando seu passeio pelo Calçadão de Copacabana, essa crença seja falsa. Normalmente o que se pensa sobre a própria vida mental é correto. Essas

crenças são justificadas *prima facie* e, a menos que algum fator anulador ocorra, elas podem adquirir justificção definitiva. Assim, conforme os moderados, pode-se abandonar a infalibilidade e postular um outro princípio epistêmico: normalmente, as crenças fundadas numa introspecção atenta são verdadeiras, justificadas e constituem conhecimento. Da mesma forma, pode-se dispensar a tese da onisciência e postular um outro princípio: normalmente, se S direciona sua atenção introspectivamente para algo que está acontecendo nele, ele está justificado em crer e ele sabe que isso está acontecendo nele, sob pelo menos alguma descrição. Assim, se o argumento realmente funciona, como parece ser o caso, então há uma boa motivação para abandonar o fundacionismo neo-clássico e, em seu lugar, adotar uma versão mais moderada de fundacionismo.

Carlos Batista Prado
carlosprado1985@hotmail.com

O Marxismo e o problema da interpretação econômica do Brasil

O objetivo do presente artigo é expor a crítica elaborada pela Liga Comunista Internacionalista à teoria da revolução democrático-burguesa defendida pelo Partido Comunista do Brasil. Para tanto, nos propomos a expor primeiramente, as linhas gerais o programa do PCB, enfatizando a caracterização do atraso econômico brasileiro e a política de aliança com a burguesia e, posteriormente, as teses defendidas pelos opositoristas da Liga Comunista, destacando a interpretação da colonização como empreendimento capitalista e a revolução proletária como estratégia política. O III Congresso do PCB em 1929 consagrou as teses do VI Congresso da III Internacional comunista, ocorrido no ano anterior. Nesse momento, o PCB apresenta a teoria da revolução democrático-burguesa. As teses aceitas pelo partido tem como pressuposto a interpretação de que o Brasil apresenta uma economia atrasada, colonial ou semicolonial. Segundo as teses do PCB, o Brasil com suas características agrárias vivia a etapa de transição do feudalismo para o capitalismo. Por conseguinte, a etapa a ser vencida é a destruição dos resquícios feudais e a consolidação de um capitalismo forte. O apoio a burguesia nacional, dita progressista, era justificado por esta, estar em oposição ao imperialismo. Essa interpretação defende a aliança entre o Partido comunista e a burguesia nacional, levantando a bandeira do anti-imperialismo e do desenvolvimento nacional. Segundo as teses da Revolução em etapas, não se trata de lutar pela revolução proletária, mas sim, pela revolução nacional, burguesa e democrática. Na contramão dessa interpretação, encontramos a crítica dos trotskistas que estão bem expostas no documento intitulado Esboço de uma análise da situação econômica e social do Brasil. A Liga Comunista rompe com o dogma do atraso econômico que afirma a existência de resquícios pré-capitalistas na América Latina. Segundo essa interpretação, o Brasil tornou-se capitalista assim que se iniciou o processo de colonização. Diferentemente da leitura do Kominter, afirmam que no Brasil não existem resquícios feudais ou pré-capitalistas, pelo contrario, apontam que desde o início da colonização portuguesa, o Brasil está inserido no processo de acumulação primitiva e que, portanto, a exploração agrícola que aqui se desenvolve é fundamentalmente capitalista. Outro importante ponto de divergência teórica e programática diz respeito ao papel da burguesia nacional. Da subordinação que a burguesia nacional sofre do imperialismo, a liga comunista não conclui a existência de uma contradição e o surgimento de um aliado, mas afirma que é essa mesma subordinação que transforma a burguesia em adversário a ser combatido. Os trotskistas repugnam a proposta de aliança com a burguesia nacional, imposta pela burocracia da Internacional e levada a cabo pelo PCB, pois a burguesia é incapaz de desempenhar um papel progressista. Buscamos ressaltar apenas alguns dos pontos fundamentais desse importante debate acerca da interpretação econômica do Brasil, evidenciando os ecos que a luta internacional da oposição de esquerda promoveu no Brasil, ao buscar criar uma alternativa à burocracia stalinista que dominava a política da III Internacional.

Carlos Cardozo Coelho
cardozocoelho@gmail.com

O trabalho do tradutor: Ricoeur, Benjamin e Freud

A problemática da tradução se encontra na raiz da hermenêutica, pois, desde que fomos “condenados”, como no “mito de Babel”, à diversidade de línguas, a tradução passa a ser necessária. Nesse sentido, Ricoeur (2004) chega a afirmar que a própria compreensão (grande questão hermenêutica) nada mais é do que uma forma de tradução, ou ainda, uma aposta (ou tarefa) ininterrupta de alcançar o outro em sua – inalcançável – alteridade. O tradutor, segundo Ricoeur, é aquele que tem a missão impossível de servir a dois amos, a saber, o autor e o leitor. Ele deve conduzir (ou forçar) a língua estrangeira em direção a sua língua materna, enchendo-a de estranheza. Pretendemos nesta apresentação discutir o livro do hermeneuta francês Paul Ricoeur *Sur la traduction* (2004) que contém três textos: “Défi et bonheur de la traduction” (1997); “Le paradigme de la traduction” (1998); e “Un ‘passage’: traduire l’intraduisible” (2004); neste livro, Ricoeur tem como interlocutores privilegiados na construção de sua teoria da tradução dois autores, a saber, Benjamin e Freud. O filósofo alemão no seu texto “A tarefa do tradutor” pensa que a tradução deve ser uma busca messiânica pela redenção da língua pura, língua esta que emerge com o contato das diversas línguas entre si. Para complementar esta teoria, Ricoeur propõe um relação entre “A tarefa do tradutor” de Benjamin e o conceito de “trabalho” nas duas acepções que Freud dá a ele, “trabalho de luto” e “trabalho de memória”.

Carlos de Sousa
carlosphi@yahoo.de

Sobre a Possibilidade de uma Ciência da Consciência: A Neurociência em Questão

O chamado problema da consciência possui raiz na filosofia clássica, em especial na filosofia moderna. Após séculos, os estudos sobre a natureza da consciência restringiam-se ao âmbito da filosofia. Atualmente discute-se sobre a possibilidade de uma ciência da consciência, e a neurociência foi eleita a ciência capaz de revelar como a consciência emerge de processos neurobiológicos no cérebro. Contudo, alguns filósofos duvidam da capacidade de a neurociência explicar algo que possuiria natureza distinta da de estados cerebrais, enquanto neurocientistas e adeptos do empreendimento neurocientífico acreditam ser possível explicar a consciência em termos puramente neuronais. A neurociência é uma ciência recente que estuda o funcionamento do cérebro através da identificação de mecanismos neurobiológicos subjacentes a estados conscientes. Este artigo visa discutir exatamente que tipo de ciência é a neurociência e a possibilidade de se estabelecer uma ciência da consciência de caráter reducionista. Algumas perguntas de natureza ontológica, epistemológica e metodológicas são endereçadas aos adeptos deste empreendimento neurocientífico: o que se entende por ‘consciência’? O que deve ser explicado? Qual método empregar? Qual a confiança das ferramentas? Que tipo de ciência é a neurociência? Como compatibilizar nível neurobiológico com nível mental? São estados mentais idênticos a estados cerebrais? O que está por trás da neurociência? Será a neurociência a ciência unificadora em substituição às ciências sociais e à filosofia? Este artigo, em suma, visa o estabelecimento de uma filosofia da neurociência nos moldes da filosofia da física, da biologia, e outras.

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho
 cdctourinho@yahoo.com.br

A estrutura do noema, novas versões do transcendente e a oscilação do objeto intencional em Husserl

Para que haja uma elucidação do objeto intencional torna-se imprescindível um esclarecimento da estrutura completa do noema, constituída, segundo Husserl, por elementos que fazem parte do “núcleo noemático” e dos “caracteres do noema”. No núcleo noemático, deparamo-nos com o elemento responsável pela designação do sentido objetivo do que é intencionado, ao passo que nos caracteres noemáticos nos deparamos com os elementos que não estão orientados para tal designação, mas apenas nos remetem para o modo como temos consciência do que é intencionado. Tais caracteres noemáticos podem variar, ainda que permaneça idêntico o objeto intencionado. Já o núcleo noemático é o conteúdo da estrutura do noema responsável por manter idêntico o objeto, por determiná-lo em seu sentido objetivo, a despeito das variações dos caracteres noemáticos. Husserl afirma-nos, no entanto, que o sentido objetivo também pode variar e, ainda assim, significar o mesmo objeto. Os predicados ou determinações que constituem o sentido objetivo variam segundo as diferentes perspectivas, permanecendo, no entanto, como síntese de todas as variações, um objeto idêntico. Portanto, num primeiro momento, Husserl chama-nos a atenção para a variação referente aos caracteres do noema, apontando-nos o núcleo noemático como o conteúdo invariável do noema; já num segundo momento, Husserl atenta-nos para a possibilidade de se pensar variações referentes ao próprio núcleo noemático, no sentido de que podemos pensar diferentes núcleos noemáticos correspondentes a diferentes atos de pensamento, convergindo em torno de uma unidade na qual o “algo” determinável nos núcleos seria trazido à consciência como “idêntico”. Trata-se de um “puro X”, do “objeto simplesmente considerado”, obtido por abstração de todos os seus predicados, dos quais se distingue enquanto um ponto de junção ou “suporte” dos mesmos. A análise completa da estrutura do noema remete-nos, então, para duas concepções de objeto: o “objeto puro e simples” (determinável no núcleo por abstração de seus predicados, em torno do qual convergem os diferentes núcleos dos diferentes atos); e o “objeto no como de suas determinações” (dado em outros predicados, cada um dos quais com um estatuto de determinação). Por outro lado, Husserl chama-nos a atenção para um “paralelismo” entre a noese e o noema e entre esse último e o objeto, entendendo agora o “objeto” não como a “parte íntima” do núcleo noemático, mas como algo visado pela noese por meio do noema e, deste modo, como algo “transcendente ao noema”. Tal objeto é, por sua vez, o mesmo objeto visado pela noese. Nota-se, então, um paralelismo entre noese-noema e noema-objeto, “o noema transcende a noese e o objeto transcende o noema”. Desloca-se, em relação ao noema, de uma nova versão da “transcendência na imanência” (o “puro X” que, apesar de ser determinável no núcleo noemático, distingue-se do núcleo) para a transcendência no sentido do que não é intrínseco ao noema (daquilo que é visado pela noese por meio do noema, mas que, no entanto, se encontra “fora” do noema). O “objeto intencional” oscila, por sua vez, entre o caráter imanente do noema e o que transcende o próprio noema.

Carlos Eduardo da Silva Rocha
 cadusilvarocha@gmail.com

A natureza Divina do Motor Imóvel

Em sua Metafísica, Aristóteles reflete sobre a categoria sem qual nenhuma das outras categorias poderia existir, esta categoria não é outra, senão, a substância que constitui o sustentáculo dos modos de dizer o ser. Segundo o filósofo, as substâncias são realidades primeiras, ou seja, tudo depende da substância. Porém se todas as substâncias fossem corruptíveis, nada haveria de incorruptível. No entanto, para o Estagirita, o tempo e o movimento não são corruptíveis, ou seja, são eternos, não tendo começo nem fim existindo em um movimento circular. A fim de explicar a incorruptibilidade do tempo e do movimento, Aristóteles levanta

a teoria de um “Princípio Primeiro” que, segundo o filósofo, deve ser eterno, pois se o tempo e o movimento são eternos, necessariamente a sua causa também deve ser eterna; deve ser imóvel, pois só o imóvel é “causa absoluta” do móvel; deve ser desprovido de potencialidade, isto é, deve ser puro ato. Este “Princípio Primeiro” Aristóteles denominou de “Motor Imóvel”. O Primeiro Motor é, para Aristóteles, o princípio eterno e perfeito, que não está sujeito ao devir, ou seja, permanece imóvel e é por sua vez a causa de todo o movimento. Mas como Aristóteles concebe o movimento a partir de um princípio imóvel? Aristóteles responde a esta questão com o exemplo “do desejo e da inteligência”, pois como mostra o filósofo, o belo e o bom é o objeto de desejo, ou seja, o inteligível é objeto de desejo que impulsiona a inteligência ao movimento, permanecendo o objeto de desejo, ou seja, o inteligível, imóvel. Esta atração da inteligência para com o inteligível é exemplificada por Aristóteles através da bela imagem do amante e do objeto do amor. O “Motor Imóvel”, como objeto do amor permanece imóvel, atraindo o amante, ou seja, todas as outras coisas se movem em virtude da perfeição do “Primeiro Motor”. Porém como se dá relação entre o “Motor Imóvel” e o cosmo sensível? O filósofo explica que entre o “Primeiro Motor” e o cosmo físico existem cinquenta e cinco esferas que tem movimentos diferentes e são movidas por “inteligências motrizes” que são análogas ao “Primeiro Motor” e hierarquicamente subordinadas a ele. Estas esferas se estendem desde o mundo supra-lunar até o sublunar, ou seja, desde o cosmo supra-sensível até o cosmo sensível. Entretanto, sendo o Primeiro Motor a causa perfeita e eterna de todo o movimento o que Ele pensa? O que Ele contempla continuamente? Ora, o Princípio Primeiro que é a causa de todo o movimento só pode contemplar aquilo que há de mais perfeito para ser contemplado, isto é, a Si mesmo, fazendo com que sua atividade contemplativa seja, na verdade “pensamento de pensamento”. Esta apresentação tem como objetivo trabalhar a natureza divina do Primeiro Motor como foi estabelecida por Aristóteles partindo da teoria de uma substância supra-sensível Imóvel que é, por sua vez, a causa de todo o movimento, analisando também a sua relação com o cosmo supra-lunar e sublunar culminando em sua contínua atividade de pura, eterna e perfeita contemplação.

Carlos Eduardo de Moura
 prof.carloseduardo@bol.com.br

Desejo e falta: a construção da subjetividade na Ontologia de Sartre

Este trabalho tem como ponto de partida a afirmação de que todo homem é, originalmente, existência sem uma essência a priori: o sujeito é exatamente aquilo o que faz de si mesmo. É neste aspecto que a liberdade, revelada pela angústia, é a expressão mais evidente do nada que se insere entre aquilo o que motiva a consciência (homem-sujeito, interioridade) e a concretude (homem-objeto, exterioridade, matéria humanizada). Mas, pela própria liberdade, está ao alcance de todos a possibilidade de apreender a angústia como ilusão (má-fé), revelando o paradoxo característico da realidade humana, a saber, o desejo de realizar uma maneira de existir comparável ao modo de ser das coisas (inércia, estabilidade, identidade) e o esforço para remover as faltas e as carências fazendo cessar as tensões constitutivas da subjetividade sem que, ao mesmo tempo, perca-se a dimensão da liberdade: eis o processo da construção de si visando o em-si-para-si. Diante disto, procurar-se-á, por fim, caracterizar o homem como falta e estabelecer a relação entre o desejo de ser e o projeto fundamental de si – irrealizável – como estrutura ontológica da realidade humana. Será somente a partir deste paradoxo fundamental que toda subjetividade exteriorizar-se-á como livre singularidade concreta no mundo.

Carlos Eduardo Pereira Oliveira
 carlosepoliver@usp.br

Entre Tomás e Descartes: a simplicidade divina

A filosofia de Descartes é profundamente marcada por inúmeras questões, que muitas vezes revelam a forte tensão intelectual dele em enfrentar e tentar resolver os principais problemas deixados em aberto pelos seus predecessores, de tradição medieval. Entre esses problemas encontra-se um específico, que

ocupa o terreno das disputas teológicas e que Descartes, ao lhe conferir um novo enfoque, deixa transparecer sua intenção de transportá-lo para o terreno estritamente filosófico. Trata-se do atributo da simplicidade divina, sobre o qual houve importantes discussões através de toda a filosofia cristã, atingindo em Tomás de Aquino – o Doutor Angélico – uma elaboração definitiva, aceita e proposta pela Ortodoxia Cristã. Representante máximo dessa tradição, Tomás de Aquino caracteriza a simplicidade divina de dois modos. Primeiro, pela ausência de composição corpórea ou, mais precisamente, de matéria e forma. Essas duas amostras da simplicidade são negativas. Há, todavia, uma forma positiva apresentada por ele quando afirma que Deus é o ser cuja essência é idêntica à existência, pois nele não há qualquer espécie de composição. Nesse sentido, simples é o ser no qual essência e existência são idênticas. Descartes, por sua vez, enfocará uma dimensão mais profunda e radical dessa simplicidade, reivindicada pela autêntica ideia de Deus. É essa ideia que, impondo-se ao entendimento humano, acabará por invalidar a antiga concepção em favor de uma nova e mais adequada.

Carlos Emanuel Florencio de Melo

O Fetichismo da mercadoria força de trabalho em Karl Marx

O tema do fetichismo da mercadoria é fruto de um deslocamento crítico na reflexão de Karl Marx. Uma vez que Marx acredita que a crítica da religião já tinha sido concluída, na Alemanha, em suas linhas gerais, ele passa a investigar a anatomia das relações sociais de seu tempo na economia política, lugar que melhor expressa as relações sociais burguesas. Aceitando os seus pressupostos, Marx diz que “o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria”. O fetichismo da mercadoria consiste, portanto, na inversão dos papéis entre as próprias mercadorias e os seus produtores; a relação social aparece como relação entre coisas e a relação entre as pessoas passa a ser mediada pelos produtos dos trabalhos. Também o conceito de “força de trabalho” é fruto desse giro discursivo para o projeto de crítica da socialidade burguesa. Foi com a criação do conceito de força de trabalho, em substituição ao de trabalho, que Marx conseguiu dar conta de novos fenômenos. Esse conceito aparece em meados da década de 1860, mas é formulado de modo estrito na sua obra madura *O Capital: crítica da economia política*. É a partir desta obra que a força de trabalho ou capacidade de trabalho será tratada por Marx como uma mercadoria. Apesar de sua relevante contribuição, a conceitualização da força de trabalho por Marx encerra algumas dificuldades. Marx não tratou da transformação dos indivíduos em mercadorias. Por isso, o tratamento da crítica da economia política efetuada por Marx não enfrentou detalhadamente o problema da redução objetual dos indivíduos em mercadorias. Apesar de diferenciar a especificidade da mercadoria força de trabalho e sua aparência no mercado, Marx não tratou pormenorizadamente dos processos diferenciados de produção e reprodução da mercadoria força de trabalho, sua vinculação com a intervenção estatal para garantir a perpetuação dos indivíduos humanos necessários para a continuidade do processo de reprodução social. Somente Engels, posteriormente à morte de Marx e a partir de suas anotações fará uma análise mais profícua da questão e entre outras coisas abordando os problemas relacionados à família. Assim nossa apresentação tem por objetivo discutir o fetichismo da mercadoria força de trabalho, devido ao caráter singular que tem essa mercadoria no âmago da economia política clássica. Apesar de Marx aceitar os pressupostos da economia política, seu interesse está em demonstrar suas incoerências. Para isso foi necessário tomar como pressuposto a força de trabalho como mercadoria. A relevância desta formulação alcança um limite na pretensão de Marx, que sempre foi “descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna”. Mas como fica patente acima, Marx assume o discurso da economia política que tratou da força de trabalho como mercadoria, partindo do ponto de vista do capital. Aqui, tratamos de mostrar o limite desta análise, pois o próprio Marx declarou que o estudo da produção de indivíduos humanos “ultrapassaria a análise da mercadoria”, verdadeiro interesse de sua pesquisa.

Carlos Gonzalez
gonzalcg@gmail.com

Kant e Helmholtz sobre os princípios da geometria

A posição kantiana de que a geometria baseia-se na intuição pura do espaço é desafiada quando, depois da morte de Kant, surgem e difundem-se as geometrias não euclidianas. Hermann Helmholtz, um importante cientista e filósofo do século XIX, considerado frequentemente como um integrante do neo-kantismo enfrenta esse problema num escrito sobre os princípios da geometria, amplamente difundido a partir do século XIX. Nesse escrito Helmholtz considera a concepção kantiana segundo a qual a geometria baseia-se no espaço, que é uma forma pura da sensibilidade, mas introduz elementos a posteriori da sensibilidade para explicar as geometrias não euclidianas. As ideias de Helmholtz influenciaram filósofos da escola de Marburgo e resultam interessantes os comentários realizados por Ernst Cassirer nesse sentido, fazendo uso do conceito de constância perceptual (perceptual constancy).

Carlos Jacinto Nascimento Motta
cjmotta@gmail.com

Racioanlidade científica e indução - Um estudo sobre a concepção de indução e seu papel na constituição do ideal de ciência na filosofia moderna

Embora Aristóteles veja na indução um dos dois caminhos possíveis para a formação de nossos juízos e crenças, conforme apresentado nos Analíticos anteriores, também estabelece uma distinção crucial entre os dois: apenas o silogismo (dedutivo) possui relação necessária entre as premissas e a conclusão. Mesmo que a indução apresente um resultado bastante claro, não pode ser utilizada para constituir raciocínios científicos por não poder ser demonstrativamente certa. Seu uso fica resguardado no campo do exercício dialético ou retórico. Francis Bacon também percebeu a insuficiência ou inadequação da indução aristotélica para a constituição de saberes científicos, como indica em, a nossa lógica atual é inútil para o incremento das ciências (Novum Organum, af. XI) e vigem aqui os mesmos princípios da indução vulgar (Idem, af. XVII). A lógica clássica difundida e correntemente utilizada à época de Bacon pode ser considerada a que apreze na chamada Lógica de Port-Royal (editada quarenta anos depois publicação do Novum Organum) na qual a indução ainda era vista simplesmente como passagem do singular para o geral. É a esta indução que Bacon chama de indução vulgar. Se considerarmos apenas as afirmações sobre indução feitas ao longo de mais de dois mil anos, já podemos notar claramente que elas coincidem com que ainda se afirma sobre indução nos séculos XIX e XX (em Mill e Popper, por exemplo). Sendo assim, seria adequado pensar que toda a crítica de Bacon e sua contribuição ao pensamento científico teriam sido vãs? A história teria assistido a um grande desenvolvimento das ciências, a partir da idade moderna, sem que sua filosofia surtisse qualquer efeito na consideração acerca dos raciocínios adequados à construção do conhecimento científico? Se o Novum Organum foi um marco na epistemologia moderna, há algo não esclarecido acerca do papel que os raciocínios indutivos ocupam na racionalidade científica. Ou são fundamentais e continuam em uso, mesmo sem fundamentação racional; ou não possuem muita importância e por isso mesmo tem recebido pouca ou nenhuma consideração por parte dos próprios cientistas. Diante deste quadro, algumas perguntas se apresentam com bastante força: estaria o ideal de racionalidade fundado em um instrumento equivocados desde o início? Por extensão, podemos também perguntar acerca da possibilidade do problema da implicação da indução ter escapado aos olhos de Aristóteles, quando escreveu seus “Analíticos”? Será que um aspecto tão significativo a respeito desta modalidade de raciocínio poderia ter escapado a tantas mentes perspicazes ao longo de 23 séculos? Bacon teria percebido algo de suspeito ao afirmar que “a lógica tal como é hoje usada mais vale para consolidar e perpetuar erros, fundados em noções vulgares, que para a indagação da verdade, de sorte que é mais danosa que útil”? As considerações acima expostas bastam para indicar a existência de inúmeras questões referentes ao tema proposto e que seriam fecundadas e produtivas se tomadas como objeto de investigação.

Carlos Luciano Silva Coutinho

O desencantamento mítico no Cármites de Platão - um embrião da teoria do processo psicossomático

O Platão que ficou mais conhecido nos dias atuais foi aquele que teria fundamentado a bipartição do homem. Há, entretanto, um outro Platão que é indício de uma equilibrada confluência entre corpo e alma ($\psi\upsilon\chi\eta$), como parece ser o caso no diálogo Cármites. Nele, pode-se analisar um princípio chamado atualmente de teoria psicossomática, que evidencia não somente a sintonia entre corpo e alma, como a preocupação do pensador em demonstrá-la em termos práticos. O desencantamento mítico proposto por Platão, nesse diálogo, assume uma vertente substitutiva, mas não pejorativa, em relação ao mito. Aqui, o mito é lido como um instrumento terapêutico-psicológico na mente de quem o crer. O desencantamento, dessa forma, busca esclarecer os princípios estruturais do mito na mente de um fiel. Portanto, pretende-se analisar, no Cármites, como esse Platão teria fundamentado o processo hoje denominado psicossomático, não pela rejeição do mito, mas pelo esclarecimento dele em instrumento terapêutico-psicológico, compreendendo, assim, o mito, em si, como uma interpretação da humanidade capaz de revelar certa profundidade da mente humana.

Carlos Vargas
sammler@gmail.com

A teoria pura da probabilidade como teoria do conhecimento empírico: um projeto fenomenológico de ampliação da lógica como doutrina da ciência de Husserl

A partir da sua lógica como doutrina da ciência, no primeiro volume das Investigações Lógicas, Edmund Husserl apresentou uma proposta de teoria pura da probabilidade como teoria do conhecimento empírico. Husserl abriu um projeto de descrição das condições ideais do conhecimento probabilístico que amplia a noção de teoria científica. Mais do que uma concepção matemática da probabilidade, que se relaciona com a lógica pura, trata-se de uma concepção da justificação noética das etapas da pesquisa científica, o que se conecta com a própria crítica fenomenológica do conhecimento. Na medida em que Husserl criticava o psicologismo e esclarecia a metodologia fenomenológica, ele descreveu características essenciais das ciências empíricas na medida em que comparava a lógica, a psicologia e a própria fenomenologia. Nas tarefas filosóficas que se desdobram a partir da teoria das probabilidades, manifestam-se relações com as reflexões dos diferentes momentos da obra husserliana, que podem ser exemplificadas no curso de introdução à lógica e à teoria do conhecimento ministrado entre 1906 e 1907 e, finalmente, na fundamentação das ciências naturais no mundo da vida (*Lebenswelt*). Assim, da lógica pura abre-se a porta da teoria da probabilidade que segue o caminho das condições ideais do conhecimento empírico, percorrendo alguns trechos da obra husserliana no rumo da crítica do conhecimento. O artigo pretende descrever, a partir da concepção husserliana da lógica pura, a posição da teoria da probabilidade na investigação das condições ideais, lógicas e noéticas, do conhecimento empírico. No final, o artigo indica a divisão de tarefas entre cientistas e filósofos, destacando a importância da metodologia fenomenológica para a fundamentação das ciências naturais.

Carlota Ibertis
carlota.ibertis@gmail.com

As recordações de Krapp: uma aproximação entre Freud e Beckett

“A última fita” de Samuel Beckett apresenta a personagem de Krapp se debruçando sobre um gravador para escutar e comentar uma das fitas em que registrara no passado uma espécie de balanço de aniversário acerca

de seu estado e experiência do ano anterior. Com base na peça descrever-se-á, em primeiro lugar, a multiplicidade tanto de camadas temporais quanto de vivências presentes no fenômeno de recordar a própria história. Salientados esses aspectos, far-se-á, em segundo lugar, uma aproximação do conteúdo e da ação dramática da peça, por uma parte, com a concepção freudiana de memória, por outra, segundo a tríplice modalidade de registro, conservação e evocação. A contraposição entre a situação da peça e a experiência comum ao recordar servirá para evidenciar a aparente tensão no âmago da teoria freudiana entre a afirmação da conservação e a da modificação do material mnêmico bem como a concepção de temporalidade implícita nela. Apesar de Freud defender que a tendência predominante no psiquismo é a conservação, o seu ponto de vista implica diferenciar entre o passado “tal como aconteceu” e “tal como recordado” uma vez que entre este e aquele se encontra uma nova trama associativa de vivências que torna irrecuperável o passado tal como aconteceu.

Carolina Blasio da Silva

Como pode um objeto persistir no tempo?

Nas últimas duas décadas, o debate filosófico entre as teorias sobre a persistência de um objeto ao longo do tempo, também conhecida como identidade diacrônica, foi enriquecido com o desenvolvimento de lógicas e linguagens temporais. Há, no entanto, poucos trabalhos que abordem simultaneamente a lógica e a ontologia do tempo - enquanto uns deixam de tratar o assunto de modo mais preciso, outros não tocam questões filosóficas a respeito do assunto. Com o propósito de pesquisar tanto questões ontológicas quanto lógicas sobre a identidade diacrônica, selecionamos como objeto a teoria perdurantista sobre a persistência dos objetos no tempo e elegemos, com base na literatura, um grupo de características desta, a saber: (i) o quadridimensionalismo, ontologia que afirma que um objeto se estende ao longo do tempo; (ii) a teoria das partes temporais, a qual afirma que os objetos possuem partes temporais da mesma maneira que possuem partes espaciais; e (iii) a relação de inclusão mereológica, um tipo de relação entre as partes e o todo. A partir daí, buscamos formalizar estas propriedades assumindo um modelo de tempo absoluto com base na semântica dos mundos possíveis para uma linguagem modal temporal quantificada. Com tal formalização, tratamos alguns enigmas da identidade ao longo do tempo já consagrados na literatura, como o paradoxo de sorites, o problema da estátua e monte de barro e o navio de Tese.

Carolina de Souza Noto
carunoto@hotmail.com

A antropologia kantiana e a arqueologia foucaultiana: uma aproximação possível

Em *As palavras e as coisas*, Foucault delinea o problema do homem tal como foi pensado pelas ciências humanas: um homem ontologicamente duplo que é, a um só tempo, sujeito e objeto, empírico e transcendental, constituído e constituinte. Essa é a figura do homem que o filósofo chama de duplo empírico-transcendental e é a figura que irá caracterizar pejorativamente a maioria dos saberes sobre o homem de antropologismo e humanismo. Uma excessão é a antropologia kantiana, que, como insiste Foucault em sua introdução à *Antropologia* de um ponto de vista pragmático, não pode ser taxada de “antropologismo”. A antropologia pragmática, antes de ser um questionamento sobre a essência do ser do homem, é uma investigação sobre a maneira como se dá, no homem, a interação de fato daquilo que nele pode ser conhecido de duas maneiras distintas: o transcendental e o empírico, a liberdade e a natureza, a passividade e a síntese. Ao se questionar sobre a facticidade da relação entre empírico e transcendental, a antropologia pragmática não tem pretensões fundacionistas, isto é, não pretende conhecer o fundamento do homem, seja este ontológico, epistemológico ou psicológico, mas visa, antes, conhecer as práticas ou os usos que o homem realiza na interação entre aquilo que a natureza fez dele e aquilo que ele pode (teoricamente) e deve (praticamente) fazer de si mesmo. No presente artigo, pre-

tendemos retomar o livro de Foucault de 1969, *A arqueologia do saber*, a fim de apontar algumas vizinhanças entre a antropologia kantiana e a arqueologia foucaultiana. Em linhas gerais, trata-se de mostrar que Foucault também define sua própria empreitada filosófica como anti-humanista e anti-anthropologista, que está disposto a contornar a questão do homem e, por fim, que realiza tal recusa por meio de uma reflexão pragmática que se volta para o domínio das práticas discursivas, isto é, para o domínio da linguagem em sua facticidade.

Caroline Elisa Murr
 caromurr@gmail.com

Causal ou não-causal: eis a questão? Repensando a controvérsia entre Schrödinger e Born

Em geral há um consenso, quando se trata de causalidade na Física Quântica, em se afirmar que David Bohm a defendia, Max Born a rejeitava e Erwin Schrödinger não concordava com nenhum dos dois, embora não se saiba bem o que, exatamente, ele pensava a respeito. Brincadeiras à parte, se não pretendemos que uma discussão sobre o tema seja superficial, é preciso ir além do consenso geral e buscar nas fontes, ou seja, nos textos desses três brilhantes físicos, e filósofos também profícuos, quais eram de fato as suas opiniões e com que argumentos eles as defendiam. Levando isso em conta, nosso objetivo é entender melhor a conhecida controvérsia entre Schrödinger e Born, com especial atenção a Erwin, bem como situar Bohm nesse debate de modo mais harmonioso com seus escritos. Para isso, além dos textos desses autores, traremos as reflexões de Ben-Menahem, que recentemente tem buscado esclarecer pontos controversos, como a causalidade, na obra de Schrödinger. Procuramos também investigar até que ponto o pensamento de Schrödinger foi influenciado por Exner, considerado por muitos como tendo sido o precursor da onda de rejeição da causalidade na Física, no início do século XX. E para termos uma noção de como a Filosofia acompanhava esse debate, todas essas perspectivas são vistas à luz da abordagem de Russell, no texto “Sobre a noção de causa”. Como resultado dessa análise, tencionamos mostrar que as ideias de Born têm mais proximidade com as de Schrödinger do que comumente se imagina, em linhas gerais. E que o principal motivo de discordância entre esses dois cientistas não versava, exatamente, sobre a causalidade, mas orbitava entre a o tema da continuidade e a noção de realidade. A respeito desta última questão, Schrödinger teria uma divergência também com Bohm, mas os dois concordavam num ponto crucial: sua discussão com o grupo de Copenhague que, segundo eles, pretendia que suas conclusões sobre a Física fossem definitivas. Veremos também que Bohm, apesar de ter sido considerado o maior defensor da causalidade dentre os físicos desse período, pode ter suas ideias aproximadas das de Russell, que propunha que esse conceito, como os filósofos o concebiam, nunca teria sido importante para a prática científica. Ainda surpreendente é a declaração de Born de que a causalidade, vista de certa forma, não fora abandonada na Mecânica Quântica. Por fim, percebemos que há divergências entre as abordagens de Bohm, Born e Schrödinger, mas não se pode tomar as ideias do consenso comum como representativas de suas posições. É preciso atentar para as nuances do pensamento de cada um, o que nos ajudará a compreender não só a maneira como Schrödinger se inseria nesse debate, mas mais que isso, compreender que tipo de mudança estava ocorrendo na maneira de encarar o fazer científico, em especial o trabalho do físico, nas primeiras décadas do século passado. Mudanças essas que se refletiam nas discussões filosóficas, como fica claro no caso de Russell, que questionou a maneira como a Filosofia vislumbrava, até então, o papel da causalidade na Ciência.

Caroline Vasconcelos Ribeiro
 carolinevasconcelos@hotmail.com

Teoria das pulsões, mitologia e ciência natural: notas acerca do olhar heideggeriano sobre a psicanálise de Freud

No texto *Ansiedade e vida pulsional* Freud afirma que a teoria das pulsões é a sua mitologia. Mesmo padecendo de grandiosa imprecisão, diz Freud, o conceito de pulsão não pode ser desprezado, sendo cardeal

ao trabalho analítico. O filósofo Martin Heidegger, nos Seminários de Zollikon, assevera que o conceito freudiano de pulsão funciona como uma chave de leitura dos fenômenos humanos ancorada no mecanicismo, logo, num modelo científico-natural. Enquanto Heidegger afirma que a função metodológica do conceito de pulsão segue parâmetros procedimentais das ciências naturais e está a serviço de explicações deterministas acerca do funcionamento do ser humano, o pai de psicanálise considera esse conceito limítrofe entre o somático e o psíquico como uma “entidade mítica”. Seriam antípodas as posições de Heidegger e de Freud em relação à função do conceito de pulsão? Visamos, com essa comunicação, indicar que o recurso a essas entidades míticas não é, para Freud, algo que estremece a posição da psicanálise enquanto ciência natural. Tal expediente é avalizado por esse ramo científico. De acordo com o físico e filósofo vienense Ernst Mach, o uso de mitologias ou representações fantasias pode ser útil à descoberta e ao estabelecimento de relações entre os fenômenos, mesmo que careçam de exatidão. A própria física, segundo Mach, em suas diversas configurações históricas, sempre recorreu a uma “mitologia da natureza”. Pleiteamos apontar que Freud, enquanto representante da ciência natural de seu tempo, sentiu-se confortável em recorrer à sua própria mitologia: a teoria das pulsões. Apesar de obscuro, o conceito de pulsão serve para completar lacunas explicativas na sistematização dos fenômenos empíricos, dotando-lhes de explicações dinâmicas. Nessa perspectiva, o uso destes elementos míticos, ao invés de ser desprezível, torna-se de grande serventia ao progresso da ciência. Com esse trabalho almejamos, ainda, indicar que a posição heideggeriana em relação à função metodológica do conceito de pulsão pode encontrar ressonância na própria filiação freudiana ao fazer científico de seu tempo

Cassiano Terra Rodrigues
ctrodrigues@pucsp.br

Vagueza, Generalidade e Determinidade: Peirce e o Senso-Comum

Para Peirce, vagueza, generalidade e determinidade são conceitos modais pelos quais podemos pensar a relação existente entre o possível e o factual. A breve descrição que Peirce dá da vagueza e da generalidade como dois modos de indeterminação afirma que a primeira não obedece o princípio de não-contradição, ao passo que a segunda não obedece o princípio do terceiro excluído. Essas noções correspondem às categorias da Primeiridade e da Terceiridade, respectivamente, e mostram duas maneiras de Peirce entender a continuidade. Já a determinidade, um modo da categoria da Segundidade, respeita ambos os princípios. Essas afirmações requerem esclarecimento, já que Peirce, com isso, não tem em mente a interpretação desses princípios que encontramos atualmente na lógica proposicional. Esta comunicação pretende esclarecer esses pontos e ligá-los à teoria do senso-comum crítico de Peirce, cujas implicações para uma teoria da ação envolvem a passagem do indeterminado ao determinado.

Cássio Corrêa Benjamin
ccbenj@yahoo.com

Legitimidade e direito

Em um texto em que trata do problema da legitimidade, Habermas ressalta a importância da relação à verdade inerente a essa questão. Segundo Habermas, a noção de legitimidade foi trazida contemporaneamente ao debate no âmbito do direito por Weber, através do conceito de “autoridade racional”. Esse seria um modo de autoridade formada legalmente e regulada por procedimento, o que seria característico das sociedades modernas. O ponto central desse conceito de autoridade seria a crença na legalidade, ou seja, legitimidade se confundiria com legalidade. Haveria, para Habermas, duas maneiras de interpretar esse conceito de “autoridade racional”: de uma maneira puramente empírica ou tendo uma relação imanente com a verdade. Se a segunda posição é exatamente aquela defendida por Habermas, a primeira seria representada contemporaneamente por Luhmann. Para Luhmann, o direito positivado é o direito que tem sua legitimidade baseada na pura legalidade. Segundo

Habermas, isso seria decisionismo. Habermas associa Luhmann a Carl Schmitt, pois foi esse último quem mais desenvolveu e deu maior visibilidade a uma visão decisionista. O objetivo de nosso trabalho é definir o decisionismo, mostrar como há uma diferença marcante entre a visão de Luhmann e Schmitt sobre o decisionismo no direito e, conseqüentemente, apontar o grande equívoco de Habermas na tentativa de aproximação desses dois autores. Embora ambas as posições possam ser consideradas decisionistas, na medida em que ambas se afastam conscientemente da noção de uma relação entre direito e verdade, os decisionismos aqui tratados são claramente distintos. Denominaremos a posição de Luhmann de decisionismo imanente e a posição de Schmitt de decisionismo nostálgico da transcendência. Por fim, pretendemos também revelar como o direito moderno tem uma estrutura decisionista constitutiva, da qual não se pode escapar, como pretende Habermas. O que marca o decisionismo é a explicitação da arbitrariedade, ou seja, é o reconhecimento da arbitrariedade como constitutiva do direito. Por outro lado, o que determina a diferença entre os dois tipos de decisionismo aqui citados é o modo como essa arbitrariedade estrutura o direito. No decisionismo imanente de Luhmann, a arbitrariedade da decisão é interna ao próprio sistema do direito. Por isso, Luhmann afirma que o direito moderno institucionaliza a arbitrariedade, já que o importante é que se tome uma decisão, independentemente de qual ela seja (desde que seja o resultado do procedimento jurídico). Já o decisionismo de Schmitt é externo ao direito. Embora o decisionismo schmittiano tenha se transformado ao longo de sua obra, ele se torna cada vez mais um decisionismo que desloca a arbitrariedade para fora do direito. Denominamos essa forma como decisionismo nostálgico da transcendência porque Schmitt quer continuar a manter um lugar fora do direito, que o funda e o determina. A nostalgia deriva da plena consciência de que esse lugar é vazio no mundo moderno e não pode mais ser ocupado. Se a questão da legitimidade ainda é central ao direito, é na forma do decisionismo, e o que isso implica em afastamento consciente em relação a qualquer noção de verdade, que ela deve ser tratada e compreendida.

Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz
castorbartolome@terra.com.br

Implicações ético políticas da sacralidade da vida humana. Um diálogo com Giorgio Agamben

A modernidade tornou a vida humana uma categoria política de primeira ordem pelo caráter utilitário da mesma. Isso tornou as estratégias políticas de governo, cada vez mais, técnicas biopolíticas de administração da vida humana. A vida humana tornou-se, cada vez mais, a categoria ética e política entorno da qual se desvencilha a (i) legitimidade das formas de governo e a validade dos valores. Agamben desenvolveu a tese de que o ponto neu-rálgico que conecta a vida humana com a política encontra-se na categoria da sacralidade com a qual o direito antigo captura a vida na forma de exceção. A sacralidade suspende o direito sobre a vida, o que torna a vida um mero objeto biológico exposto a qualquer violação sem cometer delito. Porém, cabe problematizar o campo semântico da sacralidade da vida nas sociedades indo-europeias primitivas, das quais se originam as polis ocidentais, para perceber já nesta categoria o paradoxo inerente à biopolítica moderna. A sacralidade opera como uma figura jurídico-política que ao suspender o mero direito sobre a vida humana pode tanto proteger a vida contra a lei como torná-la uma vida sem direitos. Este paradoxo continua tensionando a política contemporânea que cuida da vida objetivando-a como elemento produtivo e a abandona quando a considera inútil. O mesmo direito protege a vida da vulnerabilidade total, a normaliza como força produtiva ou recurso administrável.

Catarina Alves dos Santos
catarina@ifcs.ufrj.br

Uma alternativa à teoria Rawlsiana para a eliminação da pobreza extrema

A concepção política de Rawls está voltada para a justiça social, uma justiça equitativa para sociedades democráticas liberais. Suas estruturas básicas são orientadas por princípios que garantem as liberdades básicas, a igualdade de oportunidades e uma distribuição justa de bens primários e recursos apesar das

desigualdades. O princípio da diferença oferece as garantias necessárias para que as desigualdades existentes beneficiem efetivamente os pior posicionados. Rawls propõe estender a sua ideia política para além das sociedades democráticas. Uma Sociedade dos Povos é a forma encontrada para implementar a justiça como equidade no nível internacional. Esta terá a sua razão pública orientada pelo Direito dos Povos, cuja função é oferecer as bases para a relação entre os povos. Há, porém algumas objeções à proposta internacional da teoria Rawlsiana por ela não apresentar uma alternativa para a redução das desigualdades econômicas, como a oferecida no caso doméstico. Uma distribuição dos dividendos gerados da extração dos recursos naturais é sugerida por Tomas Pogge para erradicar a pobreza extrema mundial. Esta situação parece não ser contemplada por Rawls. As sociedades são responsáveis pelo sucesso ou fracasso derivado de suas escolhas político-econômicas, portanto não caberia um princípio da diferença para a esfera internacional. O dever de assistência auxilia os povos, que vivem sob condições desfavoráveis ao desenvolvimento de um regime justo e decente, a atingirem sua autonomia como povos bem ordenados. O objetivo desta comunicação é o de apresentar as limitações da teoria Rawlsiana para a eliminação da pobreza extrema e sugerir uma alternativa, ainda que complementar.

Catarina Rochamonte
 catarina.rochamonte@gmail.com

A intuição bergsoniana entre filosofia e espiritualidade

A intuição bergsoniana oscila entre uma experiência imediata da vida interior e um método mediado pela crítica filosófica, pelos dados da ciência, pela junção das ditas “linhas de fato” e pelas “diferenciações de natureza”. Nossa hipótese é a de que esta oscilação pode estar relacionada a uma outra ambiguidade da obra de Bergson, a saber, a tensão entre filosofia e espiritualidade ou entre filosofia como esforço meramente intelectual e filosofia como esforço sobre si mesmo. A concessão de privilégio a uma dada perspectiva de significação da intuição (enquanto experiência psicológica ou método de pesquisa) faria a balança pesar, respectivamente, ora para a filosofia enquanto sabedoria, ora para a filosofia enquanto teoria. Para além dessa possibilidade de interpretação, interessa-nos ainda problematizar o prolongamento da intuição filosófica em intuição mística retomando essa dupla determinação da intuição do seguinte modo: a) Intuição = função do espírito, graus de apreensão da duração, experiência psicológica, vivência interior. Nesse caso a experiência mística seria o momento mais elevado da filosofia enquanto esta é esforço de intuição da duração; seria o último nível da intuição filosófica, a plenitude da experiência outrora empreendida no âmbito da psicologia e da filosofia da natureza ou a única forma de contato efetivo, imediato, direto do indivíduo com a realidade, com a vida. Trata-se de um saber não teórico e profundamente transformador, a tal ponto que impele à ação, mais especificamente à ação amorosa e caritativa. O elã místico seria uma intensificação do elã vital, porém essa intensificação corresponderia a uma ruptura ilustrada na distância que separa o filósofo do santo ou do verdadeiro místico. O último grau da intuição bergsoniana dar-se-ia, portanto, fora da filosofia, fato passível de ser interpretado como a aceitação, por parte de Bergson, de uma limitação que lhe seja intrínseca, não apenas enquanto tentativa de expressão conceitual (limitação a que chama atenção em toda a sua obra), mas também enquanto tentativa de apreensão da duração. b) Intuição = método filosófico: Nesse caso, a perspectiva que se sobressai é a concessão, por parte de Bergson, de um valor filosófico à experiência mística. A instrumentalização metódica dessa experiência e não a experiência mesma seria o estágio mais maduro da intuição filosófica. O misticismo seria apenas um auxiliar da pesquisa filosófica. Nesse caso, a falência da filosofia é mitigada ou mesmo suprimida. Trata-se de um conhecimento teórico e exprimível, porém indireto, mediado e possivelmente pouco transformador ou meramente intelectual. Enfim, nosso trabalho pretende mostrar que a despeito da importância da intuição como método, a ênfase nessa perspectiva, quando dada em detrimento do seu aspecto subjetivo, compromete algo fundamental, a saber, a possibilidade de restituição das relações entre filosofia e espiritualidade ou o exercício da filosofia enquanto sabedoria de vida

Cathiani Mara Bellé

A questão da felicidade perante a moral kantiana no O cânone da razão pura

O tema da análise é o papel da felicidade e da moralidade na filosofia prática kantiana. O ponto de partida é o “O Cânone da razão pura”, no qual Kant questiona se é possível para a felicidade estabelecer uma relação com a moralidade. Como o conceito de felicidade é complexo, é indispensável verificar a importância dos preceitos morais para a existência de uma autêntica ideia de felicidade nos parâmetros kantianos. Ao estabelecer que a felicidade caminhe com base em uma ordem prática, é necessário considerar como o filósofo apresenta o nosso arbítrio e a questão empírica na busca de uma vida feliz. A felicidade poderia estar situada somente em móveis empíricos e desta forma seria um problema para ela fundamentar-se na moralidade. A moral não é apresentada empiricamente, mas de forma absoluta pela razão, deste modo como seria possível definir o lugar da felicidade perante uma lei do dever dada a priori? Considerando a problemática acima, é possível chegar à felicidade, ou esperar encontrá-la de forma condizente com as leis morais, mesmo verificando que ela possui pressupostos empíricos dados pela nossa liberdade, ou seja, com a possibilidade de nosso livre arbítrio estar inclinado às satisfações sensíveis e não ao comprometimento moral. Kant afirma que a felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações, mas descreve duas leis que possuem relação com a felicidade: a lei prática e lei moral. A primeira tem por motivo a felicidade e possui a função de nos dizer o que devemos fazer se ambicionamos um dia tomar parte na felicidade. Por outro lado, a lei moral possui a tarefa de nos mostrar como podemos tornar-se dignos da felicidade. Esta baseada na determinação exclusiva do nosso comportamento, pelo dever, para sermos dignos de chegar à felicidade. A felicidade não é considerada o bem perfeito para a razão, mas, por outro lado, a moral e com ela o mérito para ser feliz, também não podem ser considerados o bem perfeito. Portanto, para chegar a uma resposta é necessário investigar se os princípios que admitem a lei moral de forma a priori podem estar associados à esperança de chegar à felicidade. Sendo assim, Kant afirma que, como os princípios da moralidade são necessários com base no uso prático da razão, é necessário considerar que, em seu uso teórico, todos têm motivo para esperar a felicidade.

Cauê Cardoso Polla
cauepolla@yahoo.com.br

Cosmopolitismo: história e educação em Kant

O cosmopolitismo é um elemento essencial da filosofia kantiana. Contudo, sua importância para as reflexões de Kant sobre educação não tem sido devidamente avaliada. Em nossa comunicação pretendemos mostrar, a partir de uma interpretação da expressão “plano cosmopolita de educação”, como o processo educativo tem para Kant um caráter fortemente cosmopolita. Para tanto, relacionaremos filosofia da história e educação, apresentando os pontos comuns que sustentam uma leitura em chave cosmopolita da educação, considerando a história como um processo de aprendizagem (Lernprozeß).

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
cavaleirodmacedo@uol.com.br

Os anjos como inteligências separadas no Guia dos Perplexos de Maimônides

A História da Filosofia Medieval é caracterizada por uma série de tentativas mais ou menos bem sucedidas de compatibilização entre a especulação filosófica racional de origem grega e o conteúdo revelado das Escrituras, e esse processo ocorreu nas três vertentes do monoteísmo abrahâmico: Judaísmo, Cristianismo e Islam. Muitos pensadores acreditavam tratar-se de uma única verdade, expressa de modos diferentes e

em diferentes linguagens pela filosofia e pela religião, e, para estes, alguns pontos consistiram em matérias de difícil explicação. Dentre estes pontos, a busca por equivalentes filosóficos para os anjos apresentou-se como uma questão relevante. Figurando no início do texto bíblico como meros mensageiros de Deus, os anjos ganham destaque e personalidade na medida em que o texto se completa, especialmente nos livros dos Profetas e também na literatura apócrifa e pseudo-epigráfica judaica, onde adquirem nomes e categorias hierárquicas. Tanto no Judaísmo antigo como no Paleo-Cristianismo foi tacitamente aceito que os anjos dispunham de algum tipo de matéria, ainda que esta fosse mais sutil que a matéria corpórea. De algum modo, essa posição foi considerada correta pelos primeiros filósofos medievais de orientação neoplatônica, uma vez que supunham, na esteira de Plotino, a existência de uma matéria espiritual, mais sutil que a matéria corpórea. Esta visão será abalada justamente com as obras dos pensadores de orientação aristotélica, que passam a explicar os anjos como criaturas absolutamente espirituais, entendidas como “inteligências separadas”, sem a concorrência da matéria. Dentre os autores que advogaram esta posição destacamos Moisés Maimônides, talvez mesmo o primeiro deles. No Guia dos Perplexos, Maimônides apresenta seu modelo metafísico e cosmológico, atrelando as figuras angélicas ao modelo aristotélico e desvestindo-as de todo tipo de matéria, o que será retomado posteriormente, no pensamento cristão, por Tomás de Aquino. Discutiremos aqui as ideias presentes no judaísmo sobre o tema dos anjos, com o fim de compreender a modificação operada por Maimônides, através do modo como ele situa estas criaturas em seu modelo metafísico e cosmológico de base aristotélica.

Cecília de Sousa Neves
 cecilianeves2003@yahoo.com.br

A arte de “dançar acorrentado”. Uma reflexão acerca da interface entre liberdade e necessidade na compreensão nietzscheana da arte

No aforismo §231 de Humano, demasiado humano, Nietzsche mobiliza três imagens para caracterizar o estado singular de liberdade do qual nasce o gênio, o espírito livre e também o artista. Trata-se de três situações extremamente constrangedoras, a saber, o estar preso, estar perdido e estar mutilado, cuja negatividade, aparentemente, contrasta com o sentimento de máxima vitalidade e inevitável liberdade inerente às três figuras citadas. Todavia, o que legitima a associação, de forma íntima e decisiva, das noções de liberdade e coerção, de modo que a liberdade apenas ganha sentido através da sua interface com a coação, ou ainda, através da obediência à “tirania de uma lei arbitrária”, ilustrado pelo filósofo como um “dançar acorrentado”, é a teoria da vontade de poder. É sobre este solo que germinará a ideia da liberdade como amor à necessidade, sendo esta entendida como a dinâmica das forças que “tecem a trama do nosso caráter e do nosso destino” e que é regulada pela lógica da vontade de poder. Neste contexto estão presentes os elementos básicos do diálogo entre liberdade e necessidade dos quais nossa comunicação se apropriará para efetuar uma reflexão acerca do estatuto filosófico da arte, de um modo geral, e da dança, de um modo particular na filosofia de Nietzsche. A simpatia entre as noções de liberdade e necessidade está no cerne da questão da criação da obra de arte e, por conseguinte, da colocação de Nietzsche de que são as obras de arte que criam seus autores, não o contrário. A reflexão sobre estas questões caracteriza um dos objetivos de nossa atual pesquisa, a saber, o de esclarecer as bases conceituais de uma estética capaz de pensar o estatuto filosófico da dança, o que implica em resgatar a legitimidade conceitual desta arte que foi sistemática e deliberadamente banida da reflexão filosófica. Ao tomar a filosofia de Nietzsche como ponto de partida, pretendemos mostrar como esta filosofia pode ser útil para compreender uma concepção de arte e de dança cuja expressão pode ser vislumbrada na fala de um dos maiores dançarinos de toda a história, a saber, Nijinski, para quem o movimento ganhou tamanha dimensão que o dançarino se perdeu nele. Quando os amigos lhe perguntavam: “O que aconteceu com você? Você começa, e não tem fim...”, Nijinski dizia: “Eu só existo no começo. Depois, alguma coisa toma conta, e eu não existo mais - e quem dança, eu não sei quem é.” Como Nietzsche, Nijinski no fim simplesmente enlouqueceu, mas ainda aqui há muito o que falar.

Cecilia Mendonça de Souza Leão Santos
 ceci_leao@yahoo.com.br

Interpretando a enérgeia: o vir-a-ser da obra de arte segundo a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

O termo enérgeia, cunhado por Aristóteles, encontra seu lugar na história da filosofia nas investigações acerca do problema do movimento. Nosso trabalho consiste em examinar de que maneira Hans-Georg Gadamer interpreta este conceito em “Wort und Bild” (1992), seu último grande artigo sobre arte. Em sua contribuição final, o hermeneuta investiga os traços fundamentais do ser estético com a finalidade de formular uma ontologia da arte capaz de oferecer uma teoria unificada para todas as formas de manifestações artísticas. Que os termos aristotélicos que tratam do ser do movimento, a saber, dynamis, enérgeia e entelecheia, apontem para o processo de tornar-se algo, e não para o ergon, a ação completa, possibilita a defesa gadameriana de que esta nova palavra pode esclarecer o ser das obras de arte, na medida em que se refere não àquilo que é de fato, mas àquilo que está em processo de vir à existência. Enérgeia, compreendida como vir-a-ser que oscila entre atualidade (Aktualität), efetividade (Wirklichkeit) e atividade (Tätigkeit), pode, portanto, ser compreendida como um “tornar-se” que não tem como horizonte a concepção usual de tempo como sucessão de “agoras”. Isto significa que o conceito de enérgeia, conforme interpretado por Gadamer, é capaz de iluminar o tipo de existência temporal pertinente ao ser estético, já abordada no clássico ensaio “A atualidade do belo”, bem como esclarecer o conceito de simultaneidade (Gleichzeitigkeit) herdado do pensamento de Kierkegaard. Conceber obras de arte como entes cujo ser consiste em mostrar-se, isto é, um ser que emerge, implica em tratar a obra a partir da experiência que temos dela – o ser estético não é nada em si mesmo, fora da experiência. É a própria experiência estética que pode ser delineada a partir do conceito de enérgeia. A obra de arte somente é na medida em que nos absorve nela, ou seja, o seu “vir-a-ser” consiste em seu contato conosco, em nos impor seu próprio tempo fazendo com que nos demoremos nela de tal modo que nessa experiência, nossa própria finitude parece ser suspensa. Estabelecendo o modo de ser das obras de arte como o vir-a-ser designado pelo conceito de enérgeia, Gadamer pretende recuperar o sentido original de kalon em sua relação com as obras de arte. Kalon, de acordo com a filosofia aristotélica, diz respeito àquilo que é imutável, como números e objetos geométricos. O conceito de belo é dividido em três tipos: taxis (ordem), symmetria (simetria) e horismenon (o definido). Para Gadamer, esta divisão possibilita que compreendamos como a obra de arte, em sua atualidade, guarda uma relação radical com a verdade.

Célia Machado Benvenho
 celia.benvenho@gmail.com

Críticas de Nietzsche à formação histórica: a necessidade de uma educação sob a ótica da vida

Decepcionado com o ambiente universitário de seu tempo, que era marcado por um abandono da formação humanista pela cientificista, Nietzsche tece uma série de críticas às instituições de ensino em seus primeiros escritos. São críticas que denunciam a presença de uma “pseudocultura”, que o filósofo chamará de “barbárie cultivada”. O filósofo vê na cultura um elemento central da vida humana. Através da cultura seria possível criar indivíduos mais fortes, criativos e distintos. No entanto, Nietzsche é categórico em afirmar “fica cada vez mais claro que não temos estabelecimentos de ensino”, ou ainda que “nos falta completamente um certo tipo de estabelecimento de ensino [Erziehungsanstalten]: o estabelecimentos de cultura! [Bildungsanstalten]”. O modelo de educação da época era o de memorização, no qual o ato de decorar era a forma predominante de se aprender. A educação moderna, para Nietzsche, havia substituído o autêntico ideal de educadores por uma abstração científica. As instituições superiores haviam feito da ciência algo desvinculado da própria vida, fazendo com que os eruditos, ou “filisteus da cultura”,

tornassem-se mais interessados na ciência do que na humanidade, esquecendo que sua autêntica tarefa era de educar o homem. Incapazes de criar limitam-se à imitação e ao consumo. Mas, em toda parte, deixam sua marca; organizam as instituições artísticas e os estabelecimentos de ensino. Por obra deles, a cultura torna-se venal. Objeto de possíveis relações comerciais, submetem-se às leis que regem a compra e a venda. Produto a ser consumido, deve ter uma etiqueta e um preço. Para Nietzsche, essa é uma visão utilitária da educação, pois visa uma formação quantitativa para o mercado. Com a massificação e universalização da cultura, criam-se também uma quantidade excessiva de estabelecimentos de ensino superior, nos quais o principal objetivo era a formação das massas. Qual é o diagnóstico de Nietzsche? A Alemanha não possui uma cultura, nem pode tê-la, em virtude de seu sistema educacional. Se tiver, é apenas uma cultura artificial, e não a expressão direta da vida; poderíamos desfazer-nos dela sem o menor prejuízo para a vida, pois é apenas um conjunto de adornos para tirar o homem de seu tédio. Onde buscar uma cultura autêntica? Qual a proposta de Nietzsche? Uma educação sob a ótica da vida. Educar a primeira geração dos que irão construir uma cultura autêntica, uma cultura voltada para o surgimento de indivíduos que deixariam sua marca original para os tempos vindouros e serviriam como parâmetro seguro para avaliar a grandeza de uma época. Para ter uma cultura superior não basta despojar a cultura de sua artificialidade; trata-se de uma tarefa educativa, um trabalho árduo, lento e penoso. Será possível? O papel da educação é libertar as forças interiores que a natureza colocou nos homens para a sua elevação e realização: as forças instintivas e plásticas que permitem a eles realizar suas obras. Mas para alcançar tal ideal e realizar este projeto educativo são imprescindíveis novos educadores, novos filósofos.

Celso Antonio Alves Neto
celsoneto.filosofia@gmail.com

O problema das espécies biológicas como tipos naturais no contexto evolutivo

Ernst Mayr (1961) divide a biologia em duas grandes áreas: biologia funcional e biologia evolutiva. Segundo ele, enquanto a primeira estuda a estrutura composicional das formas vivas, a segunda investiga sua história filogenética. A biologia evolutiva busca reconstruir uma narrativa histórica que explique o surgimento e o desenvolvimento da biodiversidade no planeta. Frente a essa distinção, nosso trabalho avalia a tese de que espécies são tipos naturais sob uma perspectiva evolucionista. Como o evolucionismo pode influenciar a adoção ou recusa dessa tese? Tal pergunta mostra sua relevância tão logo notemos que uma longa tradição filosófica defende tal tese e define os tipos naturais através de propriedades qualitativas essenciais exibidas por suas instâncias (RUSE, 1987:226). Cada espécie define-se, nesse sentido, por um conjunto de propriedades fenéticas e/ou genéticas individuais, as quais determinam sua individuação e extensão na natureza. Possuir esse conjunto de propriedades é condição necessária e suficiente para que um organismo pertença à espécie. Em um primeiro momento, nosso trabalho discute algumas críticas feitas a esse tipo de essencialismo presente na definição de espécies como tipos naturais. Grande parte dessas críticas enfoca a dificuldade de se delimitar propriedades necessárias e conjuntamente suficientes para a individuação de uma espécie (HULL, 1965). A variabilidade biológica é encarada como um fenômeno importante e pervasivo na evolução, de modo que é improvável estipular essências qualitativas para cada espécie. Segundo Elliot Sober (1980), ainda que pudéssemos estipulá-las, as essências tornaram-se teoricamente superfluas no pós-darwinismo. Isso porque até então elas funcionavam como uma maneira de explicar características populacionais em termos de características individuais, ao passo que essa direção explicativa foi invertida pelo pensamento evolutivo (1980:353). Por tudo isso, faz-se necessário repensar a própria definição de tipos naturais. Em seu segundo momento, nosso trabalho avalia a redefinição proposta por Richard Boyd (1999a). O filósofo apela para definições clusters: tipos são definidos e individuados por um conjunto de propriedades co-intanciadas contingentemente por grande parte de seus membros (1999a:112). Para que um organismo pertença a determinada espécie é suficiente que ele instancie um subconjunto qualquer daquele conjunto de propriedades, nenhuma das quais é neces-

sária para tal. Embora a estratégia de Boyd livre-se das exigências estritas do essencialismo (WILSON et al, 2007:16), ela ainda é susceptível à outro problema ligado à perspectiva evolutiva. Segundo Ereshefsky (2001), Boyd continua definindo as espécies por meio de propriedades qualitativas, já que ele estaria interessado em explicar como generalizações envolvendo tais propriedades são possíveis. Por outro lado, o caráter histórico da biologia evolutiva sugere que as espécies devam ser definidas a partir de relações históricas de ancestralidade. Tais relações capturam o comportamento das espécies na evolução enquanto linhagens genealógicas (ERESHEFSKY, 2001:109). Considerando que a definição por ancestralidade e por propriedades qualitativas entram em choque, a teoria de Boyd parece inadequada para descrever as espécies no contexto evolutivo. Nós discutiremos essa inadequação, perguntando: a definição de Richard Boyd seria capaz de adotar a ancestralidade como critério individuativo para as espécies? Isso poderia ser feito sem abandonar o desejo de explicar como generalizações são possíveis?

Celso Candido de Azambuja
ccandido@unisin.br

A natureza da técnica: crítica do caráter instrumental do conceito de técnica

O trabalho propõe-se a fazer uma leitura crítica do conceito de técnica, especificamente, do seu caráter instrumental. A tradicional definição instrumental da técnica ainda que permita compreender um de seus aspectos essenciais, não é, contudo, suficiente para compreender a complexidade do fenômeno técnico nem os efeitos da tecnologia no plano das atividades e dos modos de ser e pensar humanos. Tal concepção é inseparável de uma filosofia antropocentrada a qual tende a reduzir a técnica à sua estrita tecnicidade, ao seu caráter meramente objetual. A técnica entendida como instrumento, como meio e simples valor de uso para fins humanos, sem dúvida, é correta, mas apenas parcialmente verdadeira. Esta definição da técnica tem lugar de destaque no imaginário teórico e está pressuposta nas tomadas de posição e decisões éticas e políticas estratégicas nas instituições das atuais sociedades. Entretanto, na medida em que é uma definição parcial e simplificadora, ela não nos alcança, não nos desvela a verdadeira situação na qual nos encontramos nem, portanto, é capaz de nos apontar a direção do caminho que precisamos percorrer como civilização tecnocientífica. Sendo assim torna-se imprescindível a elaboração de uma crítica que permita avançar em uma compreensão verdadeira da técnica, mais consistente e adequada para entender e encarar os grandes desafios de nossa época. Esta elaboração crítica será feita principalmente a partir da análise e interpretação de textos e obras capitais desenvolvidas acerca da questão da técnica por Simondon, Heidegger, McLuhan e Galimberti. Com Heidegger, discute-se o sentido da técnica como vontade de dominação humana, no modo do ordenamento científico e sistemático, sobre o conjunto de todas as coisas do mundo; com McLuhan, problematiza-se os efeitos no âmbito da subjetividade e das práticas humanas; com Simondon, aborda-se a questão da inseparabilidade da técnica e da cultura; e com Galimberti, elabora-se o problema da transformação da técnica como meio para ser tornar um fim em si mesmo; pois não se trata mais da imagem do humano moldando o mundo através de uma relação de exterioridade, mas, ao contrário, todos os assuntos humanos que estão agora modelados e determinados pela técnica. Trata-se, portanto, de desenvolver uma problematização do conceito de técnica para além de seu caráter instrumental.

Celso Martins Azar Filho
cazarf@gmail.com

Os canibais de Montaigne e a lei natural

Neste texto, a ser apresentado previamente no encontro “Rouen, 1562. Montaigne et les Cannibales” (1-2 outubro de 2012), propõe-se um estudo do conceito de lei natural, focado principalmente no ensaio Des cannibales, com a finalidade de examinar algumas questões centrais para toda apreciação da filosofia ensaística. Podemos definir como naturalista a perspectiva ética montaigniana? Em que medida tal pers-

pectiva foi influenciada pelas querelas religiosas da época? E qual o peso aí do naturalismo helenístico? Enfim, qual a relação entre natureza, razão e virtude nos Ensaios?

Celso R. Braid
braid@cfh.ufsc.br

Expressabilidade, equivalência semântica e tradutibilidade

O objetivo do ensaio é explicitar os elementos envolvidos numa conceituação do conteúdo semântico sentencial que seja capaz de propiciar uma definição geral de equivalência semântica. A finalidade é alcançar um conceito capaz de servir de base para a definição de expressabilidade e de tradutibilidade. Primeiro, defende-se a tese de extração russelliana segundo a qual significar perfaz-se por diferentes modos irreduzíveis entre si; segundo, define-se a significatividade da inteira sentença de tal modo que não possa ser equacionada com a função semântica dos termos subsentenciais. A tese de que significar se perfaz de múltiplos modos será explorada como a proposição de que a significatividade linguística emerge das inter-relações da estruturação nos planos do agir, do sentir e do dizer. A suposição fundamental é que a instauração de sentido propiciada por cada um desses três planos é irreduzível. Filósofos e linguistas admitem que os conceitos de percepção e de ato estejam na base de todo conteúdo semântico. A proposição acima, além desses conceitos, utiliza o conceito de dizer também como fundante. O argumento para esse acréscimo consiste em mostrar que a análise de expressões significativas e a descrição do conteúdo semântico implica a remissão a ingredientes cuja gênese depende de diferenças no plano do agir, do sentir, e também do dizer. Para isso, faz-se necessário mostrar que nem todo significar esgota-se na codificação e expressão de diferenças dadas nos planos do agir e do sentir, e que há expressões linguísticas significativas fundadas no próprio dizer, enquanto uma operação linguística que, desconecta do perceber e do agir, é fonte de doação de conteúdos irreduzíveis àqueles provenientes da percepção e da ação. Desse modo alcança-se uma formulação da noção de equivalência semântica para os diferentes modos de significar que, nos seus traços gerais, serve para a avaliação da preservação da significatividade sob a transformação da expressão linguística. A noção de equivalência semântica, por sua vez, interliga-se e esclarece as noções de expressabilidade e tradutibilidade.

César Augusto Battisti
cesar.battisti@hotmail.com

Por que a análise? As razões da preferência cartesiana

Descartes nunca teve em alta estima o método da síntese, magistralmente ilustrado pelos Elementos de Euclides. Contrariamente ao que pensavam os interlocutores das Segundas Objecções, quando lhe solicitaram que expusesse suas teses metafísicas “segundo o método dos geômetras” (entenda-se o método sintético dos Elementos), a posição cartesiana não só consistiu em evidenciar sua preferência irrestrita pela análise, mas também em mostrar seu pleno conhecimento (contrariamente aos objetores) da distinção entre os dois métodos. As razões da preferência pela análise dizem respeito a duas ordens de argumentos. A primeira delas refere-se ao fato de que a análise dá conta dos propósitos cartesianos, enquanto a síntese não. Embora ambas sejam demonstrativas (“maneiras de demonstrar”), a análise é um método de descoberta de verdades, enquanto a síntese é apenas um método de exposição: tal como para os geômetras gregos e sua tradição, a análise cartesiana “mostra o caminho pela qual uma coisa foi metodicamente descoberta”; e, assim, ela cumpre a função de ser um procedimento que incide sobre a produção do conhecimento e a apreensão da verdade, coisa, dentre todas, a mais desejada por Descartes, dada a sua perspectiva de “começar tudo novamente desde os fundamentos”. Contudo, essa razão não pode ser suficiente para fundamentar a escolha cartesiana: ela, no máximo, mostra que a análise preenche os requisitos do método almejado pelo filósofo, mas não fornece a razão pela qual funciona como um

método de descoberta. Ora, essa pergunta mais radical começa a ser respondida quando nos voltamos ao outro elemento presente na caracterização da análise: esta, segundo Descartes, procede “como se fosse a priori (tanquam a priori)” e “revela como os efeitos dependem das causas”, de sorte que é um movimento que procede dos efeitos para as causas, não de uma maneira banal ou naturalmente compreendida, mas na medida em que os efeitos são “assumidos” provisoriamente como causas (e as causas como se fossem seus efeitos). Essa é a segunda razão pela qual Descartes escolhe a análise, e é a mais fundamental, visto que ela mostra por que a análise é um procedimento capaz de produzir conhecimentos. De acréscimo, essa razão fornece os motivos pelos quais Descartes concebe o seu método como original e não simplesmente como herdado da tradição dos praticantes da análise, bem como aqueles pelos quais ele pode concebê-lo com abrangência universal. Sinteticamente, essa segunda ordem de argumentos consiste no seguinte: tudo o que há é efeito e, por isso, tudo o que existe reclama por uma causa; como diz o Axioma 1 da Exposição Geométrica, “Não há coisa existente da qual não se possa perguntar qual a causa pela qual ela existe”. Por isso, compreender algo é compreender a sua causa, e a causa é a razão das coisas (“causa sive ratio”); logo, para conhecer algo, o método deve necessariamente ir em busca da sua causa, e isso significa assumir esse algo necessariamente como efeito.

Cesar Augusto Ramos
cauramos@uol.com.br

Liberdade, reconhecimento e não-dominação no republicanismo de Hegel

O conceito hegeliano de liberdade, definido como estar junto de si em seu outro (in seinem Anderen bei sich selbst zu sein), compreende a unidade de duas faces: a) a face subjetiva autorreferente, pela qual a vontade livre permanece em si mesma e; b) a face objetiva, heterorreferente, mediante a qual a liberdade não é exclusiva nem excludente, mas está também referida ao seu outro. A face objetiva refere-se à ideia de que apenas com boas leis e justas instituições sociais e políticas a liberdade pode ser efetiva e se sustentar. Na condição de um bem jurídico e político que deve ser protegido e promovido, a liberdade - bem como a igualdade - deve se apresentar não só como exigência subjetiva dos indivíduos, mas também necessita receber o assentimento do seu valor objetivo mediado pelas instituições comunitárias que protegem e promovem a liberdade e a igualdade. Assim, sem o caráter de objetivação institucional da liberdade - possível no espaço público da cidadania, das boas leis e da ação governamental - ela permanece apenas como um direito subjetivo, atrelado e dependente apenas ao aspecto normativo e coercitivo do ordenamento jurídico. Esse conceito de liberdade rejeita qualquer tipo de dominação e de coerção não legítima. Destarte, as relações intersubjetivas não se restringem à dialética do senhor e do escravo, limitando-se à luta por dominação. A coerção, portanto, é uma violência à autonomia dos sujeitos, pois ela ignora o fenômeno básico do relacionamento humano que é o reconhecimento. Essa possibilidade deixa de ocorrer diante da extrema vulnerabilidade dos indivíduos, sobretudo na sociedade civil, diante do fenômeno da força dos processos impessoais, sobre os quais os sujeitos não têm controle. Ainda que formalmente livres - no sentido da liberdade negativa como ausência de impedimentos externos - os indivíduos encontram-se numa situação de dominação. Nessa linha de análise, o conceito hegeliano de liberdade aproxima-se da concepção republicana de liberdade como não-dominação desenvolvido por Q. Skinner e, sobretudo, por P. Pettit. Essa relação pode também ser corroborada pela semelhança temática do hegelianismo com algumas teses republicanas como, por exemplo, a importância do Estado e a existência de boas leis, a cidadania e o patriotismo como disposição política. Essas formas do viver político permitem a realização de relações intersubjetivas - valores éticos e políticos destacados pela tradição republicana - que impedem o jogo de forças estranhas que dominam. São relações que estão articuladas ao reconhecimento recíproco de sujeitos que buscam entre si o estar consigo mesmo no seu outro e, nessa reciprocidade, abandonam qualquer pretensão ao domínio.

Cesar Candiotta
c.candiotta@pucpr.br

Governamentalidade e liberdade no pensamento de Michel Foucault

Foucault enfatizou que o Iluminismo privilegiou o discurso da autonomia e da emancipação do sujeito. Entretanto, do ponto de vista das relações de poder ele lembra que a emancipação moderna é indissociável de processos divisórios, como o subsolo das disciplinas e a regulação do biopoder. Os discursos em torno da emancipação e autonomização são inseparáveis das práticas de docilização da alma e regulação da vida. Em meados dos anos 1970, Foucault pensava que o indivíduo moderno era um efeito do poder disciplinar, disseminado entre as práticas sociais, e sua relação com saberes identitários considerados verdadeiros. Ele não passava de uma forma cristalizada de um conjunto de comportamentos e atitudes gestado pela distribuição dos corpos em um espaço determinado, pela mensuração cronológica de procedimentos adequados a resultados esperados, e por processos de normalização compostos pela vigilância permanente, por sanções corretivas e práticas de enunciação do eu. Portanto, o indivíduo não passava de um efeito organizado de relações de força sutis, capilares e quase inapreensíveis. Entretanto, algo mudou no pensamento de Foucault entre 1976 e 1978. No curso Segurança, território, população, ele propõe uma genealogia da governamentalidade, que amplamente pode ser entendida como a relação entre o governo dos outros e o governo de si mesmo. Desde então, as relações de poder são designadas como práticas refletidas de liberdade. Há governo somente quando os sujeitos dispõem de um campo plural de possibilidades que se estende da anuência à condução de outrem até a recusa de um governo determinado. Não obstante, a recusa em ser moralmente menor, politicamente conformista, socialmente arrebatado pelo mimetismo é irreduzível a uma atitude reativa. Depreende-se, além disso, a necessidade de uma agonística criativa. Diante das intermitentes tentativas de governo da individualização e da colonização da vida interior solicita-se não somente o desgarramento das identidades fixistas nas quais somos levados a nos reconhecer, mas também o permanente exercício da liberdade em busca de uma vida qualificada, inassimilável às biopolíticas reguladoras e aos conhecimentos classificatórios. Este embate inacabado entre as práticas refletidas de liberdade e suas relações com os outros é desdobrado em nosso estudo a partir de três campos de força: 1) a ética diante da moral; 2) o cuidado de si diante do conhecimento de si; 3) a coragem da verdade diante da condescendência ao poder.

César Frederico dos Santos
cesarfredericosantos@gmail.com

Aproximando Quine e Kuhn

Quine e Kuhn têm visões diferentes sobre a ciência e deram origem a linhas de pesquisa em filosofia da ciência comumente percebidas como divergentes. Ao passo que a epistemologia naturalizada de Quine visa explicar o conhecimento científico partindo da imagem de um indivíduo que recebe estímulos sensoriais – “a magra entrada” – e elabora complexas teorias – “a saída torrencial” –, Kuhn atribui preponderância à comunidade científica e às relações sociais entre seus membros. Quine defende que a epistemologia deva ser um capítulo da psicologia, mas o pensamento de Kuhn faz crer que seria mais adequado aproximar a epistemologia das ciências sociais. Ao passo que lógica e matemática são a base metodológica do trabalho de Quine, Kuhn se apoia na história da ciência e em hipóteses sociológicas. Enquanto Quine recomenda adesão à ciência – “é dentro da ciência mesma, e não em alguma filosofia primeira, que a realidade há de ser identificada e descrita” –, Kuhn, ao destacar a importância que têm na ciência práticas até então vistas como anti-científicas, como competição entre teorias, conversão a uma nova teoria, etc., abre portas para quem deseja explorar fragilidades da ciência. Entretanto, apesar das divergências, tanto Quine como Kuhn formulam suas explicações do conhecimento científico apoiados em pontos comuns: ambos ressaltam a importância do papel da linguagem, e em particular da tradução, na explicação da ciência; ambos dão prioridade ao estudo e observação atentos da prática cientí-

fica, tal como conduzida pelos cientistas, sobre uma visão filosófica idealizada de ciência; e, sobretudo, ambos discordam da tradição epistemológica por preferirem explicar o conhecimento científico a fundamentá-lo em bases mais seguras. A partir desse terreno comum, nosso objetivo é defender que as visões aparentemente divergentes que ambos sustentam sobre a ciência podem ser tomadas, no principal, deixando de lado detalhes pontuais, como complementares e não como concorrentes. Combinadas, as ideias de Quine e Kuhn podem fornecer uma compreensão mais ampla da atividade científica.

César Meurer
cfmeurer@yahoo.com.br

Sobre a inteligibilidade da teoria correspondentista da verdade

A possibilidade de determinar átomos linguísticos e a correspondência destes a entidades, átomos igualmente simples no mundo extralinguístico, constitui o núcleo da assim denominada teoria correspondentista da verdade. Tal é o entendimento de Russell e Wittgenstein, considerados os principais defensores dessa perspectiva. Tarski via a sua concepção como uma espécie de teoria correspondentista aperfeiçoada, mas com solução positiva apenas no âmbito das linguagens formalizadas. Davidson, que se apropria da solução de Tarski e pretende adaptá-la à linguagem natural, critica duramente a teoria correspondentista da verdade, considerando-a ininteligível e sem conteúdo. A comunicação visa elucidar essa posição de Davidson para com o correspondentismo. Considera-se que ela é resultado de uma reflexão de natureza lógico-semântica que o autor desenvolveu nas décadas de 60 e 70. Interpreta-se essa reflexão a partir de dois fios condutores: [i] uma argumentação contra o atomismo, no curso da qual Davidson serve-se de uma estratégia conhecida como ‘argumento da funda’, seguida de [ii] uma argumentação contra a dimensão referencialista da linguagem, no curso da qual o autor expressa a sua apropriação da tese quineana da inescrutabilidade da referência.

Cezar Augusto Mortari
cmortari@cfh.ufsc.br

Estruturas para lógicas modais estritas nas vizinhanças de $S0.6^\circ$

O interesse que sistemas não normais fracos de lógica modal despertam tem a ver com suas aplicações: lógicas epistêmicas, por exemplo, nas quais agentes não são logicamente oniscientes (e a regra de necessidade, nesse caso, não deveria valer), ou lógica deôntica (em que versões deônticas de certos princípios das lógicas normais aléticas são inaceitáveis). Neste trabalho, tratamos de lógicas modais clássica estritas, ou seja, em que vale a regra RSE: de A é estritamente equivalente a B inferimos que $\text{Nec}(A)$ é estritamente equivalente a $\text{Nec}(B)$. A menor de tais lógicas é denominada $S0.6^\circ$, e foi investigada, por exemplo, por Richard Sylvan em seu artigo “Relational semantics for all Lewis, Lemmon and Feys’ modal logics”. Em trabalho anterior, não apenas demonstramos que a semântica relacional proposta por Sylvan caracteriza não $S0.6^\circ$, mas um sistema mais forte (NocP^*), como apresentamos também uma semântica de vizinhanças adequada para $S0.6^\circ$, e observamos que a semântica mista (combinando, nas estruturas, mundos normais para os quais há uma relação de acessibilidade, e mundos não normais, para os quais há uma função de vizinhanças) utilizada por B. Chellas e K. Segerberg em “Modal logics in the vicinity of $S1$ ” para seus sistemas pré-normais também pode ser usada para caracterizar $S0.6^\circ$. Neste trabalho, retomamos esse tipo de semântica mista, porém com algumas modificações (como a introdução de mundos “arbitrários”, e a restrição, para especificar a função de vizinhanças, aos mundos acessíveis a um dado mundo), de modo a caracterizar lógicas ainda mais fracas que $S0.6^\circ$ (em que, por exemplo, as regras de inferência são restritas a fórmulas de grau modal zero). Após teoremas de determinação para alguns sistemas nas vizinhanças de $S0.6^\circ$, passamos, em uma segunda parte do trabalho, a investigar os modelos baseados nas estruturas assim apresentadas, definindo uniões de modelos, morfismos limitados, e bissimulações.

Charles Borges
charlesdittgen@gmail.com

Ontologia da contingência e superação do correlacionismo

Desde o momento em que a filosofia moderna operou o “corte” entre fenômeno e coisa-em-si o debate filosófico tornou-se restrito às considerações epistemológicas onde predominaram os temas sobre o estatuto do conhecimento, sobre a correlação sujeito/objeto ou, ainda, sobre objetividade e subjetividade. Toda e qualquer consideração ontológica foi proscrita da filosofia ou, quando muito, abordada de modo oblíquo pelas teorias do chamado “giro lingüístico”! O traço marcante da filosofia moderna passou a ser, então, um movimento de voltar-se quer para o “interior do sujeito”, quer para o “sujeito no mundo” (Dasein) que passou a ser condição de todo o conhecimento. A consequência deste movimento foi a negação de que o mundo (o Ser), possa existir independentemente do sujeito que conhece, ou, ainda, se se preferir, a negação de que seja possível e desejável começar a filosofia pela ontologia. O problema posto, então é: há possibilidade de uma ontologia que não dependa do “sujeito transcendental”? Nossa hipótese de trabalho é a de que a filosofia correlacionista, em que pese partir do sujeito do conhecimento, pressupõem uma ontologia; esta ontologia, por sua vez, está fundamentada na tese de que a “objetividade” depende de uma ontologização da subjetividade que desloca toda a contingência da realidade (movimento da matéria) para a experiência do sujeito, de um “sujeito ontologizado” que esgota o mundo. Nosso objetivo é demonstrar, apoiado na tese de Meillassoux, que a uma “ontologia do sujeito” desenvolvida pelo correlacionismo e centrada na lógica da relação sujeito/objeto pode ser oposta uma ontologia materialista, que pensa o Ser independente do sujeito e que vê esta correlação entre sujeito e objeto como uma contingência.

Charles Feitosa
philo_bureau@hotmail.com

Repensando o Cotidiano na Arte e na Filosofia Contemporânea

A experiência cotidiana costuma ser associada nas diferentes tradições filosóficas com o “senso comum”, a “vida não –examinada”, a “atitude ingênua” ou até mesmo com a “alienação” do espírito. A própria filosofia se define primordialmente como a atitude de estranhamento em relação ao ordinário em contraposição à excessiva familiaridade que parece acompanhar a existência. Essa contraposição, levada até as últimas consequências, parece estar por trás de certas hierarquias ainda vigentes na nossa época, a saber, entre o que supostamente seria “alto” e “baixo” na cultura. O objetivo dessa comunicação é enfatizar a possibilidade de reabilitação da vida cotidiana, reinterpretando-o de “não-saber” para uma tipo de sabedoria especial. Essa reabilitação é uma das principais tendências das artes contemporâneas, especialmente nas artes do corpo e da performance. A reabilitação ontológica da experiência cotidiana, como fonte de intensificação de nossa compreensão de mundo, aparece de forma articulada também na obra de diferentes pensadores contemporâneos. Destacarei nessa comunicação o trabalho do filósofo tcheco, naturalizado brasileiro Vilém Flusser (1920-1991) sobre os gestos na vida cotidiana.

Charles Feldhaus
charlesfeldhaus@yahoo.com.br

Habermas, biologia e ética

Habermas, nos últimos anos, tem se manifestado a respeito da relação entre a filosofia moral ou ética e a biologia. Em Die Postnationale Konstellation, - Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden - Habermas afirma categoricamente que questões normativas (políticas, morais e éticas da espécie) como a discussão a respeito da permissão ou não da clonagem humana, da nova eugenia ou

eugenia liberal, do uso de células embrionárias para pesquisa devem ser decididas com base argumentos de ordem normativa e não de ordem empírica, como é o caso das leis da biologia evolutiva. Em *Der Zukunft der menschlichen Natur*, ele empreende uma estratégia argumentativa baseado em uma ética da espécie porque supõe que a moral convencional é fortemente afetada pela modificação do limite entre acaso e escolha resultante da normalização da prática da eugenia liberal. Essas intervenções marcam o forte antireducionismo habermasiano no diz respeito às questões éticas e com isso o filósofo alemão evita cometer a falácia naturalista (erro lógico ou categorial identificado por G. E. Moore em *Principia Ethica*). Entretanto, essas abordagens supracitadas tratam da relação entre questões normativas concretas com a biologia, ao passo que, no primeiro capítulo de sua obra *Die Einbeziehung des Anderen, - Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral* - Jürgen Habermas discute questões relativas à própria gênese da ética, principalmente adentrando em tópicos da metaética. Ele busca defender uma concepção metaética cognitivista diante do que denomina de não cognitivismo forte e não cognitivismo fraco. Ao contrário de grande parte dessas vertentes da metaética, Habermas desenvolve uma concepção metaética e de ética normativa que tenta dar conta da compreensão da práxis ética que transcende os valores compartilhados do mundo da vida, a saber, advoga uma concepção de cunho universalista e cognitivista, embora antirealista (uma vez que ele evita qualquer comprometimento metafísico forte com alguma entidade independente da mente humana à que refiram-se os enunciados normativos ou avaliativos). Para Habermas, a melhor alternativa entre as possíveis, como explicação da gênese da ética é aquela que dá conta desse aspecto. Entretanto, ao fazer isso, Habermas se defronta com algumas variantes bastante sofisticadas do empirismo, quais sejam, o expressivismo de normas de Allan Gibbard, tal como desenvolvido em *Wise Choice, Apt Feelings*, e o contratualismo moral de Ernest Tugendhat, tal como desenvolvido em *Vorlesungen über Ethik*. O presente estudo pretende reconstruir e examinar o expressivismo de normas de Gibbard assim como as considerações críticas de Habermas a respeito de uma abordagem empírica como a dele que tenta explicar o funcionamento da ética à luz da biologia. À luz disso tudo tentar-se-á dar alguma resposta à seguinte questão: que tipo de contribuição a biologia poderia oferecer à ética? Quais as vantagens e desvantagens de recorrer à teoria da evolução para explicar de maneira funcionalista o papel da ética no processo evolutivo dos seres humanos?

Christian Hamm
 chvhamm@gmail.com

Sobre a antinomia do gosto em Kant e sua doutrina das ideias estéticas

Igual a vários outros teoremas e figuras de argumentação desenvolvidos dentro da terceira Crítica, também a antinomia do gosto, estabelecida nos primeiros parágrafos da “Dialética da faculdade do juízo estética”, tem fama de ser um elemento doutrinário bastante problemático, e não só em virtude da opacidade do seu conteúdo, mas, sobretudo, por causa da dificuldade da sua localização sistemática no todo das exposições de Kant referentes à crítica da faculdade do juízo. Isso resultou num amplo espectro de interpretações que vai da negação categórica da possibilidade, ou, pelo menos, da significância teórica de tal antinomia, até interpretações que atribuem a ela uma função-chave imprescindível. Lê-se, por exemplo, no comentário clássico de Rudolf Odebrecht que “uma dialética (objetiva) da faculdade do juízo estética” estaria em desacordo “com a ideia principal do caráter e da autonomia da faculdade do juízo em geral”, constituindo, assim, um ingrediente simplesmente supérfluo da Crítica que se deveria somente à “tendência kantiana à arquetônica”, e que a resolução formal da autonomia não seria mais do que um “jogo das escondidas mal fundamentado logicamente”, “depois do qual o leitor só chega a saber que ambas as proposições podem ser verdadeiras”. Mas, por outro lado, encontramos também teses como, por exemplo, a de Reinhard Brandt, segundo a qual seria justamente a “Dialética” que constitui o próprio fundamento à toda crítica do gosto, e que seria justamente a resolução da antinomia do gosto mediante a qual Kant conseguiu terminar, de forma sistematicamente convincente, a sua “dedução dos juízos estéticos puros”, iniciada na parte anterior da “Analítica da faculdade do juízo estética”. – Em vez de entrar numa discussão pormenorizada da

historia e dos resultados dessa controvérsia, pretendo, neste trabalho, reconstruir, a partir de uma análise crítica dos parágrafos 55 a 57 da Crítica da faculdade do juízo, pelo menos um dos argumentos centrais de Kant em favor da indispensabilidade sistemática da “Dialética da faculdade de juízo estética”.

Christina Miranda Ribas
cmribas@uol.com.br

Qual estado de direito?

A expressão estado de direito é usada no discurso jurídico com incontáveis significações. Conforme a tipologia de Norberto Bobbio, num sentido forte a expressão remete ao estado limitado formal e materialmente, enraizando-se na tradição do liberalismo político e apontando, por um lado, para as variadas correntes teóricas reunidas sob a égide do constitucionalismo e, por outro, para as doutrinas da soberania centradas na ideia do estado-nação; num sentido fraco, é simplesmente o estado não-despótico e, num sentido fraquíssimo, o estado kelseniano. Em todos os casos, os conceitos de estado e direito na sua configuração moderna exigem-se reciprocamente; nas diversas teorias do estado de direito aparecem importantes pontos de confluência entre direito e poder. Ainda com Bobbio é possível afirmar que a invenção do estado de direito exigiu a análise das relações de poder ex parte cive, bem como, numa concepção imperativa-atributiva de norma jurídica, que a ênfase recaísse sobre o direito subjetivo, isto é, na dinâmica dever/direito que fosse privilegiada a ótica dos direitos. Estes, por sua vez, encontravam na lei sua fonte primordial. Ora, para Hannah Arendt, o poder é gerado pela ação, regida por sua vez pela imprevisibilidade que as leis procuram remediar; nesse sentido as leis erigem fronteiras, estabelecendo canais de comunicação entre os homens e conferindo alguma estabilidade aos assuntos humanos num mundo compartilhado. Procuro investigar as teorias jurídicas do estado de direito sob a ótica arendtiana, tendo como ponto de partida as transformações do estado e o ocaso da ação no mundo contemporâneo.

Christy Ganzert Pato

Infraestrutura e superestrutura: o sentido da determinação

O Prefácio de Para a Crítica da Economia Política foi interpretado de tal forma que, do materialismo vulgar a certos discípulos althusserianos, como Marta Harnecker, a ideia de estrutura foi reduzida a mera metáfora de um edifício no qual a infraestrutura suporta a superestrutura. Primeiramente, é fundamental qualificarmos o sentido da noção de determinação (Bestimmung) tal como usada por Marx. Nos escritos do século XVIII, bestimmen começou a ser mais largamente identificado com a ideia de determinação no sentido de uma delimitação, uma demarcação de um conceito através da enumeração de características que o distinguem dos demais. É o que aparece, por exemplo, na obra de Fichte, onde o Eu põe-se como determinado pelo não-Eu, da mesma forma que o não-Eu é determinado pelo Eu. Em Hegel, teremos um sentido análogo e até mais explicitamente atrelado à afirmação de Spinoza de que determinação é negação, ou seja, “que uma coisa ou conceito só é determinado em virtude de um contraste com outras coisas ou conceitos determinados de um modo que aquele não é”. É este, pois, o contexto de significação filosófica da ideia de determinação tal como apropriada por Marx. Lembremos ainda das considerações de Ruy Fausto sobre o raciocínio marxiano da totalização histórica, onde em sendo a história um processo de constituição do homem enquanto sujeito e, portanto, mera pré-história de um homem que ainda não é, temos, portanto, que suas determinações só podem ser negações. Ou seja, a tão maltratada citação do Marx é ela mesma um juízo de reflexão pelo qual se procura definir historicamente um sujeito que ainda não é. Esse devir do sujeito homem, a consciência, é determinada pelo ser social precisamente porque não é possível dizer o

que é a consciência a não ser através de seu outro, o ser social, figura posta historicamente. Ao dizer o ser social, no entanto, negamos a consciência, ainda que ela esteja lá, enquanto significação muda, não posta. A superestrutura, portanto, “à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência”, é ela mesma o locus, por excelência, de uma consciência que, enquanto mero devir, só pode ser dita por um outro que é sua predicação. Um outro que é sua determinação, sua negação, que lhe põe, portanto, através de formas sociais determinadas nas quais o homem ainda não é. Dito de outra forma, a infraestrutura determina a superestrutura tão-somente na medida em que é através dessa “base real” que podemos falar de nossa própria consciência, presença-ausente exprimível somente através de seus predicados. Contudo, essa própria base real só é ela mesma concreta porque síntese de muitas determinações. Aqui, no entanto, não se trata de um juízo de reflexão, pois falamos agora da história de algo que está posto – falamos agora da história dos predicados do sujeito homem. Logo, se falamos das formas sociais também como sendo elas mesmas determinações do concreto, então essas determinações têm um conteúdo de inerência e não de negação, fazendo portanto da ideologia e das figuras jurídicas forma na qual se apresenta o concreto.

Cícero Cunha Bezerra
cicerobezerra@hotmail.com

Plotino e a experiência da unidade do pensamento

O sentido do termo henosis, embora em sua complexidade, pode ser pensado em Plotino, como um processo, um evento ou uma experiência do pensamento. Em última instância trata-se de uma compreensão, mediante a reflexão, em que o superar-se passa a ser compreendido como a máxima possibilidade do pensamento. Há, assim, no seio do próprio pensar, um impulso originário que conduz o pensamento à sua auto-superação. O objetivo desse trabalho é discutir, seguindo a reflexão de W. Beierwaltes, em que medida, em Plotino, se encontra uma experiência de união em sua forma “pura”, isto é, baseada em uma reflexão, mas que teria seu alicerce em um elemento não-reflexivo, sem, no entanto, cair nos universos religioso, mágico ou teúrgico.

Cícero Samuel Dias Silva

A partilha do mundo: sobre beleza e política em Hannah Arendt

Em seu *Entre o passado e o futuro* (1968) Hannah Arendt afirma que sendo a política uma categoria mundana esta pode ser avaliada pelo critério da Beleza. No presente escrito buscamos percorrer as ressonâncias e implicações dessa assertiva, através de três movimentos: partimos de uma incursão ao conceito de mundo, que encontra lugar privilegiado em sua obra *A condição humana*, nesta ao analisar a vida activa nas dimensões do trabalho, obra e ação Arendt irá identificar o mundo como produto da obra e da ação humana, que se coloca como distinto da natureza e, portanto, da dimensão do trabalho presa à manutenção da vida biológica. Em seguida o mundo é analisado como “espaço-entre” que se interpõe entre os homens gerando espaços comuns, nos quais a vida humana pode ser partilhada. Desembocamos, assim, na concepção de mundo como espaço de aparição, tanto dos objetos da obra do *Homo faber*, como dos feitos e palavras do homem de ação. A categoria mundo nos possibilita, portanto, avaliar as imbricadas relações entre o homem de ação e o grau mais elevado da obra: o objeto da arte, cuja baliza é posta pelo conceito de beleza. Através deste “compartilhar” o mundo a ação transcende sua fragilidade inerente e atinge grandiosidade capaz de sobreviver ao vir e ir das gerações, graças ao esforço do fabricante, cuja obra produz não só beleza, mas constrói e preserva um lar na terra no qual os homens podem efetivar sua pluralidade e liberdade humanas, e dar início a novos começos no mundo, elementos fundamentais à política.

Cinara Nahra
 cinaranahra@hotmail.com

O Manifesto deontoutilitarista

O objetivo deste trabalho é propor as bases de uma teoria ética que combine a filosofia moral deontológica de Kant com o utilitarismo de John Stuart Mill, estabelecendo um conjunto de 11 regras morais que estão fundadas em uma combinação do imperativo categórico Kantiano e nos princípios da liberdade e da maior felicidade de Mill. Estas regras estão fundadas em uma redução da esfera do que Kant chama de “deveres para conosco” e uma ampliação do que Mill entende como tal. Resumidamente as 11 regras do deontoutilitarismo são: 1) Seres humanos tem o dever de a) preservar-se e b) não atentar contra a vida de outros 2) Regra 1b não se aplica se o ser humano iniciar ataque contra a vida de outro ser humano inocente 3) Regra 1a não se aplica sob sofrimento físico extremo 4) Em excepcional circunstancias a serem descritas, aonde há conflito entre 1a e 1b, podemos violar 1a ou 1b 5) Seres humanos adultos devem ter ampla liberdade reprodutiva 6) Seres humanos não devem discriminar terceiros 7) Seres humanos nunca devem ser cruéis com outras forma de vida no universo 8) Seres humanos devem sempre proteger a vida no universo e nunca ameaçar outras formas de vida, exceto sob certas condições a serem especificadas 9) Seres humanos não deveriam usar outros seres vivos como alimento, a menos sob certas condições a serem especificadas 10) A pesquisa envolvendo animais deve sempre obedecer o 3r e 11) Todo ser humano tem o direito a saber a verdade em matérias que afetam sua vida pessoal, exceto quando o conhecimento da verdade levar diretamente a uma violação da regra 1. A seguir aplico estas 11 regras no exame de questões como seleção de embriões, pesquisa com células tronco, liberdade reprodutiva, aborto, aprimoramento, eutanásia, suicídio e mentira a fim de determinar se (e quando) estes comportamentos são moralmente admissíveis.

Cinelli Tardioli Mesquita
 cinelli.tardioli@gmail.com

Da inconstância de nossas ações: Montaigne e Sêneca

O intuito de nosso trabalho é analisar algumas semelhanças e diferenças entre a moral de Sêneca e a de Montaigne a partir do esclarecimento da maneira pela qual estes dois filósofos enfrentam o problema da inconstância humana. Para tanto, iremos confrontar a Carta 120 de Sêneca, presente em suas “Cartas à Lucílio” ao ensaio montaigneano “Da inconstância de nossas ações”. A escolha de nossos textos justifica-se pelo fato de Montaigne ter feito vários empréstimos desta carta senecana para a escrita de seu ensaio. Mesmo que Montaigne tenha pouco citado o autor antigo, pretendemos mostrar, no detalhe da comparação, o modo pelo qual o renascentista se apropria desta problemática senecana.

Cíntia Vieira da Silva
 cintiavs@hotmail.com

Por uma (sin)estética espinosista

Em Diferença e repetição, Deleuze defende a necessidade de elaborar uma teoria da sensação capaz de unificar os dois sentidos de Estética, tornados distintos pouco depois de criados. A situação que Deleuze diagnostica na Filosofia é a de uma teoria da sensação tomada como nascedouro da percepção, considerada segundo o aspecto da formação de representações, por um lado, e a de uma teoria da sensação capaz de fundar os juízos concernentes ao belo e ao sublime e de dar conta da criação de objetos artísticos como seres de sensação, por outro. Em tal repartição, arte e conhecimento encontram-se separados, e se isto representa um passo na direção de um conceito de arte dotado

de autonomia, dá margem a certo menosprezo pela arte, que não teria contribuição ao pensamento capaz de equiparar-se à contribuição da ciência. É como se a Filosofia tivesse que optar, a partir do século XIX, entre uma aliança com as ciências ou com as artes, entre os modelos da invenção ou da criação, entre propor um discurso rigoroso nos moldes das matemáticas e das ciências da natureza ou um discurso capaz de modular-se ao sabor dos afectos e variações vitais. Em *O que é a filosofia?*, em colaboração com Guattari, Deleuze propõe uma concepção do pensamento que inclui, em igualdade de condições, ciências, artes e filosofias, assegurando a tais modos do pensar a proliferação de alianças inter-modais cujo rendimento só pode ser medida em cada caso, sem a salvaguarda de pressupostos prescritivos. A hipótese que gostaríamos de apresentar é a de que a concepção genética da sensação, elaborada desde *Diferença e repetição*, tem importante papel na constituição do conceito de pensamento apresentado em *O que é a filosofia?*, embora Deleuze e Guattari não insistam em tornar explícito este papel. Tal concepção genética requer um conceito de sensibilidade que não se limite à receptividade, mas implique variações de potência como produções singulares ou modos de subjetivação. O vocabulário aqui empregado revela desde logo o que subjaz à nossa hipótese: a concepção genética da sensação elaborada por Deleuze constrói-se em aliança com sua leitura de Espinosa, dentre outros elementos, e é neste aspecto da aliança que nossa comunicação procurará insistir.

Clademir Luís Araldi
arald@ufpel.tche.br

Os pressupostos valorativos da naturalização da moral em Nietzsche

Nietzsche empenhou-se na obra tardia em mostrar as consequências niilistas das valorações tipicamente morais. Na história da moral triunfaria uma forma decadente de vontade de poder, através da qual o tipo de homem fraco procurou impor valorações favoráveis às suas condições de existência. Para contrapor-se a essa desnaturalização do homem seria preciso repensar a questão do valor. Procuraremos mostrar que a naturalização do homem em Nietzsche é sobretudo uma naturalização da moral, à medida que ele ensaia introduzir “valores naturalistas”, além do bem e do mal das valorações anteriores. A superação da moral niilista já era o escopo dos escritos da época de *Para além de bem e mal*, quando o filósofo alemão desenvolvia os projetos e o pensamento da Vontade de poder. A “nova interpretação de todo acontecer” mundano assume nos escritos tardios a forma de um ensaio de estabelecimento de novos valores, próprios de um tipo de homem, do forte, do nobre, daquele que efetiva o processo complexo de transfigurar seus afectos a partir da natureza dominante e interpretativa da vontade de poder. Os valores do tipo de homem forte expressam, nesse sentido, o que seria a ‘essência’ pulsional da natureza. Por outro lado, somente a partir de seu modo de valorar seria possível consolidar o projeto de naturalização, para franquear o acesso ao “terrível texto básico homo natura” (*Para além de bem e mal*, 230). O fraco, nessa perspectiva, radicalizaria sempre mais a desnaturalização de sua moral. Investigaremos em que medida os ensaios nietzschianos de naturalização da moral, na obra de 1886, pressupõem a afirmação do valor superior de um tipo de moral. A “história natural da moral”, com isso, tem como meta “traduzir o homem de volta à natureza”. É possível remeter um ser contaminado pela moral do rebanho e pela ameaça de “degeneração global” ao terrível e eterno texto homem-natureza, sem imposições interpretativas e valorativas prévias? A superioridade das valorações dos nobres, pressuposta no início do projeto de naturalização da moral, será testada com o desenvolvimento da tipologia da moral, desde a perspectiva ou possibilidade de cultivo de formas ascendentes de vida. O critério para distinguir entre a moral do tipo forte e a do tipo fraco de homem é a vida ascendente, cujo valor se eximiria de qualquer avaliação. Cabe perguntar se o filósofo solitário consegue afirmar a superioridade das valorações dos nobres em seu ensaio de naturalização, sem recorrer ao enraizamento dessas valorações na vontade ascendente de poder.

Clara Carnicero de Castro
castro_clara@hotmail.com

A filosofia elétrica do Marquês de Sade

As referências à eletricidade são recorrentes em Sade e revelam a identificação do homem a uma “máquina elétrica”. No século XVIII, as experiências com energia estabelecem uma ligação inédita entre corpos materiais e corpos vivos, encantando toda uma época. A eletricidade era então apresentada como um fluido invisível, que se propagava por toda parte, no interior como no exterior dos organismos. No ser humano, tal fluido circulava dentro dos nervos e advertia o cérebro de tudo o que acontecia no corpo, agindo sobre cada um dos sentidos. Capaz de influenciar ao mesmo tempo o físico e o mental, o “fluido elétrico, nervoso ou neural” se impõe como um aspecto fundante no pensamento do marquês. Para este, todas as sensações nascem da comoção causada nessa substância: quanto maior for a agitação das partículas elétricas dos nervos, maior será o prazer. Tudo depende, portanto, da movimentação da energia pelo corpo e das influências externas que ela recebe. Isso posto, o objetivo desta comunicação é estudar as relações entre a eletricidade e o orgânico em Sade, expostas nas teorias filosóficas e nas práticas orgiásticas de seus personagens.

Claudemir Roque Tossato
toclare@uol.com.br

Em que sentido Kepler não foi um copernicano

O objetivo da comunicação é apresentar uma pequena argumentação que mostra os limites do copernicanismo kepleriano. Pretende-se mostrar que, apesar de Kepler aceitar as teses centrais do copernicanismo, a de centralidade do sol e a de movimentos da Terra, ele não adere a uma outra tese central do copernicanismo original, a saber, que os movimentos dos corpos celestes são circulares e uniformes. Também é objetivo da comunicação mostrar que essa quebra com o axioma da circularidade e uniformidade não é somente um aperfeiçoamento ou desenvolvimento do copernicanismo original, mas uma mudança de perspectiva cosmológica, que permitiu, entre outras coisas, reunir a astronomia com a cosmologia.

Claudeni Rodrigues de Oliveira
claudenirodrigues@hotmail.com

Família e Eiticidade na Filosofia do Direito de Hegel

Hegel situa a família na Filosofia do Direito como o primeiro momento da eticidade (Sittlichkeit). A família determina-se pela sensibilidade e através do amor. O primeiro reconhecimento que a consciência não vive isolada é a descoberta de que o autoconhecimento passa necessariamente pela mediação do outro. As mediações que ocorrem no âmbito da família fazem dela uma instituição orgânica em que a pessoa se torna membro de uma comunidade ética. A família realiza-se em três aspectos: primeiro através do seu conceito imediato, como casamento. O ponto de partida do casamento é o sentimento e o livre consentimento. No casamento as vontades individuais são superadas e guardadas (aufgehoben). O ético do casamento está na unidade com o todo, mediante a união entre as duas vontades livres. O segundo momento de afirmação da família se dá através de uma realidade externa; a propriedade. O ético da propriedade situa-se no sustento da família. Por fim, o terceiro momento de realização da família é a educação (Bildung) dos filhos. A família educa os filhos para a liberdade e a maioridade. O terceiro momento, a educação, é o momento da dissolução ética da família. É um momento ético porque a família realiza o seu papel de educar o filho e torná-lo cidadão do Estado. Conclui-se, portanto, que a eticidade no âmbito da família é marcada por diversas mediações que permitem ao indivíduo se reconhecer como membro de uma comunidade ética, a família, como também de uma totalidade ética, o Estado, na qual a família obtém seu pleno reconhecimento enquanto tal.

Cláudia Carneiro Peixoto

Pensar a cidadania em Hannah Arendt

Almeja-se com o presente trabalho compreender a cidadania em Hannah Arendt (1906-1975). Para tanto, parte-se de duas perspectivas. A primeira volta-se para a proteção internacional dos indivíduos e se baseia no “direito a ter direito” que deve ser assegurado a cada um o pertencimento a uma comunidade. A outra concepção de cidadania está calcada na participação ativa e na responsabilidade dos indivíduos pelo destino da comunidade a que pertencem. Dito isso, intenta-se demonstrar que, sob a primeira perspectiva, a autora centra-se na proteção internacional, concretizada pela elementar “direito a ter direitos”, depreendida a partir da experiência dos Totalitarismos, em especial, o Nazismo e insurgência de uma massa de seres humanos destituídos da qualidade de “cidadãos”, como os apátridas. Para este entendimento de cidadania de cunho cosmopolita, pode-se questionar se a posição da autora guarda afinidade com o conceito kantiano de hospitalidade. A segunda perspectiva está calcada na concepção de pluralidade humana que resulta em uma noção de cidadania ativa e responsável, vivenciada no espaço público. Nesse contexto, faz-se necessária uma incursão pelas categorias arendtianas como a liberdade, igualdade e poder, a fim de indagar se a autora se aproxima, nessa vertente de pensamento, a uma concepção estritamente republicana de cidadania.

Cláudia Dalla Rosa Soares

Estético e antropológico em Ludwig Feuerbach: crítica da filosofia especulativa e defesa do sensualismo

A presente comunicação pressupõe certa orientação estética que não compreende a abordagem do estético nos limites da teoria moderna, pois não se trata aqui de um discurso com base no estatuto tradicional da Estética clássica como Filosofia da arte, ou seja, como um saber setorial que pensa o belo e a arte. O estético é então compreendido como um conhecimento que remete à sensibilidade [Sinnlichkeit], aos sentimentos [Gefühle], à sensação [Empfindung], à corporalidade, em suma, à possibilidade não-intelectualista da experiência e da criação de sentido, recuperando, dessa maneira, faculdades, disposições e âmbitos do universo antropológico de outra forma descuidados por certa tradição filosófica. Nesse sentido, Feuerbach realiza a crítica do primado intelectualista do pensamento presente na filosofia especulativa moderna, em especial, daquela hegeliana. Ele visa superar a unilateralidade do pensamento racionalista, por meio de uma reflexão acerca da sensibilidade capaz de apreender filosoficamente a dinâmica do real e de ultrapassar os dualismos impostos pelo pensamento abstrato. Todavia é importante destacar que Feuerbach não visa anular o pensamento substituindo-o pelos sentidos, objetiva, ao contrário, resgatar outras disposições antropológicas, independentes da razão, que antecedem ao puro pensar, e que reenviam imediatamente ao ser, ou seja, à existência humana, sensível e naturalmente encarnada. Nesta comunicação, objetiva-se destacar a relevância de se pensar a articulação entre estético e antropológico no pensamento feuerbachiano, uma vez que a crítica de Feuerbach à tradição especulativa objetiva recuperar a integralidade antropológica do homem [ganzer Mensch].

Claudia Drucker
cdrucker@cfh.ufsc.br

O esquecimento de Platão (genitivo objetivo)

No *Górgias* de Platão mencionam-se os “sábios” para quem o céu e a terra, os homens e os deuses estão em uma relação de comunhão e amizade (507e -508a). A partir de 1946 e, mais enfaticamente,

de 1949, nas Conferências de Bremen, Heidegger alude a uma reunião de céu e terra, homens e deuses. Chama-os os Quatro e a reunião dos Quatro a Quaternidade. Há diferenças importantes entre os pensadores. A Quaternidade não é o kósmos pitagórico. Menos ainda as virtudes cardeais platônicas ordenam o jogo de espelhos dos Quatro. Isso justifica que a repetição do esquema quaternário não seja sequer registrada? Heidegger busca, seguindo Nietzsche, a superação do platonismo, pois Platão teria esquecido ou distorcido a pergunta sobre a arché. Assim, na expressão “o esquecimento de Platão”, o leitor de Heidegger está acostumado a ouvir apenas um genitivo subjetivo. Platão, contudo, também é esquecido, no sentido em que (assim como Heidegger) reconhece no mito um discurso sobre a origem com o qual a filosofia está ao mesmo tempo em continuidade e tensão.

Claudia Maria Bus

A crise do conceito de revolução

Nas Aventuras da Dialética, Merleau-Ponty expõe os problemas provenientes tanto da ordem do entendimento quanto da razão em política mas evidencialmente busca demonstrar os equívocos das revoluções e do cientificismo comunista, recolocando a filosofia em comunicação com Marx e Hegel, destaca o caráter repressivo da crítica comunista à filosofia e observa que o equívoco da filosofia comunista seria o próprio equívoco da revolução (Ponty, 2006,p.90), realizando uma análise muito fecunda do seu momento histórico-político - a segunda guerra e os movimentos decorrentes dela, suas reflexões marcam sobretudo, a sua mudança de atitude em relação ao marxismo e ao comunismo e confirmam a sua peculiaridade ao falar filosoficamente de política. Analisando o modo como a dialética se transforma no seu oposto, ou ainda, a maneira como as ambiguidades são substituídas gradativamente ou não, pelas antinomias e dicotomias, o filósofo conclui que o que fica estabelecido nada mais é senão, uma relação de exclusão recíproca, onde os opostos ao invés de coexistirem acabam anulando um dos lados. É a partir dessa conclusão que Merleau-Ponty procura reposicionar a dialética tendo como referência para a sua argumentação a ideia de luta de classes. Ao repor o núcleo da questão dialética destaca o que ocorre nos dias que se seguem a revolução, tomando como exemplos as atitudes revolucionárias da Revolução Francesa de 1789, através da análise realizada pelo historiador francês Daniel Guérin e as ações da Revolução Russa de 1917, a qual após a segunda guerra foi considerada como modelo para o comunismo mundial, pois trazia consigo a promessa de dias melhores. (M.Ponty, p.113-114) Encerrando as Aventuras da Dialética, em um longo capítulo sobre Sartre, afirma que: a dialética se transformou em ideologia, alegando que o desenvolvimento do marxismo se deu de modo mais abstrato que empírico. “Portanto, a crítica marxista tem de ser retomada, toda ela reexposta, generalizada, e ficávamos no abstrato quando dizíamos que o marxismo “continua verdadeiro como negação”. Isso já basta para mostrar que não estávamos no terreno da história e (do marxismo), mas no do a priori e da moralidade.”(Ponty, 2006,p.306) Porém, Merleau-Ponty entende que “... é somente no aproximar-se de uma revolução (de umas crise) que a história agarra mais de perto a economia e, como na vida individual, a doença submete o homem ao ritmo vital de seu corpo, numa situação revolucionária, por exemplo, num movimento de greve geral, as relações de produção transparecem, são expressamente percebidas como decisivas”. (Ponty,p.201) Defende que somente em situação de crise é que podemos perceber o verdadeiro significado dos fatos. O que pretende-se portanto aqui é retomar o sentido de crise em Merleau-Ponty, investigando o que está implícito nas reflexões e objeções levantadas pelo filósofo quando procura demonstrar que há problemas tanto no conceito quanto na prática das revoluções, examinar por que defende que há uma crise do conceito de revolução buscando situar as suas reflexões políticas para ilustrar a importância que o filósofo atribui a experiência em relação com a dialética e ao seu modo de conceber a filosofia em relação a política.

Claudia Passos Ferreira
cmpassos@uol.com.br

Autoconhecimento e externalismo

O punctum saliens do externalismo é a afirmação de que a determinação do conteúdo mental envolve o concurso de fatores que podem não ser acessíveis ao próprio sujeito do pensamento. Se um pensamento é identificado pela relação entre o indivíduo e alguma coisa fora da sua cabeça, então, ele não está completamente na minha cabeça. Se não está na minha cabeça, não pode ser apreendido pela minha mente no modo que é requerido pela autoridade da primeira pessoa. Ao adotarmos o externalismo, parece que não podemos conhecer os conteúdos de nossos estados mentais simplesmente pela introspecção. Isso parece significar uma renúncia ao autoconhecimento como conhecimento a priori de nossos estados mentais e às teses tradicionais sobre autoridade epistêmica da primeira pessoa. A tese central do externalismo é a ideia de que nossos pensamentos e os significados do mundo são fixados por fatores externos que ignoramos, isso sugere que podemos pensar sem saber exatamente sobre o que estamos pensando. Isso leva a considerar errônea a ideia cartesiana de que a única coisa que podemos estar certos é o conteúdo de nossa própria mente. O externalismo cria restrições ao postulado cartesiano da indubitabilidade que afirma que posso desconhecer o valor de verdade de meus pensamentos, mas não seu conteúdo. Ao defender a determinação contextual do conteúdo das atitudes proposicionais, coloca em dúvida a suposição cartesiana de que temos acesso epistemicamente privilegiado aos conteúdos de nossos pensamentos. Essa observação resume a disputa contemporânea sobre a compatibilidade entre externalismo e autoridade da primeira pessoa. Ao examinar os modelos de externalismo, investigo a restrição ao problema do autoconhecimento. Existem diferentes versões de externalismo. O externalismo do conteúdo mental é central para a discussão sobre autoconhecimento e acesso privilegiado da primeira pessoa. Meu argumento se concentra no argumento da Terra Gêmea elaborado por Putnam e Burge. O externalismo da Terra Gêmea afirma que os estados mentais, ao menos as atitudes proposicionais, são, em parte, identificados pelas relações com a sociedade e o resto do ambiente, relações que podem não ser conhecidas pela pessoa que possui esses estados. Essa posição externalista cria um conflito para a existência da autoridade da primeira pessoa. Putnam e Burge acreditam que o caráter social do conteúdo mental se estende virtualmente a todas as expressões de nossa linguagem e todo aspecto de nossos pensamentos, e que para entender o significado de um conteúdo é necessário entender a linguagem dos parceiros da comunidade lingüística. As teses de ambos os autores trazem obstáculos para o problema do autoconhecimento. O externalismo de Davidson é a tese que oferece respostas aos problemas levantados pelo externalismo da Terra Gêmea, e tenta compatibilizar externalismo e autoconhecimento. Ele propõe o externalismo perceptivo, que se distingue dos argumentos de Putnam-Burge em relação à forma como os eventos mentais são individuados. O externalismo perceptivo enfatiza os modos pelos quais os conteúdos dos pronunciamentos e pensamentos dependem da história causal do indivíduo, em particular em sua conexão com a percepção.

Claudia Pereira do Carmo Murta
cmurta@terra.com.br

O Gozo Intelectual: Descartes e Lacan

A minha proposta de trabalho visa à elaboração sobre o tema da separação alma e corpo e sua relação com o tema do gozo. A distinção entre as duas substâncias, corpo e alma e a sua união efetuada pelas paixões é um marco no pensamento cartesiano. Foi necessário que a alma fosse concebida como separada do corpo para que fosse possível falar em união de duas substâncias separadas. O que Descartes chama de união ainda resta em sua filosofia um dos temas mais difíceis de compreender e definir. No pensamento de René Descartes vamos pesquisar especificamente a emoção intelectual geradora de paixão nomeada por Descartes em seus "Princípios de Filosofia" como "gozo intelectual". Esse gozo intelectual é anterior à paixão e, simultaneamente responsável pela formação da mesma; trata-se de uma vontade pela qual

a alma se encaminha para as coisas que seu entendimento lhe representa como boas. O gozo intelectual se diferencia da paixão, pois nele é, da responsabilidade da alma, a representação do objeto e a determinação judicativa de seu caráter bom ou mau. A paixão, considerada por Descartes como um pensamento advindo do composto de corpo e alma, é posterior a esse ato da alma – o gozo intelectual.

Claudinei Luiz Chitolina

A atualidade do problema mente-corpo em Descartes

O presente trabalho pretende analisar a natureza do problema mente-corpo em Descartes, a fim de poder demonstrar sua validade e atualidade. Para o autor das *Meditações*, o homem é um composto substancial – resultado da união entre a substância imaterial (mente) e a substância material (corpo). No homem, mente e corpo encontram-se de tal modo unidos (conjugados) que formam um único todo. Porém, a mente é inextensa e indivisível (sem partes), ao passo que o corpo é extenso e divisível (constituído de partes). Disto se segue que entre a mente (o pensamento) e o corpo (a matéria) existe um fosso intransponível, visto que a mente não é regida pelas leis da física; não está sujeita à lei da causalidade mecânica. O problema mente-corpo tem origem em Descartes quando o filósofo afirma existir tanto uma separação substancial quanto uma relação causal entre mente e corpo. Ou seja, como duas substâncias de naturezas distintas e independentes podem interagir causalmente? Do ponto de vista lógico, é impossível conceber, a um só tempo, a separação e a união substancial. O experimento metafísico não pretende demonstrar que a mente está separada de meu corpo (embora esteja separada de todos os outros corpos), mas que é dele separável, o que torna possível afirmar a consistência e a coerência lógica entre a tese da separação substancial e a da união substancial. A experiência cotidiana atesta a existência de uma íntima e profunda relação (comércio) entre mente e corpo. O homem é um caso *sui generis*, porque é o único ser em que mente e corpo encontram-se unidos. A razão, entretanto, é incapaz de entender como é possível unir substâncias de naturezas distintas, isto é, como mente e corpo se unem para formar um único ser. Dito de outro modo, a razão percebe a existência de limites intrínsecos, o que permite a Descartes afirmar que nem tudo que é real (realidade) é racional (embora tudo que é racional é real). Há uma região da realidade (a união substancial) que é inacessível à razão. Portanto, a atualidade do problema mente-corpo depende (decorre) da validade lógica do argumento cartesiano e não do estágio atual do conhecimento científico. Poder-se-ia supor que o avanço científico (da neurofisiologia) no estudo do cérebro humano pudesse suplantar definitivamente a tese cartesiana. Entretanto, a natureza do pensamento e da consciência é uma questão que continua a desafiar a filosofia e a ciência contemporânea. Descartes não só propôs um problema insolúvel, como também, estabeleceu os limites operacionais da razão (o critério das ideias claras e distintas). Distinguiu, neste sentido, a esfera da investigação metafísica (a natureza da mente, de Deus e do mundo) e a esfera da investigação física ou experimental (o movimento dos corpos) da esfera da união substancial. A união substancial não é conhecida pela metafísica nem pela física, mas pela experiência subjetiva. Nas *Paixões da alma*, o filósofo se propõe explicar não como a união substancial é possível, mas descrever e explicar a ação dos mecanismos psicofisiológicos de interação entre mente e corpo.

Claudio Alexandre Figueira Gomes
 claudioviolinista@gmail.com

Conflitos entre a plena determinação do sentido e uma fenomenologia radical na filosofia intermediária de Ludwig Wittgenstein

Do composicionalismo lógico à pragmática da linguagem, as complexas mutações na filosofia de Wittgenstein constituem um percurso lógico obscuro até os dias atuais. No *Tractatus Logico-philosophicus*, pouco a pouco, um complexo sistema lógico e filosófico desenvolve-se com a finalidade de descrever a natureza e os limites

da linguagem. Nas Investigações Filosóficas, o curso das descrições reconstrói, de forma desconcertante, o berço da linguagem num seio muito familiar – seu uso cotidiano. Sem dúvida, à primeira vista, um grande hiato salta aos olhos quando nos deparamos com o teor dessas filosofias tão díspares. Nas últimas décadas, filósofos do mundo inteiro têm se dedicado a um estudo mais aprofundado dessas mutações. Como cerne dessas pesquisas, encontra-se o menos famoso “período intermediário” da filosofia de Wittgenstein. Iniciado com a volta de Wittgenstein à atividade filosófica, em 1929, e estendendo-se até o final da década de trinta (por volta de 1937, com as últimas edições do Big Typescript), esse período é considerado de extrema importância para se estabelecer vínculos entre as duas grandes fases da filosofia wittgensteiniana. Em nossa pesquisa, compreendemos a noção de “fenômeno” como o núcleo dessas transformações no pensamento de Wittgenstein. Com seu regresso à filosofia, em 1929, Wittgenstein explicita no artigo *Some Remarks on Logical Form* uma ideia que não estava clara, ou sequer posta, no *Tractatus*, a saber, a de que a análise lógica da linguagem consistiria, em última instância, numa descrição completa dos fenômenos. Essa seria, assim, uma importante ressalva à filosofia do *Tractatus*, que, como constatamos, viria posteriormente a causar grandes conflitos no pensamento de Wittgenstein. Ao identificar os fenômenos como base do processo de determinação do sentido proposicional, o filósofo passou a compreender a representação das proposições a partir de dois modos: primário (fenomenológico) e secundário (fiscalista). Contudo, o crescente aprofundamento das reflexões de Wittgenstein sobre essas duas modalidades de representação produziu resultados surpreendentemente devastadores sobre sua própria filosofia, dentre os quais destacamos: a refutação da Tese da Completa Determinação do Sentido e a conseqüente recusa da noção tractariana de “análise proposicional”. Como resultado de nossa pesquisa, propomos que o abandono dessas teses, tão cruciais ao caráter da filosofia do *Tractatus*, se deve à constatação de Wittgenstein sobre uma generalidade inerente ao próprio sentido proposicional. Nossa perspectiva é a de que a força dessas novas conclusões de Wittgenstein levaria o composicionalismo lógico do *Tractatus* ao colapso, deixando como herança para sua filosofia da linguagem de meados de trinta as bases de uma concepção não apenas fundada na generalidade do sentido proposicional, mas, também, numa intrigante generalidade inerente aos próprios fenômenos.

Claudio Eduardo Rubin
claudiorubin2005@yahoo.com.br

A hereditariedade como obstáculo para uma etiologia sexual das neuroses

O texto de Freud redigido em francês *L’heredité et l’etiologie des névroses* representa para o pesquisador dos primórdios da psicanálise um momento altamente significativo. Endereçado aos discípulos de Charcot -dos quais Freud se assume como tal- o texto retrata um ponto de inflexão na construção de uma etiologia das neuroses. Por um lado, Freud critica a noção de hereditariedade como causa única e suficiente, tal como sustentada pela doutrina da Salpêtrière, propondo considerar a alternativa de uma etiologia sexual que explique ditos quadros mórbidos. A presente comunicação descreve o alcance de tal virada na concepção etiológica ao tempo que pretende apontar algumas considerações significativas acerca da insustentabilidade de uma noção como a da hereditariedade (associada à degenerescência pela via dos trabalhos de Morel) tal como proposta por Charcot, em relação a uma etiologia alternativa proposta por Freud, destinada a articular a citada etiologia sexual junto com fatores psíquicos intervenientes, considerados como predominantes na neurose.

Claudio Ferreira Costa
oidualc1@oi.com.br

Uma definição perspectivista do Conhecimento

Meu objetivo é divulgar uma formulação revista de definição tripartida do conhecimento publicada no ano 2010 na revista *Ratio* sob o nome de “A Perspectival Definition of Knowledge”. Essa formulação revista permite estabelecer a relação interna precisa vigente entre a condição de justificação e a condição de verdade

na definição tripartida. Como os contra-exemplos do tipo Gettier dependem da ausência dessa relação, uma vez que ela seja estabelecida esses contra-exemplos perdem a sua força.

Claudio Sipert
 claudiosipert@bol.com.br

A modificação de sentido da ideia do sumo bem moral na filosofia tardia de Kant

Na investigação dos limites e possibilidades da razão pura no campo prático, Kant depara-se com a necessidade de determinar um objeto enquanto incondicionado da razão. Esse objeto é pensado por meio da ideia do sumo bem, constituído pela síntese entre moralidade e felicidade, enquanto o fim total e completo de uma vontade finita moralmente determinada. Como não é possível afirmar que há uma conexão causal entre moralidade e felicidade no mundo sensível, na Crítica da Razão Prática a realidade objetiva dessa ideia é garantida de forma transcendente por dois postulados, a existência de Deus e a imortalidade da alma. Desse modo, a ideia do sumo bem é referida a um objeto transcendente, o que significa, para um agente humano finito, dizer que ela se refere a um nada. A fim de evitar que se caia num discurso sem um objeto prático, deve ser possível realizar o sumo bem nesse mundo ou pelo menos uma aproximação a essa ideia tem de ser possível. Considerando os limites estabelecidos pela filosofia crítica, mostraremos que a ideia do sumo bem da Segunda Crítica é progressivamente enfraquecida nos textos tardios de Kant e modificada com vistas a possibilidade de uma aproximação ao sumo bem por meio de uma história moral e técnica.

Cleber Daniel Lambert da Silva
 cleberlambert@yahoo.com

Práticas descolonizantes entre a filosofia e a antropologia: Deleuze, Viveiros de Castro, Oswald de Andrade

No auge da crise daquilo que o filósofo Henri Bergson chamou de “Sociedade Afrodisíaca”, assentada na lógica industrial que alimenta um modo de vida baseado em conforto, luxo e diversão, o que se revela é uma crise cosmológica/ecológica, ou seja, crise da relação entre homem e natureza, tal como ela foi edificada pela revolução científica e pela metafísica naturalista que a sustenta. Em face disso, propomos apresentar alguns aspectos do pensamento de G. Deleuze que, só ou em parceria com F. Guattari, esforça-se em instaurar uma filosofia prática, em ruptura, ao mesmo tempo, com as duas faces do pensamento da modernidade: a Ontologia e a Fenomenologia. Ora, a antropologia contemporânea, mais precisamente aquela de Eduardo Viveiros de Castro, ao apresentar, a partir de suas pesquisas etnográficas, práticas de pensamento indígenas mais ou menos disseminadas na Amazônia, também nos coloca em face de outras metafísicas, no interior das quais as relações entre humanos e não humanos são completamente diversas daquelas que remetem ao pensamento Ocidental. Dessa experiência antropológica, é possível tirar alguns questionamentos que concernem ao próprio modo de prática da filosofia em nossa época e em nossa cultura ocidental, abrindo a via para o que Viveiros de Castro chama de “descolonização permanente do pensamento”, ou seja, crítica às estruturas colonialistas da metafísica e aos fundamentos metafísicos do colonialismo. Propomos, além de reconstruir, em suas linhas principais, esse espaço conceitual heterodoxo onde filosofia e antropologia estabelecem relações de transversalidade, apontar pistas para pensar os efeitos da afirmação dessas outras metafísicas na paisagem filosófica contemporânea (dividida, sobretudo, entre continentais e analíticos). À guisa de conclusão, desenvolveremos a hipótese de que um desses efeitos consistiria na abertura de um “campo”, no sentido etnográfico do termo, capaz de retomar e estender a ideia de uma filosofia antropofágica presente em Oswald de Andrade e, assim, instaurar uma nova orientação geofilosófica-política do pensamento.

Cleber Odair Leonhardt
cleber6@yahoo.com.br

A Origem da Repressão e o advento da Mais-repressão segundo Marcuse

Segundo Marcuse, a descrição do desenvolvimento da repressão na estrutura instintiva do indivíduo realizada por Freud elencou as hipóteses decisivas na luta dos instintos no processo civilizatório, mas com hesitações e lacunas, deixando-as em suspenso. Nos vários estágios da teoria de Freud o aparelho mental foi descrito como uma união de opostos: consciente e inconsciente, processos primários e secundários, até mesmo na descrição de id, ego e superego, onde os elementos intermediários tendem para os dois pólos, chegando finalmente ao dualismo entre os princípios básicos do aparelho mental: princípio de prazer e princípio de realidade. No entanto, essa concepção dualista sofre mudanças. No início de sua obra *Além do Princípio de Prazer* Freud deixa explícito que para a teoria da psicanálise os eventos mentais são automaticamente regulados pelo princípio de prazer, que é definido como o evento (ou processo) mental iniciado por uma tensão desagradável e que sempre resulta numa diminuição dessa tensão: que tanto pode ser algo para evitar esse desprazer ou para produzir prazer. Mas, ao mesmo tempo faz uma ressalva dizendo que ao inferir essa relação se supõe a existência de uma razão proporcional direta que determina o sentimento e a quantidade do aumento ou diminuição de excitação por um determinado período de tempo. Essa regulação é estabelecida pelo princípio de realidade. Não obstante, entre esses dois princípios há um fator muito importante: a ideia de que o aparelho mental procura manter uma constância na quantidade de excitação nele presente. Para esse processo ocorrer o aparelho utiliza-se do que poderíamos chamar de uma ferramenta: a repressão. Esta é efetuada pelo ego a serviço e a mando do seu superego. Tendo isso pressuposto, Marcuse passa a analisar que essas repressões logo se tornam inconscientes, automáticas, e o indivíduo passa a punir-se inconscientemente. Assim pode acontecer que algo que era adequado a um estágio infantil da evolução persista em outros estágios sem que seja necessária. O indivíduo pune-se por feitos que já foram anulados ou que já não são mais incompatíveis com a realidade civilizada. Este excesso de repressão é utilizado pelo mundo histórico, como justificação de que seja um processo necessário para a construção da civilização, mas que, no entanto, tem fatores sociológicos de dominação. Falaciosamente a repressão é justificada em nome da civilização sendo que serve apenas para justificar relações de dominação e exploração. A esse conceito é que Marcuse denominara de mais-repressão, representada pelas restrições requeridas pela dominação social.

Cléver Cardoso Teixeira de Oliveira
clevercardoso@usp.br

Uma Leitura do L. XIX da Cidade de Deus - A diferença entre a lei divina e a lei humana

O presente trabalho anseia considerar a relação entre lei divina e lei humana no L. XIX da Cidade de Deus de Agostinho de Hipona. Pensamos que haja, na análise desse texto, uma reformulação da postura agostiniana em relação ao binômio proposto. Essa reformulação se dá em embate com a argumentação agostiniana contida no cap. VI do L. I do *De Libero Arbitrio*. Tentaremos expor como a clivagem entre as duas leis contida no L. XIX suscita um esvaziamento da autoridade da lei humana, tal que ela não pode mais ser fundamentada na lei divina, tese que podia ser extraída do diálogo sobre o livre-arbítrio. Desse modo, a mudança de postura agostiniana deslegitimaria a naturalidade das instituições políticas promulgadoras das leis humanas, pois elas estariam marcadas pelo vício do afastamento através do pecado original. No entanto, não se trata de dizer que as instituições políticas são desnecessárias, elas são condenadas em relação ao estado natural do homem, mas necessárias como punições ao corrompimento da natureza. Pretendemos, então, mostrar como a reformulação agostiniana em relação às teses do *De Libero Arbitrio* redefinem uma nova configuração da noção de política no pensamento de Agostinho.

Clodomir Barros de Andrade
 clodomirandrade@yahoo.com

Advayapratityasamutpada: a originação interdependente e a não-dualidade

O núcleo conceitual ao redor do qual gravitava o chamado Buddhadharma (“o ensinamento do Buda”) e que segundo ele próprio era de difícil compreensão e aplicação, o qual será amplificado e aprofundado posteriormente ao longo deste trabalho é a noção de “originação interdependente” (pratītyasamutpāda). O conceito traduz a compreensão de que as coisas, seja elas o que quer que sejam e seja em que dimensão operarem, não podem ser compreendidas de forma separada de todo um concerto, de todo um conjunto de fenômenos ou, mais especificamente, de todo um conjunto de causas; neste sentido, o budismo pode ser compreendido como uma tomada de consciência da infinita rede etiológica que se desdobra em um resultado soteriológico. A originação interdependente é o ponto nodal de uma rede de conceitos correlatos: anitya, anātman, duḥkha e śūnyatā. Essa originação interdependente sinaliza, do ponto de vista ontológico e epistemológico, a necessidade de situar todo e qualquer fenômeno numa teia causal infinitamente maior, numa teia de afecções infinitas que, ao interagirem dentro de certas circunstâncias, circunstâncias estas também infinitamente determinadas por infinitas determinações causais, caracterizariam a verdadeira natureza da realidade; porém, dada a dificuldade de se enxergar esta interconectividade infinita, passamos a acreditar na noção equivocada de “sujeitos” e “objetos” independentes, estáticos e monádicos, quando, na realidade, algo só pode existir de forma dependente de uma série de outros fatores e fenômenos; vale dizer, algo só surge, algo só se manifesta de forma co-incidente, i.e., ocorrendo coincidentemente com outra infinidade de fenômenos; pretender compreender algo, seja na dimensão ontológica ou epistemológica de forma separada, segregada, autônoma, independente desta rede causal infinita é um convite para a afirmação de uma identidade que não se sustenta do ponto de vista deste nexos infinito de influências mútuas. Pretender compreender algo de forma substancial, como causa sui, como entidade independente, implica pretender que a constituição da realidade seja composta por entes não-compostos, atômicos, monádicos, permanentes. Daí decorre o fato de o principal resultado da interdependência ontológica ser o conceito de anātman, a inexistência de uma identidade ontológica em nenhum ser, seja ele qual for de forma autônoma e não-relacional. Enquanto instrumento conceitual epistemológico e ontológico, a noção de originação interdependente representa uma formidável ferramenta teórica para dar conta do vir-a-ser permanente da existência, desta realidade em constante transformação. Se as coisas não possuem uma identidade, um ātman, elas também não podem ser consideradas eternas, imutáveis; destarte o conceito de anitya, a impermanência, a mudança, a momentaneidade, a natureza cambiante de todos os fenômenos. Do ponto de vista da práxis, a interdependência cria nexos de solidariedade e respeito para com todas as outras criaturas na economia do todo, quer individualmente quer coletivamente, na medida em que o despertar da consciência da interdependência de todos os fenômenos se torna inoperante quando aplicada de forma unilateral e autárquica.

Clóvis Brondani
 clovisbrondani@hotmail.com

Hobbes e a resposta ao tolo

Ao descrever as características do estado de natureza no capítulo XIII do Leviathan, Hobbes parece deixar claro que o cumprimento de contratos seria irracional em tais circunstâncias. A realização e o cumprimento de contratos parece irracional no estado de natureza, na medida em que não há nenhuma garantia de que todos os indivíduos irão cumpri-los. Apesar disso, há uma passagem do Leviathan na qual Hobbes argumenta a favor da racionalidade do cumprimento dos contratos no estado de natureza. Trata-se da famosa resposta ao tolo, um ateu que argumenta contra a racionalidade do cumprimento dos pactos e, portanto, contra a

validade da terceira lei natural. O raciocínio do tolo pretende mostrar que o cumprimento dos contratos nem sempre é racional, na medida em que muitas vezes fazer o contrário é mais benéfico para o interesse individual. A resposta de Hobbes envolve argumentar que a quebra de contrato pode render benefícios a curto prazo, mas que a longo prazo é prejudicial, na medida em que impossibilita aquele que quebra de ser aceito em futuras alianças confederativas de proteção mútua. O que é surpreendente na resposta ao tolo é justamente que ela parece contradizer aquilo que Hobbes vinha afirmando até então nos capítulos precedentes do Leviathan. Todo o argumento de Hobbes parecia seguir na direção da impossibilidade da validade dos contratos no estado de natureza e, portanto, da impossibilidade e não razoabilidade da cooperação neste estado. No entanto, a resposta ao tolo aponta o contrário, ou seja, que é razoável para a segunda parte de um acordo cumpri-lo no estado de natureza, quando a primeira parte já tenha cumprido. Vários comentadores notaram esse problema ao longo da história da interpretação dos textos hobbesianos. Hampton, por exemplo, afirma que “a resposta ao tolo é notável, porque contradiz a posição tomada nos capítulos discutidos em que Hobbes parece adotar a posição do tolo para explicar a falha dos contratos no estado de natureza”. A resposta ao tolo coloca também o problema da cooperação na ausência de um poder comum. De acordo com a argumentação do capítulo XIII, ações cooperativas pareciam impossíveis no estado natural. No entanto, a partir do argumento contra o tolo, parece razoável pressupor a cooperação nesta condição. Segundo Kavka, essa posição ameaçaria o próprio argumento a favor da submissão ao soberano absoluto. Este texto analisa a resposta ao tolo, buscando articular este argumento com as demais posições de Hobbes sobre a invalidez dos contratos no estado de natureza. Procuramos investigar em que medida a resposta ao tolo realmente ameaça o argumento da submissão ao poder soberano absoluto.

Constança Barahona
barahona.ufrj@gmail.com

Definição da definição - Analíticos Posteriores II

O que vem a ser uma ‘definição’? Quais são os nomes usados corretamente? Precisamos saber que algo existe para defini-lo? Como a experiência, os gêneros próprios, as diferenças específicas se relacionam com as definições? Qual a distinção entre uma demonstração e uma definição? A série de dificuldades que Aristóteles aborda no Organon e em outros escritos investigativos de diferentes áreas do saber nos conduzem ao questionamento sobre o funcionamento e papel da ‘definição’ no pensamento do filósofo Aristóteles.

Constança Marcondes Cesar
cmarcondescesar@msn.com

Praxis e Phronesis em Paul Ricoeur

Examinaremos como Ricoeur em sua ético-antropologia se apropria dos conceitos de praxis e phronesis, mostrando o estreito laço que se estabelece entre eles na tradição antiga. Veremos também como se dá o diálogo do autor francês com a reflexão contemporânea e com a tradição filosófica, para formular sua filosofia da ação e do homem capaz.

Cristiane A. de Azevedo
cris.a.azevedo@gmail.com

O lugar do mythos no Poema de Parmênides: uma leitura a partir de Couloubaritsis

Entre os séculos oitavo e quarto teve início um longo processo de modificação dos significados dos termos mythos e logos. O logos assumirá o papel da palavra pensada, refletida, e terá assim sua primazia

garantida na história do pensamento grego. Já *mythos*, por outro lado, terá o seu sentido totalmente invertido na medida em que as verdades divinas, por ele enunciadas, são postas em questão. Inserido nesse contexto de transformação, Parmênides, ao invés de rejeitar a tradição, dialogará com ela, transformando-a em seu ponto de partida e, ao mesmo tempo, ultrapassando-a ao pensar a questão do conhecimento, da verdade e das opiniões. Propomos analisar o sentido que *mythos* assumiu no Poema e o modo como Parmênides, trabalhando também com essa tradição, inaugurou um novo caminho para o pensamento. Para tanto, este artigo pretende fazer uma análise crítica das reflexões sobre o tema desenvolvidas por Lambos Couloubaritsis na terceira edição de seu livro *Mythe et philosophie*, aumentada, modificada e publicada sob o nome de *La pensée de Parménide*. Nas duas primeiras edições, Couloubaritsis traduz *mythos* por palavra; já em *La pensée de Parménide*, o autor coloca de lado a tradução de sentido vago para entender o termo como a “maneira de falar autorizada produzindo um efeito”.

Cristiane Maria Cornelia Gottschalk
crisgott@usp.br

Problema e método: desencontros e encontros na investigação filosófica

Partirei do último parágrafo das Investigações Filosóficas de Wittgenstein para traçar alguns paralelos entre a investigação de problemas de natureza filosófica na matemática e na psicologia, tendo em vista a relativização de pressupostos epistemológicos que estão na base de concepções de ensino e aprendizagem que preconizam a auto-educação. Como por exemplo, a ideia de uma natureza no homem que se desenvolve através de estágios e a existência de um mundo interior que assegura a compreensão dos fatos do mundo, sejam eles empíricos ou de natureza formal. Neste sentido, pretendo retomar o argumento da linguagem privada de Wittgenstein e algumas de suas observações de seu texto sobre o Ramo Dourado do antropólogo Frazer para mostrar a importância de uma investigação dos fundamentos de teorias educacionais, em sua maior parte baseadas em mitologias de mesma natureza das crenças de povos ditos “primitivos”. Espera-se com esta reflexão possibilitar a dissolução de certas imagens conceituais do campo educacional, cuja força tem causado confusões nas práticas pedagógicas e, também, sugerir a reorientação de suas pesquisas, em particular quando os problemas que afligem os educadores não são passíveis de serem solucionados através de métodos experimentais como os das ciências empíricas, mas sim investigando os fundamentos teóricos das teorias que têm orientado estas práticas.

Cristiano Bonneau
crbonneau@ig.com.br

O Problema do Mal em Leibniz

O desenvolvimento do cristianismo e suas justificações apontam vários sentidos para a explicação da presença do mal no mundo. Leibniz é herdeiro desta tradição e elabora uma exposição sobre o mal e sua ação. Na Teodiceia, o filósofo alemão se detém a explicitar, partindo de Agostinho, os caracteres metafísicos, morais e físicos do mal, na tentativa de conciliar a onipresença de Deus com a presença dos infortúnios na vida humana e até mesmo na natureza. A importância desta questão se dá por ser um tema chave para a tradição cristã, bem como nos remete para o pensamento de Leibniz sobre o mal, nos conduzindo também para a sua ideia de substância e a fundamentação da filosofia da Monadologia. Esta comunicação expõe a classificação leibniziana sobre os tipos mal, e como cada um é determinante para as possibilidades do ser e na constituição da própria liberdade.

Cristiano Novaes de Rezende
cnrzende@yahoo.com.br

Notas sobre a transposição da demonstração em definição na Lógica de Zabarella

Na presente exposição, pretendo analisar a seção do livro de Dominique Bouillon — *L'Interpretation de Jacques Zabarella le Philosophe* (Paris, Garnier: 2009) — concernente ao opúsculo de Zabarella intitulado *De Conversione Demonstrationis in Definitionem*. Os objetivos de tal análise serão: (i) verificar se o *De Conversione* está relacionado com a doutrina aristotélica da definição tripartite, quasi-demonstrativa, apresentada sobretudo em *Analíticos Posteriores II*, 8-10; (ii) determinar se e em que medida o *De Conversione* encontra-se alinhado com o posterior desenvolvimento de certa “lógica genética” no século XVII. Estes objetivos relacionam-se com meu projeto de investigação das origens aristotélicas das doutrinas seiscentistas da definição genética, tais como as formuladas por Hobbes e Espinosa. A hipótese que pretendo confirmar é a de que Zabarella teria desempenhado um papel importante na aclimação deste ponto preciso da lógica aristotélica (a definição tripartite) aos anseios filosóficos subjacentes à Revolução Científica dos Séculos XVI e XVII, não obstante o pendor anti-aristotélico dos protagonistas desta última.

Cristiano Perius
cristianoperius@hotmail.com

Merleau-Ponty: percepção, expressão, instituição

A comunicação visa problematizar o trabalho filosófico do princípio dos anos 50 de Merleau-Ponty, relançado a partir da publicação, em outubro de 2011, de textos inéditos do pensador francês. Trata-se das notas preparatórias para o curso “O Mundo sensível e o mundo da expressão”, ministrado no Collège de France, em 1953. A nova publicação, aos cuidados de Emmanuel de Saint Aubert e Stefan Kristensen, vem suprir uma “situação inicial de vazio editorial entre a Fenomenologia da percepção e O visível e o invisível”, como aponta Saint Aubert, na introdução do volume. Aliado à temática da percepção, trata-se de compreender como o tema da expressão desempenha, na década de 50, a passagem da vida perceptiva para as especificidades da cultura, da linguagem e da história. Os efeitos dessa passagem terminam por prolongar a fenomenologia da percepção a partir de uma teoria da expressão, fazendo uma teoria concreta do espírito.

Cristina Amaro Viana
viana.cris@ig.com.br

Alguns pressupostos da constituição hermenêutica do sujeito em Paul Ricoeur

Paul Ricoeur costuma ser lembrado nos estudos sobre a subjetividade por sua conceituação da chamada identidade narrativa, noção que asseguraria a permanência do sujeito ao longo do tempo a partir do ato de configurar uma intriga, isto é, uma unidade linguística e temporal dinâmica que é obtida a partir da síntese de elementos heterogêneos (agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados). Esta síntese do heterogêneo seria efetuada por uma atividade hermenêutica que correlaciona os dois processos essenciais e complementares da intriga: ação e personagem. Na presente comunicação, propomos dar um passo atrás, voltando o olhar para o movimento que conduziu Ricoeur a estabelecer a hermenêutica como campo teórico privilegiado para a compreensão da subjetividade, para além da fenomenologia de Husserl. Segundo o próprio Ricoeur em *Du texte à l'action*, é preciso evitar o idealismo husserliano, ao qual ele contrapõe uma compreensão hermenêutica do sujeito. Deste modo, pretendemos analisar três pressupostos dessa constituição

hermenêutica do sujeito em Ricoeur: (i) Há uma recusa do sujeito auto-fundador da fenomenologia de Husserl. É sabido que Ricoeur, mais do que grande conhecedor da fenomenologia husserliana, é considerado dela herdeiro. Tal herança pode ser comprovada particularmente em suas considerações acerca da consciência: a consciência como tarefa de constituição do sentido, seja do mundo, seja do próprio eu. Contudo, Ricoeur (não diferentemente de outros críticos) enxerga na fenomenologia husserliana um ideal de autotransparência do sujeito, ideal este que seria insuficiente para explicar a consciência de si. Ricoeur propõe substituir esse ideal de uma presença originária do si a si por um conhecimento mediado, denominado trabalho do texto. (ii) Há uma dimensão ontológica e originária da compreensão. Neste ponto, Ricoeur se aproxima bastante de Heidegger ao assumir que somos, antes de mais nada, seres-no-mundo; antes de qualquer conhecimento possível, já pertencemos a um mundo, de modo que a compreensão de si começa já a meio caminho, por assim dizer. Ao mesmo tempo, essa compreensão de si também termina no meio do caminho, posto que a finitude humana é condição ontológica da compreensão. (iii) O conhecimento de si é mediado pela interpretação. Aqui é onde podemos entender a importância da linguagem para a compreensão do sujeito em Ricoeur: mesmo admitindo o caráter originário da compreensão, ele não a faz coincidir com o conhecimento de si; este só será possível por meio da interpretação da compreensão originária que somos. A própria noção de interpretação sofre vários desenvolvimentos na filosofia de Ricoeur (interpretação por meio dos signos, dos símbolos, dos textos), mas o ponto importante, aqui, é que a interpretação é sempre um processo aberto que não se conclui numa visão de essências nos moldes de Husserl.

Cristina de Souza Agostini
moranguinhow@gmail.com

Heróis marginais em Eurípidés e Aristófanes

Nas últimas décadas, um número cada vez maior de helenistas e críticos do teatro Ático se volta para a discussão da relação existente entre Eurípidés e Aristófanes. Partindo do princípio de que ambos foram contemporâneos e baseados nas diversas referências sobre Eurípidés que se encontram espalhadas pelas comédias aristofânicas, bem como ancorados num estilo eurípideano que poderia vislumbrar ares cômicos, os comentadores foram bem sucedidos, demonstrando de que modo ambos os poetas possuem um campo comum de composição, em que os temas em voga no século V a.C são emprestados e reinventados segundo às conveniências de cada arte. Seguindo a linha de uma abordagem comparatista entre Eurípidés e Aristófanes, minha pesquisa, ao invés de se perguntar sobre os 'reais' laços dos dramaturgos ou de procurar determinar elementos críticos ou estilísticos que os coloquem lado a lado; desmembra de que maneira, através da análise do comportamento marginal de seus personagens, ações similares atracam em desfechos radicalmente diferentes. Assim, de um lado, por meio da compreensão da marginalidade da ação do personagem Hipólito, da tragédia eurípideana de mesmo nome, é possível identificar um tipo de ação que se caracteriza como marginal na medida em que vai na contracorrente dos *nomoi* de todos os cidadãos da sua pólis dramática. De outro lado, a marginalidade cômica do personagem Diceópolis, da peça *Os acarnenses*, é semelhante à de Hipólito, na medida em que é caracterizada pela ação isolada em meio aos seus concidadãos. Contudo, apesar de ações similarmente marginais, os desfechos dos heróis são diferentes. Hipólito morre porque se recusa terminantemente a partilhar os valores de sua comunidade, enquanto Diceópolis celebra o sexo e a bonança graças à rejeição em aceitar as decisões tomadas na assembleia democrática. Nesse sentido, pretendo demonstrar que uma abordagem comparatista que cruze os personagens da tragédia e da comédia de Eurípidés e Aristófanes pode ser talvez mais elucidativa para situarmos o debate no qual ambos os autores estavam imbricados, que procurar desvendar por meio de hipóteses baseadas em piadas ou insultos o que "Aristófanes pensava de Eurípidés" e vice-versa.

Cristina Foroni Consani
 crisforoni@yahoo.com.br

O constitucionalismo democrático de Condorcet: o controle político da constitucionalidade das leis

Um ponto central para as teorias constitucionais hodiernas é que as constituições asseguram os direitos essenciais de uma sociedade democrática. A constituição é então compreendida como um documento escrito, superior à legislação ordinária, protegido contra mudanças legislativas e, por fim, como um documento constitutivo do próprio sistema legal e político. Uma definição deste tipo ressalta os elementos jurídico-normativos do conceito de constituição em detrimento dos políticos e coloca os tribunais constitucionais como os principais agentes de interpretação da constituição e de proteção dos direitos por ela assegurados. Com isso, cria-se um impasse teórico ao permitir-se a um órgão jurisdicional o exercício de uma atribuição essencialmente política. Uma possível saída para esse impasse seria conferir o controle de constitucionalidade a um órgão político, mas essa proposta tem sido recusada pela maioria das teorias constitucionais principalmente com base no receio de que os procedimentos democráticos não sejam suficientemente eficazes para proteger os direitos fundamentais, sobretudo diante das limitações inerentes à democracia representativa. Neste trabalho pretendo defender que a teoria constitucional de Condorcet fornece elementos para se delinear um controle adequado da constitucionalidade das leis por órgãos políticos. Essa proposta, de um lado realiza perfeitamente bem a tarefa de proteger os direitos fundamentais, de outro, proporciona aos cidadãos amplo espaço para o exercício de seus direitos políticos e participação em decisões relevantes para a vida política de um Estado.

Cristina Nunes
 crisfilosofia@gmail.com

A naturalização da responsabilidade moral

O objetivo deste trabalho é apresentar e defender a proposta de naturalização da responsabilidade moral elaborada por Peter F. Strawson. Segundo Strawson, para considerarmos uma pessoa responsável pela suas ações não precisamos saber se houve ou não livre-arbítrio, pois as suas ações serão avaliadas de acordo com os sentimentos morais que essa ação provocará nos demais membros de uma comunidade moral. Com isso, pretendo analisar a discussão contemporânea com relação à responsabilidade moral. Muitos filósofos contemporâneos são simpáticos à teoria da naturalização da responsabilidade moral, são eles Jay Wallace, Paul Russell, John Martin Fischer e Ernest Tugendhat. No entanto, essa teoria não está livre de críticas, principalmente com relação às condições para a atribuição de responsabilidade moral que dê conta de justificar as isenções de responsabilidade. Segundo Paul Russell, a falha de Strawson é a de não apresentar uma capacidade racional que guie os sentimentos morais e seja capaz de justificar tais isenções. A solução estaria no fato de que, para atribuímos responsabilidade moral aos agentes, eles devem possuir autocontrole racional, ou seja, uma razão que governe as suas ações. Entretanto, acredito que não é possível saber quando uma pessoa está no controle de suas ações ou não, já que, para isso, teríamos que conhecer muito mais do que já conhecemos sobre a psicologia humana. Assim, ainda a melhor solução para a atribuição de responsabilidade moral aos agentes é encontrada em Strawson, pois ele considera que essa atribuição é governada pela nossa prática social.

Custódia Alexandra Almeida Martins
 custodia_martins@yahoo.com

A Educação do Homem: SER otimista ou SER pessimista?

Como educar o Homem? Qual a educação adequada à formação da pessoa? Estas são questões que visam perceber qual o sentido da existência do Homem. A problemática de educar para viver ou viver sem edu-

cação reflete a necessidade de perceber qual o sentido do papel do preceptor. Propomos explorar o modo como Rousseau irá utilizar essa dicotomia, e assim, tentar compreender e contextualizar o optimismo e o pessimismo do autor em certos aspectos do seu pensamento filosófico-educacional. O poema Sobre o Desastre de Lisboa, de Voltaire, serviu de pretexto para que Rousseau apresentasse uma preocupação transversal a todo o seu pensamento, a de um acesso ao verdadeiro conhecimento da natureza do Homem, a qual surge articulada, por meio dessa dicotomia, em duas questões subsidiárias, a) saber em que medida o Homem deve ser concebido enquanto Cidadão ou Solitário e b) saber em que medida a educação de Emílio é historicamente necessária.

Daiane Camila Castilho
quemexiste@gmail.com

A crítica anti-realista ao argumento da inferência à melhor explicação e o conhecimento de fundo como uma estratégia de defesa realista

No que diz respeito à filosofia da ciência, a questão acerca da aceitação de teorias científicas é um problema central do debate entre realismo e anti-realismo científico. Este debate envolve muitos argumentos que são utilizados para a defesa de determinada posição. Através deste trabalho procuraremos fazer uma análise do argumento da inferência à melhor explicação muito utilizada pelos realistas para justificar a aceitação das teorias bem como a crença em sua verdade. Em um primeiro momento apresentaremos de forma geral esse modelo de inferência, para tal apresentação partiremos dos seguintes autores: Gilbert Harman, Richard Boyd, Peter Lipton, Stathis Psillos. Em seguida apresentaremos as críticas feitas à inferência à melhor explicação partindo dos argumentos desenvolvidos por Bas van Fraassen, destacando o que alguns autores denominam de “argumento da subconsideração”. Esse argumento é constituído por duas premissas e uma delas é denominada de premissa da ausência de privilégio. Nosso principal objetivo é analisar esta premissa e apresentar toda problemática que ela envolve. Na última parte deste trabalho, nos dedicaremos a analisar a defesa realista a partir da utilização do chamado “conhecimento de fundo” bem como demonstrar a sua importância.

Daiane Eccel
daianeccel@hotmail.com

Hannah Arendt no cenário da filosofia política atual

Diante do cenário da filosofia política atual composto principalmente pela tão renomada discussão entre liberais e comunitaristas e da miscelânea de grupos que tentam repensar autores clássicos, como neo aristotélicos, neo hegelianos e neo republicanos, há espaço para o pensamento de Arendt? De que maneira é possível inseri-la no debate atual? Não se trata aqui de enquadrá-la em algum dos grupos supracitados – tarefa já executada por alguns de seus comentadores, que não lograram muito sucesso, haja vista a própria autora ter declarado não pertencer a grupo algum. Diferente disso, porém, talvez possa ser proveitoso perguntar-se quais questões propostas por Arendt que ajudam a pensar os problemas da teoria política atual. O artigo de Nancy Fraser, Hannah Arendt no século XXI, aponta para um caminho interessante quando a tarefa proposta é pensar de que forma o pensamento de Arendt pode ser constantemente atualizado. A proposta de Fraser é sedutora porque retoma a necessidade sempre constante de se alertar para os indícios de movimentos pré ou protototalitários, sobretudo o alerta com relação a alguns extremismos de ordem religiosa. Isso significa que para Fraser, a maneira mais eficiente de atualizar o pensamento de Arendt no século XXI, é fazendo uso de suas considerações acerca dos regimes totalitários, mas não só isso, já que há algo que ainda vai além, que é anterior a isso e que constitui a preocupação arendtiana com um mundo comum e com a condição de pluralidade dos homens. Os apontamentos de Fraser, porém, são apenas pontos de partida na medida em que iluminam o caminho para outras questões: os escritos de Hannah Arendt apresentam ferramentas conceituais adequadas para participar do debate acerca de algumas questões como, por exemplo, perguntar-se normativamente como lidar com os iminentes conflitos que surgem na esfera pública diante da imensa pluralidade de valores em uma sociedade democrática? Ou ainda: em que medida as virtudes republicanas de um cidadão devem ser cultivadas? Se a liberdade é a razão de ser da política tanto para liberais quanto para neo republicanos, qual é o tipo de liberdade apreciada por Hannah Arendt? O objetivo deste incipiente trabalho é tentar mostrar em que medida o pensamento de Arendt dá conta de tentar responder as questões levantadas por outros autores contemporâneos e quais são as ferramentas conceituais que ela dispõe para ingressar no debate atual da filosofia política contemporânea. Importa destacar que sua

arma mais importante é a ideia de denken ohne Geländer, do pensar sem corrimão, que aponta para a filosofia política despida de quaisquer verdades últimas e nisso, Arendt se põe lado a lado com pensadores como Rawls, Habermas, Walzer, entre outros.

Daiane Martins Rocha
daiane.mar@gmail.com

O equívoco da absolutização da autonomia: uma discussão sobre suicídio assistido, beneficência e cuidados paliativos no fim da vida

O presente trabalho busca mostrar que a defesa do suicídio assistido é um equívoco. O suicídio assistido não é uma opção moralmente viável, embora seja sustentada sob a farsa da “morte com dignidade”. O que mostramos nesse trabalho é que eliminar o sofrimento e eliminar a pessoa que sofre são coisas distintas, de modo que o procedimento de suicídio assistido, muitas vezes chamado de morte “por compaixão” nada tem a ver com o próprio conceito de compaixão, a saber, sentir com o outro. Da mesma forma, a absolutização do princípio da autonomia e a leitura paternalista do princípio da beneficência também são problemas a serem examinados e dissolvidos por meio da análise crítica da origem de cada um desses conceitos e de como eles têm sido aplicados. Por meio da análise dos princípios da autonomia e da beneficência, conforme apresentados por Engelhardt (sob a forma de princípio do consentimento) e Pellegrino (sob a forma do princípio da beneficência-na-confiança), mostraremos quais nuances de cada um desses modelos contribuí para práticas mais adequadas em bioética, ao que acrescentaremos a discussão acerca do cuidado paliativo, que percebemos como sendo uma resposta mais humana e ética aos dilemas no fim da vida.

Daniel Arruda Nascimento
danielnascimento@voila.fr

Regra, vida, forma de vida: investida de Giorgio Agamben

Desde o lançamento de seu primeiro volume, no curso do ano de 1995, o projeto filosófico de Giorgio Agamben, batizado por ele mesmo com o nome de Homo sacer, compreendia objetivos bastante díspares. Da leitura da introdução de Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita podemos reter, contudo, alguns deles que viriam a conferir a reputação alcançada pela obra: a evocação de uma reflexão que interrogasse a relação entre vida e política, ou entre vida nua e biopolítica; a reivindicação da função da vida, enquanto categoria de exclusão e inclusão, na definição do espaço político moderno; o oferecimento de uma pontiaguda resposta à perversa mistificação de uma nova ordem planetária. Tratava-se então de observar que o balizamento embrionário das referências e questões que surgiam fora dado pelas ofensivas de Hannah Arendt e Michel Foucault, com especial ênfase para o entrelaçamento entre técnicas políticas e tecnologias do eu, sem esquivar-se de manifestações políticas do cotidiano histórico e vizinhas. Dezesseis anos depois, vemos como o filósofo italiano inicia o que parece ser a quarta e definitiva parte de seu projeto. Os últimos meses de 2011 assistiram à publicação de Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita. Se, ainda na introdução do mencionado primeiro volume, a expressão forma de vida aparece apenas uma única vez, sendo o resultado da transformação da vida nua em gênero pela democracia moderna, aqui a expressão obtém a prerrogativa de dar corpo ao título e ser a portadora do desenlace tônico do livro. Forma designa o molde sobre o qual se coloca alguma substância fluida que tem seu feitio configurado tal e qual. A forma aplicada à vida designa aspectos que compõe uma rotina que chega a definir a própria vida. A vida pode adquirir assim uma forma de vida. O novo livro concentra-se na relação entre vida e regra, sugerindo algumas interrogações: o que resta de uma vida que impõe a si mesma uma regra capaz de determinar cada pequena ordem do dia? Em que medida qualificar um modo de vida tão plasmado pela regra que não pode reconhecer-se sem a identificação com a regra mesma? É possível que a vida experimentada

pela regra autorize uma nova dimensão para o exercício da autonomia? Qual apelo político provoca uma reflexão filosófica colocada nestes termos? Inobstante, talvez, o principal mérito do novo livro do filósofo italiano seja fazer pensar, uma vez mais, agora sobre o pano de fundo do hábito franciscano, a relação entre vida e direito. E isto ele o faça mais do que unicamente para penetrar um pouco mais seu dedo no ponto de intersecção ente o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Também para nos aproximar de assinaturas que permitam uma melhor visualização das possibilidades quando se cuida de tornar inoperantes dispositivos de domínio. O presente trabalho se propõe a realizar uma análise intestina da obra de Giorgio Agamben, tendo como fio condutor o que surge de novo e transfigura tudo o que foi dito até então.

Daniel Aust de Andrade
daniel.aust@ufpr.br

A impossibilidade de um republicanismo cristão em Maquiavel

A efetividade de um regime político depende amplamente da capacidade do seu agente político guiar as ações dos governados ao cumprimento das leis. Diante de tal dificuldade, sobretudo pelo caráter instável da população, um recurso que deve ser empregado sempre que possível é o temor. Tal modo é necessário porque os homens sempre que a ocasião se apresenta, valem-se da malignidade de seu caráter, dando primazia aos interesses pessoais do que a ação coletiva. Estando o temor da punição em sua memória, tal desvio de caráter é constrangido. Considerando a análise centrada nos Discorsi de Maquiavel, isto é, no contexto republicano, onde o povo e as instituições são a autoridade na cidade, a possibilidade de recorrer ao temor de um príncipe que conduza a insolência natural dos homens não é o modo mais adequado. Mesmo que o fosse, como sua vida é demasiada curta, a ordenação conduzida por sua virtù se esvairia com o seu falecimento. A solução maquiaveliana não poderia ser mais surpreendente: valer-se da religião para manter a ordem no estado. No limite desta interpretação é possível reconhecer que somente os povos que tenham uma boa religião podem viver em uma cidade livre; aqueles que não a possuam só poderão viver sob o regime principesco ou ainda sob o regime de servidão. A fim de compreender plenamente o significado desta alternativa, devemos ter em mente que Maquiavel louva a liberdade política produzida por uma religião que condene o ócio e favoreça as virtudes cívicas. A grande dificuldade é que o cristianismo desenvolvido pela Igreja Católica não favorece a liberdade civil. Seu exemplo de conduta parece que enfraquece o mundo, os homens para irem ao paraíso pensam mais em suportar as ofensas do que em vingar-se. Este modo de viver está na contramão das repúblicas, pois ali há maior desejo de vingança; os habitantes não deixam e nem poderiam deixar adormecer a memória da antiga liberdade. Deste modo, o projeto de um estado sob a égide do modelo moral cristão tal como deseja a Igreja católica romana somente poderá ser realizado na forma de principado, jamais de república, implicando que nenhuma cidade que deseje os bens terrenos tal como riqueza, grandeza, glória, liberdade, expansão e tantos outros bens admita o uso desta escala de valores.

Daniel do Valle Narcizo
daninarcizo@hotmail.com

O debate entre Philip Kitcher e Thomas Kuhn sobre a incomensurabilidade

Em 1978, Philip Kitcher apresenta um importante artigo chamado Theories, Theorists and Theoretical Change, onde discute a noção de incomensurabilidade defendida por Thomas Kuhn em seu livro A Estrutura das Revoluções Científicas (1962). No referido artigo, Kitcher propõe uma estratégia a fim de localizar a referência de algumas expressões da química do flogístico e diz que tal estratégia poderia pôr fim à noção

da incomensurabilidade. Em 1982, Kuhn escreve o artigo Comensurabilidade, Comparabilidade, Comunicabilidade, para o simpósio da associação de filosofia da ciência, onde desenvolve a incomensurabilidade semântica e responde aos comentários de Kitcher. O propósito deste trabalho é acompanhar a discussão entre os dois filósofos, mostrando inicialmente as considerações de Kitcher acerca da incomensurabilidade e em seguida os comentários de Kuhn

Daniel do Valle Pretti
dpretti@gmail.com

A apresentação da prudência no livro VI da Ética Nicomaqueia

Apresentaremos no presente trabalho como Aristóteles expõe a virtude da prudência no livro VI da Ética Nicomaqueia por meio de um duplo contraste com o âmbito produtivo e o teórico. Por um lado, a prudência compartilha do mesmo âmbito de atuação das atividades produtivas, no entanto, não se confunde com elas, pois empreende uma espécie de raciocínio diferente dessa última. Por outro lado, o raciocínio no âmbito prático só se torna claro por meio de um contraste com o raciocínio empreendido no âmbito teórico. Defenderemos, por fim, que a apresentação da prudência por meio deste duplo contraste está fundamentada em uma interpretação do lugar do homem no cosmos.

Daniel Durante Pereira Alves
durante@ufrnet.br

Por que as revoluções científicas não estragam os objetos técnicos

É inegável que a ciência, através da história, mudou de ideia e se retratou inúmeras vezes. A terra, outrora centro imóvel do universo, tornou-se pequeno satélite de uma estrela insignificante. Os átomos de hoje, de indivisíveis só têm o nome. A combustão, que já foi liberação de flogisto, tornou-se consumo de oxigênio. No entanto, nenhuma revolução científica, por mais radical que tenha sido, afetou certos conhecimentos estabelecidos. Já sabíamos, no cosmo de Ptolomeu, prever com bastante exatidão os eclipses do sol e da lua. O novo cosmo copernicano que literalmente virou o mundo de cabeça pra baixo não abalou este conhecimento. O universo mudou, mas nossa capacidade de prever eclipses manteve-se nas novas teorias. O universo mecânico mudou radicalmente de Newton para Einstein, mas nossa capacidade de prever o tempo de queda dos objetos manteve-se. Consigo conceber a possibilidade de revoluções radicais nas mais diversas áreas, mas não concebo que as coisas que já sabemos serão esquecidas ou que os aviões vão cair ou os remédios pararem de fazer efeito por conta de mudanças radicais na física ou na bioquímica. Usaremos os conceitos de conteúdo explicativo e conteúdo descritivo da ciência para explicar estes fatos.

Daniel Filipe Carvalho

Naturalismo e transvaloração

Com o presente trabalho investiga-se a relação de Nietzsche com o naturalismo científico e o seu papel no projeto de transvaloração de todos os valores (Umwertung aller Werte). Pretende-se mostrar que o filósofo assume alguns pressupostos metodológicos do naturalismo científico, a partir do período intermediário de sua filosofia, com o objetivo, por um lado, de criticar o conhecimento metafísico e teológico e, por outro, de remeter os conceitos e valores ao âmbito das produções históricas, associando-os a determinadas formas de vida. Sugere-se, então, que a revisão desta adesão ao naturalismo no período final de sua filosofia, o que ocorre em virtude da radicalização da reflexão em torno dos valores e do entendimento

de que o filósofo deve possuir um papel ativo (legislador) no âmbito da cultura, não retira ao naturalismo seu importante papel no projeto principal do filósofo.

Daniel Fujisaka
dfujisaka@gmail.com

Filosofia e pecado em Agostinho

Analisar a filosofia de Agostinho por meio da experiência do mal como articulação confessional e demonstrativa. Trata-se de verificar a maneira pela qual o bispo engendra entendimento e condição humana a fim de elucidar os movimentos da alma cindida num combativo labor filosófico. O homem agostiniano é marcado pela interioridade, um “sujeito” confessional, no entanto, interioridade e exterioridade são elementos imbricados na ordem da condição humana, visto que ela está lançada ao mundo em condição dada e alterada por si mesmo. Essa aparente contradição exigirá do bispo a articulação racional de elementos para além da razão, sem com isso cair em mera mística. A filosofia de Agostinho, do início ao fim, é permeada por traços que evidenciam os limites da especulação sem no entanto desanimar o estudioso de filosofia. Ao seu modo particularmente genial escreve sobre a alma, descrevendo a própria alma, quando confessa filosoficamente seus pecados nas Confissões. É a maneira agostiniana de enfrentar os problema filosóficos pela via da interioridade, convidando-nos a penetrar no mais profundo de si, pelos pontos cegos da razão e pela narrativa confessional.

Daniel Huppés

A prudência e as virtudes morais aristotélicas

A *Ethica Nichomachea* de Aristóteles ainda continua sendo foco de inúmeros estudos. O intuito primordial desta obra não se caracterizava na elaboração de um material teórico alheio ao mundo prático dos homens, mas sim numa espécie de guia para o bem viver, cujo fim último se encontraria em torno da felicidade, a qual é possível graças à virtude moral. Embora seja um material de orientação a respeito ao modo com que se deve agir, o qual se presumiria, assim sendo, ser muito claro, há inúmeras passagens obscuras e de difícil compreensão. O presente trabalho almeja analisar qual a relação que há entre a virtude moral, fundamental para alcançar a felicidade, e a prudência, caracterizada como a virtude intelectual que atua no âmbito prático humano. Investigar tal relação é importante devido ao papel singular da prudência para com o âmbito da moral, visto que “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem a prudência, nem possuir tal prudência sem virtude moral” (1144b30). Nossa investigação pretende se restringir na questão da posse da prudência, ou seja, a posse desta virtude intelectual implica na posse de todas as demais virtudes ou, ao contrário, apenas algumas virtudes? A passagem comumente considerada como fonte de interpretações distintas é encontrada no final do capítulo 13 do livro VI, na qual Aristóteles postula que “com a presença de uma só qualidade, a prudência, todas as demais virtudes estarão presentes” (1145a1). Das diferentes interpretações decorrentes desta passagem, é possível citar o debate travado entre T. H. Irwin e R. Kraut. Irwin observa que, assim como é possível encontrar passagens a favor da reciprocidade das virtudes, também há outras passagens que vão em sentido contrário, destacando que a posse da prudência não resulta necessariamente na posse de todas as demais virtudes, como é o caso específico da magnificência e da generosidade. Cada uma destas virtudes possui conhecimentos específicos que as tornam distintas uma da outra. Em resposta a estas colocações, Kraut considera que há duas maneiras possíveis de se compreender a passagem aristotélica problemática, especificamente no que diz respeito ao “todas as demais virtudes”: (i) elaborar uma lista completa de todas as virtudes morais elencadas ao longo dos livros II-V, ou, por outro lado, (ii) considerar as virtudes como relacionadas a determinados “domínios de ação”. Tudo isto ocorre em função da problemática envolvendo a magnificência e a generosidade, dado que a primeira é suficiente à segunda, mas o contrário não é possível porque àquele que é generoso pode faltar os recursos externos que são essenciais para a prática da magnificência. Assim sendo, se optarmos por considerar que “todas as demais virtu-

des” está relacionado com uma lista de todas as virtudes, a simples falta de uma delas implica que determinado indivíduo não possui a prudência. No entanto, isto não ocorre se as virtudes forem divididas em domínios de ação, pois a posse de uma das virtudes da área dos prazeres, por exemplo, implicaria na posse das virtudes de outras áreas, tais como a honra e a riqueza.

Daniel Lago Monteiro
thedanyboy@hotmail.com

Imagens sem Forma: a dimensão sublime dos signos linguísticos segundo Edmund Burke

A tese central de Edmund Burke sobre a linguagem, defendida pelo autor no capítulo final de sua obra “Uma Investigação Filosófica sobre a origem de nossas ideias sobre o sublime e o belo” (1757), pode ser resumida na seguinte passagem do autor: “em minha opinião, o efeito mais geral que (as) palavras podem produzir não nasce do fato de formarem imagens das várias coisas que supostamente representam na imaginação” (BURKE, 1957, p. 167, [ed. Bras. p. 173]). A questão para Burke, com a qual trabalharemos nessa exposição, reside no “efeito” das palavras ou em seu “poder” de evocar emoções no ouvinte ou no leitor, para além de seu conteúdo representativo, e o quanto os significados de um termo estão entremeados nessas emoções. De saída, a alternativa em voga no período, de que nos fala Michel Foucault no capítulo “Representar” de *As Palavras e as Coisas* e que encontra no livro terceiro do *Ensaio* de John Locke um de seus pilares, mostrava-se insuficiente para Burke. Pois, como diz Foucault, a semântica clássica converte as palavras em signos e as torna a um só tempo em substitutos de coisas e instrumento artificial por intermédio do qual as coisas, também signos, se dão a conhecer. A eficácia da ligação entre um signo e outro depende da renúncia de qualquer “figura intermediária” (FOUCAULT, 1966, p. 78). No caso de Burke, porém, esta tem seu lugar assegurado pelo poder das palavras de suscitar emoções, como ocorre com os nomes morais ou termos gerais. Neste caso, ao se voltar para o processo de nomeação de tais termos e aos objetos aos quais estes supostamente representam, a saber, as abstrações da mente, não podemos mais subsumir o seu poder de ação e de comunicação ao aspecto estritamente signitivo. Assim, nesse momento da “Investigação Filosófica”, Burke toma partido em uma contenda sobre o estatuto das ideias abstratas e das entidades meramente nominais com a citação de passagens inteiras do “Ensaio” de Locke e ao lado de argumentos nos quais ecoam a crítica de George Berkeley ao mesmo autor. Propõe-se aqui reconstituir parte desse importante embate sob a perspectiva um tanto inusual a que Burke lhe conferiu e por meio da qual a inseriu no tema do sublime e os limites da experiência sensível. Essa perspectiva pode ser resumida na seguinte pergunta: como compor uma imagem e dar uma forma à intangibilidade das abstrações?

Daniel Laskowski Tozzini
danieltozzini@yahoo.com.br

Objetividade e Racionalidade na Filosofia da Ciência de Thomas Kuhn

Após o lançamento de seu principal livro, a saber, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Kuhn tornou-se alvo de acusações de subjetivismo e irracionalismo científico. O objetivo do trabalho é estudar tais acusações, sobretudo, quando relacionadas à escolha entre paradigmas rivais. Para tanto, foram destacados dois episódios marcantes na filosofia da ciência contemporânea: o encontro de Popper e Kuhn, em 1965, transcrito com o título de *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*; e o livro de Israel Scheffler, *Science and Subjectivity*, que teve grandes repercussões no pensamento de Kuhn. Com base na análise dos argumentos de cada um dos interlocutores de Kuhn, foram criados grupos de críticas, a partir de um núcleo comum entre eles. Com isto, a racionalidade científica foi identificada sobre diversos ângulos: base empírica, método científico, comunicação, dogmatismo científico, etc. No total, foram identificados oito clusters. Concluiu-se que a racionalidade científica, para Kuhn, parece estar fundamentada, em grande parte, nas mesmas premissas sustentadas por seus críticos. O que não foi compreendido por eles era que não se tratava de questionar a existência da racionalidade científica

ela mesma. Tratava-se, sim, de dar importância a outras variáveis que eram vistas até então como meros ruídos, que simplesmente não deveriam entrar na lista de explicações da filosofia da ciência. A racionalidade não deveria ser descartada, mas repensada.

Daniel Loewe
dloewe@hotmail.com

Justicia y medioambiente: análisis de las estructuras de justificación de una ética del medioambiente

Sin duda, es necesario desarrollar una discusión seria acerca de nuestra responsabilidad por el medioambiente. En vistas a la creciente explotación y destrucción de la naturaleza, algunas de cuyas consecuencias profundas sólo serán medibles en el futuro, es mandatorio actuar responsablemente. Los seres humanos comparten un mundo y sus escasos recursos con otros seres. Entre éstos los hay inteligentes y, todo parece indicar, capaces de una vida con dignidad (Nussbaum 2004). Los peligros que surgen por la intervención, en muchos casos irreversible, en el medioambiente, no sólo influyen en nuestras oportunidades de vida y en las de estos seres, sino también en las de las generaciones futuras. Por tanto, nuestro trato del medioambiente debería no sólo estar influenciado por nuestro interés propio y nuestros derechos, sino también por los derechos de las generaciones futuras y, bajo ciertas condiciones, por los derechos de seres no-humanos. Si bien hay un cierto consenso acerca de la necesidad de un actuar responsable (aunque no con respecto a qué es lo que este actuar implica), no es evidente por referencia a qué principios orientar ese actuar. También en esta área de la moral estamos confrontados con un pluralismo teórico. Para sostener un enfoque fisiocéntrico (un enfoque que va más allá de uno antropocéntrico) hay dar cuenta de por qué ciertos animales y/o la naturaleza tendrían un estatus moral independiente. La respuesta más modesta, pero también más plausible, es recurrir al pathocentrismo y sostener la capacidad sensitiva como criterio de membresía en la comunidad moral. Una alternativa más exigente se denomina biocentrismo, y otorga un estatus moral a la naturaleza viviente independientemente de su capacidad de sentir o sufrir. La doctrina de Albert Schweitzer sobre la “reverencia por la vida” es el enfoque más popular de una ética biocéntrica (Schweitzer 1923). La alternativa más exigente es el denominado fisiocentrismo radical (enfoque parecidos, pero que es necesario diferenciar, se denominan “Ecocentrismo radical”, “Ecologismo radical”, “deep ecologism” y “holismo”). Aunque es difícil encontrar teorías puras de este tipo, se pueden identificar dos intuiciones: la biocéntrica, y la holista. Teorías morales biocéntricas radicales reclaman la inclusión en la comunidad moral de todo lo vivo como entidad con el mismo estatus moral. Teorías holistas amplían el radio de la comunidad moral incluyendo sistemas ecológicos, ríos, paisajes, y la naturaleza como un todo. En esta ponencia analizaré críticamente los criterios de inclusión en la comunidad moral de los enfoques pathocéntricos (en su forma utilitarista), biocéntrico y radical fisiocéntrico. Basándose en una exposición crítica y en un análisis acerca de las formas de justificación pertinentes de una ética del medioambiente, formulo un enfoque que supera una mera perspectiva antropocéntrica. En el centro está la pregunta sobre la extensión de la comunidad moral. Esta extensión será dada mediante las entidades a las que les corresponde un estatus moral. Sostendré un concepto fuerte de estatus moral que coincide con la determinación de un área de protección que pone a otros bajo obligaciones directas. Es decir, obligaciones de justicia.

Daniel Lourenço
daniellourencocfh@gmail.com

Demonstração circular e demonstração de tudo: Algumas ponderações sobre os capítulos 3 e 19 dos Segundos Analíticos de Aristóteles

Aristóteles desenvolve, nos capítulos 19-22 dos Segundos Analíticos I, um conjunto de argumentos que é tradicionalmente entendido como uma resposta as teses do regresso infinito e das demonstrações circulares, apresentadas no capítulo 3 do mesmo tratado. A argumentação, por ele apresentada, tem por

objetivo mostrar que, ao contrário do que sustentam os defensores de tais teses, não é possível prosseguir infinitamente nas demonstrações e, tampouco, é possível demonstrar todas as coisas. A possibilidade de qualquer um desses pontos implicaria na inexistência de princípios primeiros e indemonstráveis para as demonstrações, fato que, resultaria devastador para a concepção aristotélica de epistêmê. Malgrado a evidente importância desse bloco de capítulos na economia interna do projeto aristotélico, a argumentação neles desenvolvida é reconhecida por importantes intérpretes contemporâneos como sendo, notavelmente confusa e de difícil apreensão. A origem das dificuldades se encontrariam, segundo os mesmos, na própria estratégia argumentativa adota por Aristóteles. Por razões pouco compreensíveis, as respostas para as teses do regresso infinito e das demonstrações circulares, estariam condicionadas a um mesmo exame sobre a possibilidade de se estabelecer cadeias predicativas infinitas. O resultado dessa estranha estratégia, não tardaria a aparecer no capítulo 22, na forma de uma obscura implicação entre cadeias predicativas e circulares. O objetivo do presente trabalho consiste em tentar minimizar um pouco o parecer desfavorável em relação a esse conjunto de argumentos, sugerindo uma alternativa ao pressuposto tradicional de que Aristóteles pretenda nos capítulos 19-22, oferecer uma resposta aos adversários mencionados no capítulo 3, mais precisamente, aos defensores das demonstrações circulares. Grande parte das dificuldades apontadas pelos intérpretes repousa sobre este pressuposto, entretanto, embora a conexão entre esses capítulos seja tomada como incontroversa, ou mesmo canônica, não é de todo evidente a identificação entre os defensores das demonstrações de tudo nos respectivos contextos. Em favor dessa hipótese, pesam os fatos de que, primeiramente, no capítulo 3, Aristóteles dedica considerável esforço para mostrar as demonstrações circulares como um empreendimento vazio e impossível de ser sustentado, dessa maneira, a retomada de uma tese já refutada, para ser novamente refutada, não parece ser uma atitude muito razoável e que prescindia de uma justificativa. Em segundo lugar, pouco, ou nada, no capítulo 19 sugere a possibilidade de cadeias predicativas circulares, mas ao contrário, existem fortes indicativos de que Aristóteles parece deliberadamente excluir a possibilidade de tais cadeias no exame a ser desenvolvido. Além disso, existem hipóteses alternativas bastante plausíveis para explicar o papel da contra-predicação no corpo do argumento no capítulo 22, sem que seja necessário fazer uso do pressuposto tradicional de que o argumento diz respeito as demonstrações circulares. A adoção das soluções apresentadas por esses outros intérpretes, em detrimento das alternativas tradicionais, confere ao argumento aristotélico inegável clareza e coesão. Por meio de uma mais detalhada exposição desses indícios, espero ser capaz de mostrar com certa plausibilidade que, aquele pressuposto tradicional - em face do real prejuízo com que a argumentação desenvolvida por Aristóteles se vê acometida -, não pode ser sustentado sem mais.

Daniel Luis Cidade Gonçalves
daniel_cidade@hotmail.com

Foucault: O intelectual, o crítico, o filósofo

Ao longo de sua vida, Foucault sempre questionou o estatuto daqueles que exercem, de alguma forma, a atividade intelectual. Criticou a noção de que um intelectual deveria servir de consciência crítica, global e universal de uma sociedade, atribuindo a este um papel de intelectual “específico”, cuja função principal é a de realizar diagnósticos, cada qual em seu próprio campo. A verdade, para Foucault, é uma produção, e a tarefa do intelectual é agir sobre esta produção. Não muito longe disto, podemos inserir a noção de crítica em Foucault, como um instrumento na busca de interrogar a verdade nos seus efeitos de poder e o poder nos seus discursos de verdade (sem que isso, em momento algum, se restrinja ao intelectual). Sua função é a de contrapor as positivities estagnadas e abrir caminho para novas possibilidades de conduta, novos mecanismos de poder e novos discursos de verdade, sem jamais ir em direção a uma verdade intrínseca. Neste contexto, a crítica torna-se ferramenta imprescindível para a filosofia, definida por Foucault como “o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”. Utilizando-se da crítica, o papel da filosofia é o de buscar outras formas de pensamento (em contraposição às tentativas de legitimar o que já se sabe).

Mais ainda, a filosofia tem a função de questionar sua própria atualidade, sem perder seu caráter crítico. Sua busca não é pelo verdadeiro ou pelo falso, mas por compreender como se dão as nossas relações com o que consideramos verdadeiro ou falso. Neste artigo pretendo explorar uma possível harmonia entre estas três noções encontradas em Foucault, a saber, a de intelectual específico, crítica e o papel da filosofia.

Daniel Nogueira

Sobre a “física do pensamento”

Se a ordem e a conexão das causas é a mesma em todos os atributos (a ordem do real é uma só, embora seja expressa de infinitas maneiras), então o problema da individuação não pode ficar restrito à explicação corporal, física; é necessário haver também uma individuação da mente, alguma lógica de composição e decomposição de ideias, um análogo do “pequeno tratado de física” para o atributo pensamento. A Ética não desenvolve esse problema, mas lança sua possibilidade até como um certo desafio: “sempre que considerarmos as coisas como modos do pensar, deveremos explicar a ordem de toda a natureza, ou seja, a conexão das causas, exclusivamente pelo atributo do pensamento”, e o mesmo vale para qualquer atributo. Como o pensamento, para Spinoza, não é algo fora do mundo (a mente não é um sujeito transcendental), mas um atributo da substância equivalente à extensão, é preciso considerar as ideias e mentes efetivamente como coisas, objetos concretos e reais, e a partir disso buscar compreender as “regras do jogo” do pensamento, as relações que as ideias estabelecem entre si de modo a compor cada mente e cada pensamento singular. Esse campo de investigação, Zourabichvili irá nomear apropriadamente “física do pensamento”. Buscaremos, em primeiro lugar, apresentar as linhas gerais desse problema na Ética: se Spinoza não nos expõe, como havia feito para a extensão, as leis de composição e decomposição do pensamento, suas relações de conveniência e desconveniência entre ideias, como depreender de seus escritos algo como uma física do pensamento? Como pensar uma física cogitativa que não seja nem metafórica nem alegórica, que não seja uma mera transposição paralela da extensão para o pensamento? A passagem da individuação física para a individuação mental acarreta ainda outras questões quanto à lógica de composição. Todo corpo humano é um corpo complexo, composto de partes que são também compostas; e por sua vez, o próprio corpo também não é um todo fechado, pois ele próprio é parte de um todo maior – a Natureza, ou mais propriamente, a figura de todo o Universo (facies totius universi). O mesmo se passa no pensamento: a mente humana não é uma ideia simples, mas composta de muitas ideias, e ao mesmo tempo, toma parte na composição do entendimento infinito ou ideia de Deus. Ora, contrariando toda a tradição que via na alma uma substância simples e una, por isso capaz de dar conta da multiplicidade do corpo, Spinoza afirma que a mente é tão composta quanto o corpo, e que é composta pelas próprias ideias das partes do corpo (sem envolver por isso um conhecimento adequado dessas partes). Se a mente é ela mesma múltipla e não pode servir de princípio de inteligibilidade do corpo, como compreender a unidade e coesão desse composto de ideias que é a mente? É fácil compreender que nosso corpo é apenas uma parte da Natureza física como um todo, mas o que significa exatamente dizer que nossa mente é ela própria uma parte da ideia de Deus?

Daniel Pansarelli
pansarelli@gmail.com

Sobre a relação histórica entre Filosofia e ensino no Brasil

Tomando aspectos da relação entre filosofia e ensino na história do Brasil, buscaremos elucidar alguns dos motivos da acriticidade característica do fazer filosófico brasileiro, apontada por autores como Cruz Costa, Arantes, Severino e outros. Como forma de lidar com a questão, verificaremos se a interpretação oferecida por Luiz Alberto Cerqueira acerca da ontogênese da filosofia brasileira pode fornecer uma via de compreensão da problemática. Para o autor, no contexto europeu, “no século

XVII a passagem do aristotelismo para a filosofia moderna foi marcada por uma experiência crítica, a crise epistemológica, que gerou uma mudança de princípio quanto ao fundamento do saber científico.” Ocorre, todavia, que esta crise epistemológica vivida em Amsterdã, Paris, Londres e nos estados germânicos, depois se expandindo para outros rincões da Europa, tardou muitíssimo a chegar com substancial força à Península Ibérica. Apesar representarem importantes impérios europeus à época das grandes navegações, ou justamente por isso, Espanha e Portugal não acompanharam o ritmo de modernização verificado no resto do continente. Como resultado, a colonização dos países ibéricos sobre a América Latina pautou-se em seu peculiar processo de renascimento que, se é verdade que continha elementos modernizantes, bem como orientais – árabes, sobretudo –, fundava-se ainda em base tomista, portanto aristotélico-tomista, assemelhando-se mais a um tipo de medievalismo tardio que à modernidade nascente. Por este viés, contra-reformista, que a Filosofia começa a se difundir no Brasil, quando em 1572, passa a ser ensinada no Colégio da Bahia. Este modelo filosófico será o exclusivo em nosso território até a reforma pombalina das universidades, em 1772. Foram, portanto, duzentos anos seguindo o *Ratio studiorum*, um código de ensino oficialmente promulgado pela Companhia de Jesus que orientava com surpreendente detalhamento a ação dos professores: “Em questões de alguma importância, não se afaste de Aristóteles”. Explicitava ainda: “De Santo Tomás, fale sempre com respeito, seguindo-o com satisfação sempre que convenha e dele divergindo com pesar e reverência, quando não se pode aceitá-lo”. Por fim, “os intérpretes de Aristóteles que não mereceram o bem da religião cristã, não os ensine ou os traga à aula sem grande critério; e tendo cuidado para que os estudantes não se afeiçoem a eles”. Foi por este viés sensor da educação jesuíta que a Filosofia ingressa e consolida-se no Brasil ao longo de dois séculos. Somando-se o fato que no Brasil – tal como em Portugal –, “a cultura de língua portuguesa não passou por uma crise epistemológica que explicasse o nascimento da filosofia”, a exemplo do que ocorrera no século XVII centro-europeu, concluímos que o humanismo renascentista que se instaurou no Brasil em particular e na América Latina em geral, tinha uma presença aristotélica tão forte quanto blindada pela força e tradição da igreja católica. Daí, por um lado, a permanência da vinculação da Filosofia com seu ensino, que perdura até hoje: a inexistência prática de outros espaços do filosofar em nosso país; por outro, a acriticidade que insiste em se fazer presente na prática mais comumente verificada da filosofia e de seu ensino.

Daniel Paulo de Souza
 danie.ps@ig.com.br

Fenomenologia e Poesia. Tensões entre o eu e o outro

Normalmente a compreensão dos textos poéticos, além de decompô-los nos elementos da versificação – ritmo, rimas, métrica – ou do conteúdo e das figuras de estilo que lhes são subjacentes, costuma assentar parte da leitura na anatomia expressiva do “eu lírico”, entendido como o sujeito que fala no texto, enunciador consciente das coisas que vive e que percebe no mundo. Segundo Massaud Moisés, é preciso destacar que na literatura se caracteriza, dentre outros, o predomínio da “subjetividade”, fazendo que se localize aí o objeto sobre o qual se debruça cada expressão literária, bem como a visão que revela nesse “debruçamento”. A poesia seria, assim, a expressão que objetiva o “eu”, e esse eu, “que confere o ângulo do qual o artista “vê” o mundo”, volta-se a si próprio. O objetivo desse trabalho é, a partir de algumas interrogações fenomenológicas, pensar se de fato há uma “subjetividade” – peculiar à poesia – investida no mundo exterior, levando em conta que, tradicionalmente, essa relação entre “sujeito” e “objeto exterior” sempre é feita. Merleau-Ponty, por exemplo, investiga até que ponto a explicitação de uma “filosofia da subjetividade” é válida como uma possível descoberta que a consciência realiza de si mesma, ou apenas se trata de uma construção a que se chegou no momento em que sobrevém a reflexão e toma essa consciência como um achado do pensamento depois de se pronunciar o “eu penso”. Para ele, identificar relações subjetivas na realidade seria acreditar que a subjetividade preexistia, tal como depois a devíamos compreender. Conforme coloca

Merleau-Ponty, a manifestação de uma filosofia cuja insígnia se baseia na subjetividade faz parte da descoberta de um Eu que toma consciência de si mesmo e que descreve a relação estabelecida com o mundo de modo particular, à maneira de uma filosofia também particular. O problema dessa visão é que, segundo ele, o pensamento como consciência de si tornou-se tão fortemente enraizado que, se tentarmos, nas suas palavras, “expressar o que precedeu, todo o nosso esforço conseguirá apenas propor um cogito pré-reflexivo”, um mero pensamento primitivo que antecede todo o pensamento elaborado, categorizado e consciente de si mesmo. Na verdade, todo o movimento da subjetividade é uma tentativa já tardia de descrever a experiência de uma certa consciência no mundo depois, como mesmo diz Merleau-Ponty, de “sobrevinda a reflexão”. Não há “descoberta da subjetividade” porque ela não está à espera do pensamento analítico a fim de ser encontrada; ela é construída de muitas formas para responder a uma tentativa do conhecimento de explicar o movimento da consciência no mundo. No livro “Cânticos”, de Cecília Meireles, há uma espécie de desintegração do eu a favor exclusivamente da figura do outro, e pretendemos aproximar essa forma de expressão desenvolvida pela poetisa à reflexão merleau-pontiana a fim de compreender essa questão da subjetividade, que em alguns textos de Cecília parece ceder exclusivamente em função do outro. Nesse sentido, cabe uma questão radical, a ser debatida: será que não existe subjetividade? Será a poesia, na contramão de sua própria definição, revela isso?

Daniel Rubião de Andrade

Contribuições da análise do silogismo indutivo para o problema da apreensão dos primeiros princípios aristotélicos

Na obra aristotélica, a resposta para a pergunta sobre como chegamos a apreender os primeiros princípios científicos é evidente: chegamos até eles por indução. E de tal modo que a resposta parece até mesmo evidente, ou fácil, demais. As explicações de Aristóteles parecem insuficientes. Como poderia a indução, fortemente ligada aos sentidos, nos levar do conhecimento dos fatos ao conhecimento da lei? Como podemos justificar, se partirmos da apreensão sensível, a apreensão de verdades universais e necessárias, como as que devem constar nas proposições científicas? Qual relação a indução pode manter com a intuição intelectual (noûs), faculdade que supera a própria ciência em verdade, e da qual esta depende? Nesse ambiente de questionamentos temos ainda que lidar com a formalização da indução em um silogismo, como é apresentada por Aristóteles nos Primeiros Analíticos. Como poderemos conciliar o que é dito sobre a “indução-silogismo” com a indução entendida como um processo quase passivo de acumulação de impressões sensíveis? Ou com o que é dito sobre a imediaticidade, verdade e não-discursividade da intuição intelectual? Para essas perguntas o estagirita não nos oferece respostas evidentes. E para muitos essas questões representam o “calcanhar de Aquiles” do aristotelismo. A passagem sobre o silogismo indutivo é normalmente relegada a segundo plano pelos comentadores, no que tange à apreensão dos princípios, já que entendem que a indução, tal qual é ali descrita, não tenha grande interesse para a ciência; tratando-se, no exemplo em questão, mais da sua formulação lógica do que da sistematização da maneira que induzimos conceitos universais a partir da experiência sensível. No entanto, à luz de passagens como os capítulos 8 e 13, II, dos Segundos Analíticos, vemos que o filósofo podia realmente estar falando, pelo menos em certo sentido, sobre a apreensão de princípios (sobre definição), quando formaliza a indução em um silogismo. Nessas passagens vemos como a demonstração, apesar de não definir, pode nos ajudar a conhecer o que a coisa é e, ainda, como isso pode ser feito por procedimentos de perguntas e respostas que em muito se assemelham ao que o filósofo descreve como dialética. O que parece nos dar material suficiente para repensar o silogismo indutivo, a relação entre dialética e indução, de um lado, e entre indução e intuição intelectual, de outro.

Daniel Salésio Vandresen
danielsvandresen@yahoo.com.br

A Criação de Conceitos em uma Sociedade de Controle: análise da DCE/ Filosofia-Pr

O presente trabalho tem por objetivo discutir as implicações de se conceber a filosofia como criação de conceitos, presente na opção teórico-metodológica das Diretrizes Curriculares de filosofia no Estado do Paraná. O retorno da filosofia nos currículos escolares, garantido pela Lei Federal nº 11.684/08, tem instigado diversas reflexões sobre o seu ensino, principalmente sobre questões como: “o que ensinar?” e “como ensinar?”. No cenário paranaense, a conquista da filosofia no currículo escolar se deu pela construção das Diretrizes Curriculares Estaduais para a Educação Básica do Paraná (DCEs), publicada em 2008. Sendo que a reestruturação dos fundamentos teórico-metodológicos da disciplina passou, desde 2003, por reflexões críticas e pela contribuição do coletivo dos professores da Rede Estadual de Ensino. Pretende-se com esta discussão, inicialmente fazer um resgate da filosofia deleuzo-guattariana, articulando a ideia de criação de conceitos com alguns elementos presentes na obra: *O que é a Filosofia?* (original em francês de 1991). Para em seguida, confrontar a filosofia deleuzo-guattariana com a proposta paranaense para a diretriz de filosofia. Defende-se aqui, que compreender a filosofia como criação de conceitos é pensá-la como atitude de resistência, onde os conceitos criados produzem um deslocamento dos planos existentes. Criar não é passividade em relação ao mundo, mas constitui uma intervenção. Os conceitos são ferramentas que possibilitam ao filósofo criar um mundo através de ressignificações. Criar conceito significa agir sobre um plano de imanência, abrindo espaço para um acontecimento novo, estabelecer novas relações e conexões, uma desterritorialização. Pensar a criação de conceitos na filosofia como resistência é pensá-la como exercício da diferença, que promove a transformação do presente, dos territórios estabelecidos. Enfim, é preciso pensar o ensino de filosofia como contribuição para a formação de um sujeito que se constitui a si mesmo, em combate aos planos rígidos que nos constituem. Essa atitude filosófica é indispensável para superar o que Deleuze chama de Sociedade de Controle (texto: *Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle*), ou seja, um poder que se exerce sobre a vida dos indivíduos, onde seu pensamento e ação são direcionados e determinados por uma política de subjetivação baseada no modelo empresarial da competitividade.

Daniel Sander Hoffmann
transplexity@gmail.com

Considerações sobre a filosofia da cosmologia

A filosofia da cosmologia tem recebido crescente atenção, tanto da parte de filósofos quanto de cientistas preocupados com questões fundacionais da física. Nesse contexto, tópicos de interesse incluem a possibilidade de ter havido algo (incluindo o próprio tempo) antes do surgimento do nosso universo, a possível existência concomitante de outros universos além do nosso e o papel que a sintonia fina das leis e das condições iniciais do universo desempenha no que tange à existência da vida como a conhecemos. Além destes, cabe destacar a questão da “seta do tempo”, cuja discussão guarda relação com a segunda lei da termodinâmica, e o problema da origem da baixa entropia do universo no momento do Big Bang. Com relação ao último ponto, cabe destacar que o filósofo Tim Maudlin, em um trabalho recente, afirma que a questão mais importante na filosofia da cosmologia contemporânea é justamente aquela referente ao estado original do nosso universo na sua origem. Finalmente, devemos chamar a atenção para outra questão fundamental, que permeia as discussões cosmológicas atuais: por que existe algo ao invés de não existir nada? No presente texto, apresento uma reflexão sobre a forma com que os problemas acima delineados vêm sendo abordados no âmbito da filosofia da cosmologia.

Daniel Schiochett

Metáfora e mundo: apontamentos a partir de Ricoeur e Heidegger

Ramos diferentes do conhecimento, desde a filosofia à neurociência, passando pelas diversas ramificações da linguística, têm compreensões acerca da natureza e do funcionamento da linguagem. Isso porque, além de ser o meio pelo qual nos comunicamos, a linguagem apresenta um arsenal rico de informações acerca da nossa cultura e do nosso aparato cognitivo. Estudar a linguagem e seus desdobramentos visa ampliar nosso conhecimento acerca da relação nossa com o mundo ou com nossa existência. A fim de compreender tal relação, escolhemos como conceito chave o de “metáfora”. Isso porque a metáfora parece violar o sentido “corrente” e “próprio” da linguagem. Por meio da metáfora, um aspecto estrangeiro é inserido na frase, o que causa uma desorganização do sentido antes proposto claramente. Esta inserção de um aspecto estrangeiro à frase “original” traz alguma nova informação? A metáfora é apenas retórica? Ela causa alguma ampliação no conhecimento das coisas ou do mundo? Ela possibilita a emergência de novos conceitos que podem se prestar a novas experiências? Pretendemos, assim, no nosso trabalho, apontar, ainda que preliminarmente, a partir da obra “A metáfora viva” de Paul Ricoeur, que a relação entre linguagem e mundo não é unívoca ou literal, mas figurativa. A metáfora aparece, nesse contexto, como chave para compreender como a linguagem, em seu modo de referência ao mundo, utiliza estruturas e categorias que nascem a partir do deslocamento de outras estruturas e categorias já abertas na linguagem, utilizadas, entretanto, nesse novo uso, de forma inovadora e criativa. O metafórico, neste sentido, não se dá no interior das fronteiras da metafísica, como critica Heidegger, mas, antes, é possibilidade de romper com uma concepção metafísica de linguagem que continua a buscar a relação direta e literal entre nomes e coisas.

Daniel Simão Nascimento
 danielsimaonascimento@gmail.com

Akrasia e hedonismo no Protágoras de Platão

Este trabalho é parte de uma tese de doutorado ainda em desenvolvimento, que visa comparar o tratamento do problema da akrasia em Platão e Aristóteles. Seguindo a história do problema na filosofia grega, tal como apresentada por Aristóteles, começamos nossa pesquisa abordando o tratamento socrático a da akrasia no Protágoras. Apresentamos aqui os resultados deste trabalho. Segundo a opinião mais comum entre os comentaristas, há em Platão mais de uma explicação a respeito da akrasia. Em particular, apontam o fato de que o argumento do Protágoras contém uma tese hedonista que será duramente criticada em outros diálogos. O objetivo de nosso trabalho é, ao contrário, estabelecer as bases para uma posição unificadora no que diz respeito à negação da akrasia em Platão. Seguindo esta abordagem interpretativa, pretendemos sustentar não só que Sócrates não defende uma teoria hedonista no Protágoras, mas também que a sua argumentação é um ataque contra o hedonismo, pois nos mostra que muitas vezes os erros cometidos pela maioria dos homens são devido ao seu hedonismo. O que lhes falta não é a força para seguir o seu desejo pelo bem, mas o conhecimento necessário para distingui-lo do prazer.

Daniel Siqueira Pereira

A centralidade do pensamento matemático para a metafísica de Bergson

Nossa apresentação tem por objetivo indicar o papel que o cálculo infinitesimal desempenha no pensamento do filósofo Henri Bergson. Ele acreditava que o cálculo havia representado uma profunda mudança no entendimento humano. Tal mudança envolveu tanto o aumento de precisão linguística e matemática,

quanto o aprofundamento do sentido de mobilidade e mudança. Bergson acreditava que era necessário um renovado esforço científico e filosófico para dar conta disto. Uma vez que a maior parte dos problemas desenvolvidos por ele envolve sua filosofia da matemática, e dado que a matemática com a qual ele lida primariamente é o cálculo, apresentaremos de início alguns conceitos básicos sobre o cálculo e fatores envolvendo sua criação. Isso nos permitirá expor, em seguida, como o seu método filosófico propõe operações análogas às do cálculo, com o intuito de descrever os ritmos de duração que compõem a realidade que vai da mente à matéria.

Daniel Vasconcelos Campos
danielvasconceloscampos@yahoo.com.br

Max Weber e a importância ética da guerra

Como ocorre com grande parte dos conceitos usados por Max Weber, a ética não tem uma imagem definitiva em sua obra. Geralmente ela aparece como assunto de sua sociologia histórica e está associada a conteúdos bastante diversos. Mas nos últimos anos de sua vida, embora não chegue a compor uma visão sistemática, Weber assume um interesse diferente pela ética e passa a trabalhar com um conceito mais claro. Tomando parte nas discussões políticas da Primeira Guerra Mundial, adota uma concepção normativa da ética que o conduz ao par convicção/responsabilidade. Antes dessa época o termo “ética da convicção” (Gesinnungsethik) faz parte dos conceitos que Weber usa em sua ciência da religião, já o termo “ética da responsabilidade” (Verantwortunsethik) somente aparece em 1919. Contudo, a ideia do par já se encontra desenvolvida em 1915 quando Weber distingue duas possibilidades internamente consistentes de prática: ou se rejeita o mundo à maneira de Tolstoi ou se cumpre a ordem do dia. A forma como a guerra influencia essa elaboração vai além do estímulo do interesse pela política, ela pode ser percebida na própria composição do argumento. Ao atrelar a política à ordem do dia e, com isso, condicionar a coerência da prática política à observação da máxima da responsabilidade, Weber confere à ética um conteúdo normativo que se sustenta na defesa da guerra como instrumento político.

Daniel Verginelli Galantin
d.galantin@gmail.com

O diagnóstico da separação entre filosofia e espiritualidade no curso “Hermenêutica do Sujeito” de Michel Foucault, e suas as implicações políticas

Este trabalho tem por objetivo apresentar diagnóstico apresentado por Michel Foucault no curso “Hermenêutica do Sujeito” (de 1982) segundo o qual, na reconstrução da história da filosofia ocidental, o princípio do cuidado de si (epiméleia heautoû) foi recoberto pelo conhecimento de si (gnôthi seautón). Em seguida, apresentaremos as implicações políticas de tal diagnóstico na filosofia de Foucault. Nosso autor propõe que este fato pode ser entendido, num âmbito geral, enquanto uma implicação da disjunção entre filosofia e espiritualidade: se entendemos por filosofia o pensamento que interroga o que permite ao sujeito ter acesso à verdade e os limites de tal acesso, a espiritualidade é entendida como o conjunto de práticas através das quais o sujeito modifica seu ser de sujeito para que possa ter acesso à verdade. Esta separação não era efetiva para as filosofias da Grécia clássica e período helênico-romano, nas quais Foucault concentrou seus estudos durante o final de sua vida. Tal disjunção é localizada historicamente com o nascimento da teologia, apresentando-se como essencial para entendermos também o deslocamento pelo qual passa a noção de verdade nos estudos realizados pelo filósofo francês durante a década de 1980. Se nos atentarmos para as entrevistas concedidas pelo filósofo francês no mesmo período em que o curso era ministrado, somos levados a indagar acerca das implicações políticas de tal diagnóstico. Em tais entrevistas o filósofo francês indaga em que medida a ação política no mundo contemporâneo poderia estar em esta-

belecer outro tipo de relação de nós para conosco e com os outros, de modo a abandonar as identidades que nos são conferidas pelas múltiplas tecnologias assujeitamento. Logo, Foucault parece tentar vincular política e espiritualidade enquanto uma implicação de suas pesquisas sobre a ética na antiguidade.

Daniela Goya Tocchetto
danielagt@gmail.com

An exploratory search for the place of happiness in Kant's moral theory

Kant underwent a tremendous effort to portray the moral law in its purest form, unaffected by any of what is empirical and, consequently, contingent. His moral theory reveals the finest appreciation of morality as a set of both a priori and necessary laws for all rational beings. In this sense, Kant's primary concern seems to be assuring that morality is safeguard from all possible contingencies and constituted solely of absolute laws, so as to ensure its universal character. It is of utmost importance that the moral law should hold for all rational beings under all circumstances. The development of such a rigid scheme for morality has sometimes been interpreted as unable to depict a comprehensive view of what constitutes human life. Particularly challenging is the place of happiness in kantian morality, given the few and rather puzzling passages about the subject in Kant's practical works. He seems to endorse a hedonistic view of all nonmoral choices, arguing that they are of the same nature and fall under the principle of self-love. Given the complexity of Kant's theoretical system, it is, to say the least; hard to live with the idea that Kant was a hedonist. The supposed hedonism present in Kant is alone a matter of great controversy, yet there are other issues as well – certainly related to such an anemic moral theory as hedonism. The strict partition Kant draws between moral and nonmoral choices – and thus between choices concerning what is right and choices concerning what makes us happy, seems unsatisfactory as an accurate description of genuine human choices. Furthermore his theory seems unable of explaining how we come to have ends of personal importance such as friendship, family ties, career interests and the like, whose value is to be found neither in pleasure nor in the sense of duty. The aim of this paper is to explore the scope of Kant's account of human morality, with the intention of better comprehending in which manner Kant understood the conception of happiness. Firstly we will discuss the importance Kant regarded to the universality and to the necessity of moral laws, so as to grasp the reasons behind such a rigid moral structure. Secondly, we will examine Andrews Reath's and Barbara Herman's interpretations of the place of happiness in kantian morality. Lastly, we will provide an exploratory investigation of Kant's perspective on human happiness, ultimately trying to establish that Kant endorsed a broad conception of our moral life – much more comprehensive, flexible and complete than is usually supposed.

Daniela Grillo de Azevedo
danielagrilloaz@yahoo.com.br

Hannah Arendt: natalidade, ação e responsabilidade política

Este trabalho discorre sobre os conceitos de natalidade, ação e responsabilidade política a partir de Hannah Arendt e as relações que estas acepções assumem. Dentre os vários conceitos abordados por Arendt, para expor e desenvolver seu pensamento, a natalidade mostra-se como uma importante categoria política que está relacionada ao surgimento de indivíduos novos na esfera pública. Este aparecer possibilita a efetivação de ações inéditas, inesperadas na esfera política e por isso implicando em responsabilidade por aquilo que é realizado. Desta forma, este trabalho propõe-se a evidenciar o que significa essa entrada no "mundo" de seres novos, denominada por ela de "natalidade", em que inicia na família, passa pela escola, entre outros, porém com o objetivo de culminar em uma vida cidadã e consequentemente, gerando aos vários sujeitos nela implicados, responsabilidades decorrentes do fato de estar e agir entre os homens. Hannah Arendt entende a política como a esfera onde a convivência entre os diferentes acontece. Com isso, a pluralidade humana é

valorizada, tanto quanto o discurso e a ação. Na política, a prioridade é o cuidado com o “mundo”, pois não há apenas preocupação com “o” homem, como se ele vivesse sozinho e prescindisse dos demais. A autora frequentemente utiliza o termo “os homens” aludindo a este mundo, à pluralidade e às diferenças, que não apenas devem ser respeitadas, como também são elas intrinsecamente formadoras do âmbito público. Para este âmbito, a natalidade é importante, pois possibilita a efetivação de novas ações, já que se relaciona com o iniciar. Em outros termos, o início de uma nova vida é equiparado, segundo Arendt, à capacidade de começar algo, por meio de um sujeito que faz algo inusitado, rompendo processos ou uma causalidade rígida. Porém, segundo a autora, a ação humana deve trazer, junto a sua realização, a preocupação com a preservação e a continuidade do mundo, em forma de uma “ética da responsabilidade”. A leitura que faz Arendt dos eventos que presenciou (principalmente o Totalitarismo Nazista), levou-a a procurar não apenas explicações, mas uma forma de compreensão e de reconciliação com o mundo, visando a manutenção da confiança na convivência entre os homens. Os temas referentes à natalidade, à ação política e à responsabilidade oferecem subsídios ao pensamento e ao julgamento para que o cidadão (indivíduo pertencente a uma comunidade política) possa analisar, discutir e reavaliar (se for o caso) seu “estar no mundo” entre seres iguais a ele, que não é apenas um fato físico. Arendt preocupa-se com a manutenção do “humano”, e para isto a cooperação, respeito e participação conjunta, isto é, pública e política, são necessárias.

Danillo Leite

A presença do esquematismo na Dedução Transcendental das Categorias

Na Dedução Transcendental das Categorias, Kant pretende fornecer uma prova de que os nossos conceitos puros do entendimento (ou categorias), ainda que não possuam uma origem empírica, são capazes ainda assim de condicionar o nosso conhecimento empírico. No §24 da Dedução (B), Kant começa a mostrar mais detalhadamente como se dá a ligação entre as categorias e aos dados da nossa intuição espaço-temporal – nesse contexto, ele introduz a imaginação como faculdade intermediária entre entendimento e sensibilidade. A síntese transcendental da capacidade da imaginação é descrita como um efeito do entendimento sobre a forma do nosso sentido interno, o tempo. O entendimento, enquanto faculdade ativa, é capaz de unificar a forma do nosso sentido interno (passivo), criando assim a representação de uma ordem temporal unificada. A partir disso, gostaríamos de levantar duas questões a serem discutidas: 1) a aplicação das categorias aos dados sensíveis depende de uma aplicação prévia destas à forma pura do tempo, ação chamada por Kant de síntese transcendental da imaginação (*synthesis speciosa* ou “síntese figurativa”, a qual difere fundamentalmente da *synthesis intellectualis* realizada pelas categorias em seu uso lógico-discursivo). Isso nos sugere que as categorias possuem uma utilização não-discursiva, pré-judicativa, a qual possui um papel fundamental na constituição dos nossos conhecimentos. 2) No argumento da Dedução, Kant fornece apenas uma descrição genérica de tal síntese, não fornecendo nenhuma demonstração de como ela se especifica de acordo com cada uma das categorias. Neste trabalho, eu utilizo a doutrina do esquematismo transcendental ao discutir esses dois problemas, mostrando, em primeiro lugar, que os esquemas puros representam essa utilização não-discursiva da regra pensada nas categorias; em segundo lugar, que tais esquemas podem ser vistos como especificações da síntese figurativa que é exposta genericamente no §24 da Dedução.

Danilo Citro
danilocitro@hotmail.com

Sobre o sentimento de prazer na Crítica do Juízo

Nas introduções à Crítica da Faculdade do Juízo, Kant formula um quadro das faculdades da alma. Nele, trata das faculdades mais altas cujas representações são irreduzíveis e não se confundem umas com as outras. Entre as faculdades do conhecimento e da vontade está o sentimento de prazer. Atribuindo ao

sentimento de prazer um lugar distinto neste quadro, Kant pretende sustentar a ocorrência na alma de um sentimento independente do prazer na vontade satisfeita, ou até mesmo do prazer intelectual na realização de algum conhecimento prático. Assim, neste trabalho, com base nas introduções à Crítica da Faculdade do Juízo, propomos expor quais espécies de experiência que ocasionam o sentimento de prazer, e, finalmente, em qual experiência o prazer é suscitado de forma mais plena e pura, de modo a justificar seu lugar como faculdade distinta no quadro das faculdades da alma.

Danilo Fernando Miner de Oliveira
apoiosophia@gmail.com

Kant e o conceito de espaço: uma análise da dissertação de 1770

Busca-se analisar a trajetória do pensamento kantiano no que diz respeito à ideia de espaço. Mais especificamente, trata-se de investigar alguns pontos relevantes para a interpretação do conceito de espaço na dissertação de 1770 denominada: Forma e princípios do mundo sensível e inteligível. Acrescenta ao presente conceito várias novas considerações em relação às obras anteriores. Em particular, articula, agora de modo consciente, o caráter a priori do espaço, que será a porta de acesso à sua teoria crítica, onde a intuição pura do espaço torna-se condição de possibilidade dos fenômenos por um lado, e fundamento do conhecimento geométrico, por outro. O primeiro argumento consiste em afirmar que a ideia de espaço não é produzida por sensações externas. A possibilidade de sensações externas não produz, mas antes supõe o conceito de espaço o que caracteriza seu aspecto a priori. É também representação singular e não conceito por compreender em si todas as coisas e não se encerrar a um conjunto de limitado de representações como determinado conceito se limita. Logo, pode-se afirmar que o espaço é uma intuição prévia e, portanto pura que fundamenta toda sensação externa, a evidencia deste argumento se estabelece nos axiomas geométricos que não necessitam de provas empíricas para alcançar sua verdade, antes apenas devem ser aplicados aos objetos externos. Por esta razão a geometria se encontra no âmbito sensível e este fato não impede sua clareza e distinção. O argumento das contrapartes incongruentes usado outrora para a prova de que o espaço era absoluto como Newton pensou é retomado novamente não para se afirmar este uso, mas sim para demonstrar que a diferença entre sólidos similares e iguais e, todavia, incongruentes (diversidade segundo a qual é impossível que os limites de sua extensão se coincidam) não são percebidas conceitualmente pelo intelecto e sim por uma intuição que é a espacial; a prova de um espaço absoluto é descartada neste escrito pelo uso do mesmo argumento que o provou há dois anos. Assim, o espaço não é algo objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação, contudo algo subjetivo e ideal. Saído da natureza da mente por uma lei estável à maneira de um esquema (mediador meio intelectual e meio sensível) mediante o qual esta lei estável coordena para si todas as coisas que podem ser externamente sentidas. Por estar fora do âmbito da razão, não pode ser explicado intelectualmente, embora pode se afirmar categoricamente, pelas definições precedentes, que é um princípio formal absolutamente primeiro do mundo sensível que é adquirido não através das sensações externas e sim, porém, despertado pelas sensações por meio da própria ação da mente que coordena suas representações externas segundo leis permanentes.

Danilo Ramos Meira da Silva
chaos_dr@hotmail.com

Considerações sobre a noção de tempo segundo a Epistemologia Genética

Esta pesquisa pretende apresentar, através da consideração das etapas e estágios da gênese da noção de tempo, segundo as Epistemologia e Psicologia Genéticas, os principais elementos estruturais que contribuem para a construção da noção de tempo no sujeito epistêmico, o sujeito do conhecimento. A partir de tal análise, pretendemos destacar o processo global de construção da noção de tempo e, nesse sentido, delinearemos, em cada etapa, a continuidade do processo de construção da noção de tempo, desde o

momento em que esta se expressa na organização das ações mais elementares do sujeito, passando por quando ela é traduzida para o plano da linguagem e da reflexão consciente, até o momento em que o sujeito epistêmico se torna capaz de realizar formalmente as operações constitutivas do tempo físico, como expresso, por exemplo, na Mecânica Clássica ou nas Teorias da Relatividade (o que implica a constituição de capacidades relativas à ordem, simultaneidade, sincronização, imbricação e adição das durações e medida). É importante notar que essa construção da noção de tempo constitui, segundo as Epistemologia e Psicologia Genéticas de Jean Piaget, como um dos pilares fundamentais da construção da realidade por parte do sujeito epistêmico, sendo solidária, em particular, da noção de causalidade, bem como das noções de espaço e de objeto permanente (sendo estas intimamente relacionadas com o desenvolvimento da capacidade de raciocínio lógico-matemático, por parte do sujeito epistêmico). Mostraremos então como a teoria de Piaget surge em função de questões de fundo essencialmente epistemológico e relativo à Teoria do Conhecimento, e que ela traz novidades para estas áreas. Em especial, veremos que a intuição subjetiva do tempo é derivada e também solidária da intuição de velocidade (ao contrário do que em geral admite o senso comum) e que a noção de tempo se expressa como uma capacidade de coordenar de maneira operatória os movimentos em geral dos corpos.

Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa
 danilocostaadv@hotmail.com

A estrutura lógica do reconhecimento

A tradição de estudos hegelianos assumiu nos últimos decênios uma grande importância, tanto em referência a ampliação numérica dos trabalhos dedicados ao hegelianismo como em relação ao modus operandi de tematização e explicitação dos problemas e reflexões que lhe são oriundos. Importantes autores como Habermas, Honeth, Siep, Ricouer entre outros, compreendem que a obra hegeliana sofre uma especial viragem na passagem dos esboços de trabalho de lena ao projeto de uma filosofia sistemática, centrada na prioridade do absoluto, ao ponto de inviabilizarem uma retomada do hegelianismo da maturidade à luz das exigências contemporâneas. Outro autores, como Fink-Eitel, Fulda, Bübner, Kèrvegan, Pertille, Lutz-Müller, Rosenfield entre outros, compreende que há sim um manancial de temas que a maturidade legou à filosofia, em geral, e ao hegelianismo, em sentido próprio como atuais e referendáveis no atual contexto filosófico. Nosso trabalho se insere no contexto da segunda corrente e coloca o problema de tentar explicitar o tema do reconhecimento à luz da Ciência da Lógica (CdL) de Hegel. Para tanto, desenvolveremos em traços largos como se faz possível uma compreensão da estrutura lógica do reconhecimento na CdL pela tematização da noção de subjetividade absoluta. Para tanto, de modo breve, exporemos os temas da transitividade, da alteridade relacional, e da unidade no sujeito entre o eu teórico e prático e da elevação neste movimento do conhecer ao reconhecer, no qual o conceito, enquanto a personalidade, o conceito objetivo prático, é para si universalidade e conhecer e possui como objeto sua própria objetividade em seu outro.

Dante Andrade Santos
 dan_cine@hotmail.com

A hipótese da loucura na primeira meditação cartesiana à luz da polêmica entre Foucault e Derrida

O objetivo deste trabalho é explorar o papel filosófico da hipótese da loucura na Primeira Meditação cartesiana à luz da polêmica que o tema gerou entre Michel Foucault e Jacques Derrida. Antes de introduzir o argumento do sonho, Descartes faz alusão ao pensamento dos loucos. A questão é entender por que, no percurso da dúvida, Descartes não desenvolve a hipótese da loucura e a esgota como um argumento à parte, tal como faz com o sonho. Será que essa passagem caracteriza a exclusão da

loucura da ordem do conhecimento, como sustenta Foucault? Ou seriam a loucura e o sonho apenas momentos complementares de uma mesma etapa da argumentação, sem exclusão, como argumenta Derrida? Essa discussão representa um indicativo da relevância e atualidade da questão, uma vez que se trata de um problema que (i) desafia os limites da razão e (ii) desperta a pergunta pelas nossas condições e possibilidades de conhecer. Entendemos, assim, que a questão acerca da loucura constitui uma importante chave de acesso ao problema do conhecimento no contexto do projeto cartesiano de fundamentação e reorganização do saber.

Darcísio Natal Muraro
murarodnm@gmail.com

O filosofar como reflexão sobre a experiência de vida

O debate sobre o ensino de Filosofia no Brasil tem se fixado em torno de um trabalho voltado preponderantemente para aquilo que pode ser chamada de “tradição filosófica” ou, mais explicitamente, defende-se o ensino de filosofia como o estudo da história da filosofia, estudo da filosofia pelos filósofos, ou estudo dos problemas dos filósofos, ou a reflexão sobre os temas das diversas áreas do pensamento filosófico e, ainda, de forma mais divergente, o desenvolvimento de habilidade de pensamento. Invariavelmente essas abordagens da filosofia se convertem num exercício dialético que terminam numa arte literária fechada que não ilumina nem dirige a confusão que a civilização está imersa. Pretendemos argumentar nesse artigo que a educação filosófica pode ser pensada sob outro patamar, ou seja, seu objeto primário é o campo contínuo, interconectado e conflituoso da experiência de vida. Para desenvolver nossa argumentação tomaremos como referência as principais obras de John Dewey em que ele defende a filosofia como uma atividade cultural de valor indispensável uma vez que ela tem a tarefa de pensar os problemas da experiência. Nesse campo, os problemas filosóficos surgem das dificuldades sentidas na ampla e generalizada prática social. Por isso, ele propõe uma filosofia empírica estabelecendo analogia com o método empírico da investigação científica. A filosofia converte-se num pensar cultivado pelos filósofos para lidar com os problemas da experiência, ou um estudo, por meio da filosofia, da experiência de vida. Seguindo essa linha de argumentação, o filosofar tem duas tarefas: por um lado, ela deve fazer a reflexão crítica da experiência detectando e delineando as interpretações e classificações que a sobrecarregam de forma a permitir a clarificação e a emancipação desses preconceitos fundidos na cultura; por outro lado, a investigação filosófica, diagnóstica e projetiva, deverá localizar e interpretar os conflitos éticos, políticos, educacionais que ocorrem na experiência de vida de forma a projetar meios para resolver tais problemas. Por um lado a filosofia é crítica dos conceitos e valores que usamos para compreender a experiência; por outro, ela reconstrói conceitos e valores necessários para controlar e conduzir inteligentemente a experiência. A compreensão sem o controle nos colocaria na situação de espectadores ou contempladores, o controle sem compreensão nos leva à escravidão ou alienação. Ambas as tarefas pressupõem a democracia como uma forma de vida social, ou seja, o exercício da liberdade para problematizar, investigar, partilhar e comunicar a experiência. A filosofia que se almeja para educação filosófica é a filosofia da, na e para a experiência. Filosofar sobre a experiência poderá transformar radicalmente a vida do estudante na medida em que o permite assenhorear-se intelectualmente de sua experiência, ou de sua vida.

Darlei Dall’Agnol
darlei@cfh.ufsc.br

O cuidado respeitoso como fundamento da Bioética

A teoria normativa predominante sobre os fundamentos da Bioética, a saber, o princípalismo (baseado nas quatro normas *prima facie* do respeito pela autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça) possui vários problemas, mas um dos principais é a base metaética intuicionista que pode abrir

espaço para arbitrariedades de aplicação. O objetivo do presente trabalho é repensar exatamente essa base metaética intuicionista do principal enfoque normativo da Bioética. Um caminho possível seria estabelecer uma espécie de “metaprincípio” como, por exemplo, o Imperativo Categórico ou alguma norma equivalente a partir do Consequencialismo. O inconveniente dessa estratégia é o perigo de postular uma norma muito geral, formal e vazia, ou seja, incapaz de orientar efetivamente as ações. Outra alternativa seria ver em que medida a internalização daquelas normas fundamentais pode resultar em atitudes que incorporam várias normas fundamentais. Esse parece ser o caso quando pensamos no cuidado respeitoso: ele pressupõe tanto um contrabalanceamento entre benefícios e malefícios buscando uma otimização de resultados quanto ações que respeitem os diferentes agentes incluindo sujeitos de uma pesquisa científica de caráter experimental sendo capaz, por conseguinte, de contemplar o direito à autonomia, à distribuição equitativa de bens etc. Qual dessas alternativas é a mais promissora? São elas excludentes ou congruentes? O que significa ‘cuidado respeitoso’? Como ele pode ser justificado? Essas são as principais questões que serão respondidas no trabalho procurando avaliar também em que medida o cuidado respeitoso pode ser considerado o fundamento normativo da Bioética.

Dawson de Barros Monteiro
dawson_810@hotmail.com

A filosofia de Sartre e a questão ética: uma construção a partir da ideia de lucidez

Partindo da significação de fenômeno, busca-se a construção de um conceito que possa conter a leitura fenomenológica do filósofo francês Jean Paul Sartre e a sua definição do que seja uma filosofia existencialista. Esse conceito é estruturado a partir de uma noção que é bastante clara em *O Ser e o Nada*: a de lucidez. Sendo o fenômeno aquilo que aparece, aquilo que pode ser visto, a consciência é a captação dessa revelação; por isso toda consciência é sempre consciência de algo. Desse modo ela não se pode estranhar ou se enganar sobre si mesma. Ela é sempre consciência de algo, é sempre lúcida a si mesma, ainda que percebendo um mesmo objeto diferentemente. Sartre traduz o movimento transcendente da consciência como um sempre se por em direção daquilo do qual é consciência. A ideia de lucidez tem a sua base conceitual a partir desse movimento da consciência em ser essa captação daquilo que a ela se revela. O fenômeno, no modo como Sartre o interpreta, é para a filosofia existencialista do mestre francês aquilo que possibilita ao ser humano tomar consciência de sua verdadeira essência (*ser Para-Si*) e, daí, formular as condições nos quais a ética pode ser assumida como a verdade da realidade humana. A lucidez acompanha toda construção de sentido que se forja pelo fenômeno. O autor sempre reforça que as nossas escolhas envolvem a nossa ação por causa dos motivos pelos quais agimos. Como veremos, a lucidez envolve o ser humano nessa significação, de tal modo que ele é o responsável pela construção de sentido que elabora e assume como consciência orgulhosa de autoria, definição que o autor utiliza para expressar a consciência de responsabilidade. A questão ética no pensamento de Sartre é uma elaboração a partir da ideia de que há uma verdade sobre o ser humano, essa verdade é que a sua essência é a liberdade. Essa verdade não está sujeita a caducidade por que a estrutura dos motivos depende dessa verdade, a liberdade, para ser motivo. Uma vez reconhecida e assumida, a liberdade será a verdade inalienável do ser humano no seu modo de ser. A ética é a verdade moral que conduz o ser humano em sua essência livre e consciente de ser essa liberdade. Portanto, no pensamento de Sartre, ela pode ser afirmada como uma verdade que não se engana ou se equivoca sobre si mesma. Será, pois, uma ética do indivíduo, do sujeito em particular em relação com os outros. Essa relação é direta e exigente, pois cada outro ser humano que existe no mundo é uma verdade em si mesma. Só a partir desse encontro é que ela pode ser pensada em termos de uma realidade de todo ser humano, uma realidade humana.

Débora Barbam Mendonça
bm.debora@gmail.com

Aspectos iconográficos e filosóficos na obra religiosa de Sandro Botticelli

Este trabalho tem o objetivo de analisar a obra *A virgem do magnificat* de Sandro Botticelli, de modo a destacar os elementos iconográficos e filosóficos capazes de figurar uma moral religiosa presente no Renascimento florentino. Para tanto, indicaremos que, assim como nas obras pagãs *O nascimento de Vênus* e *A primavera*, o pintor italiano se valia de conceitos filosóficos para compor uma cena que conseguisse apreender o que é denominado pelos teóricos (por exemplo, Leon Batista Alberti em sua obra *O tratado da pintura*) por graça, efeito este muito almejado pelos artistas. Julgamos que a obra *A virgem do magnificat* ilustra o universo teórico florentino, no qual Botticelli esteve inserido, não apenas por meio do “motivo” religioso, mas pelo uso de elementos iconográficos carregados de conceitos. Esta obra de Sandro Botticelli narra o ato da Virgem Maria na companhia do Menino Jesus e de cinco anjos de escrever o Magnificat, o canto de glória ao Senhor. Este quadro foi encomendado pela família Médici, pois era comum entre as famílias ricas investir na decoração religiosa para que a figuração da vida dos santos aproximasse a vida cotidiana às famílias. Botticelli foi capaz de atender as necessidades dos mecenas, pois empregava um *concetto* em suas obras que, ao mesmo tempo em que conseguia apreender a graça, também atendia as exigências da temática predileta da corte florentina. Por fim, com a análise desenvolvida da obra de Botticelli, buscamos destacar o debate intelectual filosófico que estava presente no Renascimento italiano.

Débora de Sá Ribeiro Aymoré
deboraaymore@yahoo.com.br

Prensa de tipos móveis: uma revolução?

Nos séculos XV e XVI a Europa, em especial nos seus centros econômicos e culturais, parte considerável da produção de livros era realizada por monges, que copiavam manuscritos. Culturalmente, a população nesse período em questão da Idade Média ainda apresentava altas taxas de analfabetismo, o que em parte está atrelado ao fato de que o conhecimento contido nas obras era escrito em latim, linguagem esta conhecida pelos clérigos e parte da nobreza. Em resumo, o conhecimento mantinha-se restrito a uma parcela da população, o que legava a grande maioria ao obscurantismo. A introdução gradual da prensa de tipos móveis acelerou o processo de produção, aumentando a disponibilidade e ampliando a circulação dos livros. Eisenstein considera que uma parte considerável dos historiadores da cultura havia negligenciado a introdução da prensa ou ainda desconsiderado seu elemento revolucionário. Parece-nos que, além de relevante para a maior disponibilidade, a introdução da prensa de tipos móveis, relacionada a outros fatos históricos, em especial a reforma protestante, levou a uma situação impar de produzir e difundir o conhecimento no Ocidente. A questão que nos colocamos é por que, ainda com tais fortes argumentos, a revolução da imprensa parece de algum modo invisível? Uma tentativa de resposta pode ser encontrada na história da ciência, nas ideias de Thomas Kuhn, cuja obra *A estrutura das revoluções científicas* apresenta um capítulo dedicado à invisibilidade das revoluções. Evidentemente, sabemos que Kuhn aplica sua teoria à ciência e, por esse motivo, propomos uma comparação entre a invisibilidade das revoluções científicas, como analisou Kuhn e a invisibilidade da revolução da imprensa. Em termos historiográficos, nossa tentativa de resposta à questão invisibilidade da revolução da imprensa sugere que nós, enquanto historiadores formados em contexto em que a tecnologia de comunicação nos disponibiliza até mais do que temos tempo para ler, estejamos pensando anacronicamente a relação entre o homem e o livro, que, como insumo técnico e cultural que é, requisitou de homens do passado uma educação para sua utilização, o que chamaríamos hoje de o hábito da leitura. A questão da invisibilidade da revolução da imprensa, assim, está em alguma medida relacionada à invisibilidade da própria tecnologia, o que ocorre justamente quando nos acostumamos a utilizá-la, fazendo-a parecer mais natural que cultural, no sentido de que não nos parece mais fruto de um processo histórico.

Debora Fontoura de Oliveira
debbyfontoura@gmail.com

Percepção e Conceituação: Burge e o anti-individualismo perceptual

Uma das dificuldades em avaliarmos a percepção é a variedade de teses filosóficas e psicológicas que tentam dar conta de descrever o que ela é, dado que, na tentativa de explicá-la, é necessário conectar fatos de muitos tipos diferentes. Há teorias que sustentam que a percepção envolve hipóteses-testes em uma linguagem simbólica como meio de representações mentais, como vemos a defesa de J. Fodor, outros negam que a percepção é mediada por operações psicológicas, por exemplo, J. J. Gibson, outros, como G. Hatfield, defendem que a percepção envolve uma computação não-simbólica e conexionista que resulta em um estado de percepção com conteúdo não-conceitual. Dentre as várias teorias encontradas, inclusive em estudos mais recentes, não há um núcleo comum a todas as posições. Frente a essa variedade teórica Tyler Burge reconhece que percepção deve ser distinguida de sensações e de conceituação. Há nisso tudo uma controvérsia acerca de se as características qualitativas de sensações são elas mesmas representacionais, ou se são distintas de características representacionais. Isso nos leva a questões acerca da relação entre pensamento e linguagem, entre percepção e conceituação, entre percepção e mundo, além de questionar o papel do corpo. No presente trabalho procurarei discutir e avaliar alguns aspectos do debate contemporâneo sobre a relação entre experiência perceptual e conteúdo conceitual. Buscarei responder se há um abismo semântico entre percepção e conceitos, ou ainda, se qualquer animal que representa e responde a diferentes aspectos de seu ambiente de um modo sistemático consegue, por meio disso, “aplicar” conceitos. Para isso será usado como referência a posição defendida por Burge de um anti-individualismo perceptual. Para este autor a percepção – o output do sistema perceptual – é atribuída a todo animal, isso quer dizer que todo animal percebe, e é dependente das relações com o ambiente físico. A posição de Burge assume que a percepção ou o conteúdo representacional depende da interação com os elementos do ambiente, sobre o qual há uma constância perceptual para discriminar o que é relevante às necessidades básicas e às atividades do animal. Burge assume, assim, por definição que os conceitos, diferente de percepções e sensações, são um componente de conteúdos representacionais de pensamentos proposicionais. Neste sentido ele também sustenta que a percepção pura não depende de conceituação, isto é, a percepção não é um pensamento proposicional. Além disso, a referência às identidades representacionais dos estados mentais reside sobre as relações causais e funcionais entre o indivíduo e o ambiente. A partir disso, o que se reconhece é que a referência linguística, assim como a identidade entre os estados mentais depende de relações causais com o meio ambiente, relação esta que determina a natureza e o conteúdo representacional dos estados mentais. Assim, para Burge, a existência e a natureza da percepção mostram que não se pode inferir a partir da presença de representação singular e atributiva que a estrutura proposicional está presente, e também mostram que não se pode argumentar que a referência singular com o ambiente físico exige distintivamente capacidades humanas linguísticas ou conceituais.

Debora Pazetto Ferreira
deborapazetto@gmail.com

Ontologia da Arte em Vilém Flusser

A relação entre o homem e as estruturas da cultura é um tema que perpassa toda a obra de Vilém Flusser. Essa relação é caracterizada como ambivalente, pois, por um lado, a cultura é libertação do homem em relação à natureza, mas, por outro, constitui um conjunto de determinações que igualmente o limita. O homem é determinado pela cultura porque sua experiência no mundo é mediada pelas representações que ele mesmo cria, mas que passam a encobrir o mundo, condicionando o homem a modos de vida cada vez menos autônomos e deliberados. Assim, na pós-história, a era dominada pela estrutura comunicológica das imagens técnicas, o homem vive em função de aparelhos que dominam a produção e o armazenamento de símbolos, isto é, dominam

a mediação entre homem e mundo. Estes aparelhos programam previamente sua atividade, tornando-o um funcionário subalterno limitado a seguir regras ditadas por seus programas. Nesse contexto, a arte surge como a possibilidade humana de retomar as rédeas da cultura e impor-se novamente como centro de seus próprios modelos de mundo. A arte liberta do discurso tecnológico no qual o homem é um “parafuso em aparelho projetado por outrem” e possibilita a criação de uma nova situação. Mesmo na era dos funcionários e das relações tecnificadas, a arte é imprescindível, porque, sem ela, a cultura estagnaria, os aparelhos cairiam em entropia, passariam a “girar em ponto morto”. Todo sistema, mesmo o dominado por aparelhos, precisa de uma fonte de informação nova, do contrário poderia apenas armazenar e permutar as informações que já possui. Um sistema sem informações novas geraria somente situações cada vez mais prováveis e relações cada vez menos significativas, e não poderia crescer e se expandir. A arte é fonte de informação porque, para criá-la, o artista retira-se do espaço público para mergulhar em sua privacidade e depois volta para a esfera pública trazendo novas informações, geradas como tentativa de dizer a concretude ainda não dominada pelos símbolos disponíveis. Nesse momento, a arte é ação política, pois é retorno do subjetivo ao público e reformulação deste. Por isso ela é a única possibilidade de emancipação humana do totalitarismo dos aparelhos e seus programas: ela abre uma fenda que não pode ser tamponada pelos mesmos, por ser a indispensável fonte de informações novas, mas é também a fenda que explicita ao homem que, em última instância, ele é sua derradeira fonte de autodeterminação. É a fenda que mostra que os aparelhos necessitam do humano enquanto ser criador, enquanto artista, que, paradoxalmente, é o anti-funcionário por excelência.

Déborah Danowski
deborahdanowski@gmail.com

Relações internas e acontecimentos: Leibniz segundo Deleuze

Em diversos textos da nova corrente filosófica que tem sido chamada de “Ontologia Orientada para o Objeto” (OOO), aparecem recorrentemente dois argumentos teóricos contrários ao “relacionalismo”, os quais, direta ou indiretamente, dizem respeito à metafísica leibniziana: o primeiro é que o relacionalismo radical implica uma concepção do real segundo a qual os entes, por não terem uma essência não-relacional, ficam inteiramente à mercê de suas interações com os outros entes, e portanto sem autonomia e liberdade. O segundo é que uma metafísica para a qual todas as relações são internas aos seres não consegue explicar sem contradições o surgimento da novidade, e portanto implicaria no fundo um necessitarismo, também insuportável para os que pretendem preservar a autonomia e a liberdade da ação, humana ou outra. Essa crítica (de ao menos parte dos teóricos da OOO) ao relacionalismo radical não chega a ser exatamente surpreendente para os estudiosos de Leibniz, que, desde a resposta de Arnauld ao Discurso de Metafísica, conhecem o temor que podia causar nos defensores do livre arbítrio o conceito leibniziano de substância, segundo o qual todo predicado verdadeiro está contido no sujeito. Embora Leibniz visse essa inerência do predicado no sujeito, e a conseqüente determinação completa das substâncias (por razões contidas em seu próprio conceito), como, antes que um impedimento, uma condição do livre-arbítrio das criaturas e de Deus, até hoje sua concepção tem que ser defendida contra os que a veem como impossibilitando a liberdade, a novidade e mesmo a pura contingência. Neste texto, buscaremos nos contrapor às críticas acima, recorrendo à leitura inovadora que Gilles Deleuze, em *A dobra: Leibniz e o barroco* (1988), faz da teoria leibniziana do predicado no sujeito. Segundo Deleuze, se prestarmos atenção ao texto de Leibniz, veremos que aquilo que este afirma estar contido no sujeito não é um atributo, mas sempre um acontecimento. Tanto nas proposições de essência como nas de existência, o predicado é uma relação ou acontecimento, e, mais particularmente nas proposições de existência, ele se inclui no sujeito, não enquanto um atributo já constituído e portanto relativo a uma determinação passada pelos motivos, mas enquanto um ato presente, que será mais ou menos livre conforme exprima de maneira mais ou menos distinta aquela amplitude de alma ou ponto de vista particular. É apenas em virtude da inclusão deste ato no presente que se pode também dizer que o mundo inteiro, passado e futuro, próximo e distante, está contido no sujeito ou substância.

Deborah Moreira Guimarães
 deborahkiedis@bol.com.br

O ser-para-a-morte em Ser e Tempo

O projeto heideggeriano de Ser e Tempo consiste na fundamentação de uma ontologia não somente existencial como também temporal para responder à pergunta pelo sentido do ser. Assim, caberá mostrar nesta exposição o modo pelo qual Heidegger faz da contingência a palavra chave para a compreensão de sua ontologia, fazendo do tempo o horizonte de compreensão do ser. Será necessário, portanto, explicitar o caráter ontológico-existencial da morte, uma vez que esta assinala a possibilidade extrema da existência. O ponto inicial deste trabalho reside no fato de Heidegger responder a pergunta pelo sentido do ser por meio de bases temporais, questionando os sistemas metafísicos clássicos, que situavam o sentido do ser em dados atemporais, numa espécie de tentativa de fundamentar o ser no absoluto, negligenciando a contingência e a temporalidade que perpassa o ser-aí. Desse modo, a morte assinala a possibilidade do ser-aí não estar mais no mundo, isto é, a morte desloca o sentido das formas habituais existentes no mundo, responsáveis por abrigar o ser-aí na teia de significados à qual está inserido, atentando para o desvelamento da contingência do mundo e para a possibilidade da impossibilidade da existência, expressa pela ruptura do nexos significativo entre o mundo e o ser-aí. Logo, caberá focar o caráter necessário da morte e a sua iminente ocorrência, compreensão esta que será despertada por meio das tonalidades afetivas, responsáveis por fazer com que a morte seja concebida como um dado incluso na temporalidade imanente à existência do ser-aí, o que justifica a constante fuga dos indivíduos de seu próprio ser, na tentativa de satisfazer o desejo de totalidade e de um substrato absoluto capaz de velar a contingência que os permeia.

Décio Krause
 deciokrause@gmail.com

Teoria Paraconsistente de Quase-Conjuntos

A teoria de quase-conjuntos foi elaborada para podermos tratar de coleções de objetos indiscerníveis, contrariando a célebre “definição” de Cantor, segundo a qual um conjunto é uma coleção de objetos distintos de nossa intuição ou pensamento. As motivações para tal teoria vêm principalmente da física quântica e da necessária hipótese da indiscernibilidade de alguns de seus elementos. Tendo em vista que a física quântica também é questionada quanto à possibilidade de encerrar algum tipo de contradição (para alguns autores, pode-se analisar os estados de superposição em termos de contradições, e a noção de complementaridade já foi analisada à luz de uma lógica paraconsistente), uma natural extensão da teoria de quase-conjuntos a uma teoria paraconsistente se afigura natural. Neste trabalho, desenvolvemos a parte técnica desta empreitada, fundamentando a teoria de quase-conjuntos por nós criada no sistema C1 de da Costa. Para as finalidades desta exposição, algumas questões de natureza filosófica são apontadas, as quais serão discutidas em outros trabalhos.

Deivisson Oliveira Silva
 deivissonosilva@yahoo.com.br

A crítica à racionalidade na Dialética do Esclarecimento

A obra escrita por Adorno e Horkheimer, Dialética do Esclarecimento, foi elaborada com o objetivo de descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. Nesse propósito encontra-se o primeiro objeto investigado pelos autores: a autodestruição do esclarecimento. Para eles, o termo esclarecimento refere-se ao processo de desencantamento do mundo, pelo qual a humanidade buscou se libertar do medo de uma

natureza desconhecida e elevar os homens à condição de senhores. Segundo os autores, no conceito mesmo desse pensamento, assim como em suas formas históricas concretas, encontra-se o germe para a regressão da cultura. Nesse sentido, desenvolve-se a tese do entrelaçamento da racionalidade e da realidade social. Assim, o processo de autodestruição do esclarecimento é entendido como imanente ao processo civilizatório. A partir dessa perspectiva, a hipótese formulada pelos autores é a de que o pensamento esclarecedor deve acolher dentro de si a reflexão sobre o elemento regressivo, sob pena de se consumir o aniquilamento da razão. Para tanto, os autores elaboram a Dialética do Esclarecimento com o objetivo de preparar um conceito positivo de esclarecimento, tarefa que envolve a ampliação do conceito de racionalidade. Tal conceito positivo permitiria que o pensamento esclarecido tomasse consciência de si mesmo, efetivando assim a auto-reflexão da razão e, em última instância, realizaria a reconciliação do homem com a natureza. No entanto, a questão que surge para essa possibilidade da reconciliação é que, para os autores, no processo de formação e desenvolvimento da razão essa se converteu em um mero instrumento de autoconservação. Ainda, o controle do homem sobre a natureza, a partir do desenvolvimento da ciência e da técnica, só foi possível graças ao domínio do homem sobre sua natureza interna. Trata-se de um autodomínio do homem sobre a parcela da natureza em si, a qual, contudo, continua a ser estranha a ele, um efeito de seu domínio. Esse domínio ocorre por meio de uma racionalidade que calcula, organiza e administra, possuindo na abstração seu instrumento. Tal racionalidade efetiva-se na medida em que o sujeito distancia-se do seu objeto de conhecimento e, assim, o pensamento é capaz de abstrair das qualidades e atributos próprios do objeto. Nessa abstração, o pensamento só reconhece como existente o que se deixa captar pela unidade e, em última instância, pelo ideal de sistema. Portanto, as múltiplas qualidades sucumbem à identidade do sujeito doador de sentido e à correlata unidade do objeto sem sentido. Nesse processo, os dois lados perdem por reduzirem-se. Deste modo, a razão esclarecida dissolve no pensamento as qualidades do objeto, possibilitando igualar o diferente e eliminar, nesse processo, o incommensurável. Nesse sentido, a tarefa de preparar um conceito positivo de esclarecimento evoca o resgate da categoria da mimese, isto é, de comportamentos expressivos e afetivos considerados como impulsos contrários à razão. Nosso trabalho se propõe a delinear como a crítica empreendida à racionalidade pelos autores os conduz a encaminharem a possibilidade da ampliação da racionalidade via resgate da mimese.

Delamar José Volpato Dutra
djvdutra@yahoo.com.br

O conceito de ideologia na obra *The Female in Aristotle's Biology*

Maythew, em seu livro, sugere ao menos dois critérios para caracterizar uma teoria como ideologia. O primeiro é se ela promove uma agenda social definida, como por exemplo, a dominação do homem sobre a mulher. O segundo afigura-se se a teoria se baseia em suposições arbitrárias ou implausíveis, analisa se os argumentos são visivelmente fracos e se a ideia em tela conflita com outros pontos filosóficos defendidos pelo autor. Isso implica que, embora a defesa de uma teoria possa contribuir com uma determinada agenda social, tal teoria só será ideologia se for inconsistente com os demais aspectos da filosofia defendida pelo autor analisado. Caso não se verifique isso, a teoria será considerada uma teoria honesta e não ideológica. Desse modo, segundo Maythew, as afirmações que Aristóteles faz em relação à mulher não são ideológicas, porque, muito embora apoiem uma dada agenda social, não são inconsistentes com outras afirmações sustentadas por Aristóteles. Aliás, ele revida aos comentadores de Aristóteles que o acusam de ter um pensamento ideológico com relação à mulher, de serem eles inconsistentes. Isso posto, cabe perguntar se Maythew não confunde honestidade com ideologia. Segundo Chauí, o discurso ideológico se caracteriza por ser lacunar e pela falsidade com que apresenta um certo estado de coisas. Por exemplo, pode apresentar como sendo natural uma realidade que na verdade é social. Portanto, o que caracterizaria um discurso como ideológico não seria a honestidade ou desonestidade do autor dela, mas a função que ele cumpre em esconder, e. g., sob o manto da natureza, o caráter social de uma determinada relação entre os homens. É nesse sentido que Chauí analisa o contratualismo político em geral e que Habermas analisa

o Leviathan de Hobbes, pois, em ambos os casos, trata-se de mostrar que um contrato que opera em condições formalmente igualitárias, oblitera o fato de que nas relações econômicas os homens são profundamente desiguais, de tal forma que, por exemplo, a igualdade perante a lei seria ideológica porque esconderia o fato de que nas relações econômicas os homens seriam afetados por grandes desigualdades de riqueza. Isso não significa dizer que Hobbes ou Rousseau sejam pensadores desonestos ou que suas teorias não sejam coerentes. Desse modo, cabe perguntar: é procedente a defesa que Maythew faz de Aristóteles? Pode-se considerar que ele caracteriza adequadamente o que é uma ideologia?

Delmar Cardoso
delmarcardoso@faculdadejesuita.edu.br

Questões filosóficas relativas aos dois primeiros discursos do Fedro

O objetivo desta comunicação consiste em discutir os dois primeiros discursos que aparecem no Fedro de Platão (230e-242a). Segundo a narrativa do filósofo de Atenas, o primeiro dos discursos tem por autor Lísias e trata-se de um texto escrito que é lido pela personagem homônima ao diálogo. O segundo discurso tem por característica a oralidade e o fato de ser proferido por Sócrates. O tema da relação entre escrita e oralidade desponta como candente para a discussão que essa comunicação quer propor. A relação entre oralidade e escrita questiona a própria concepção de filosofia para Platão num dos seus aspectos mais importantes, a saber, a sua comunicabilidade, ou seja, o modo como a filosofia se diz ou se expressa, vale dizer, platonicamente, segundo a forma dialógica. Os dois primeiros discursos do Fedro tratam de Eros. O modo como o tema do amor aparece nestes dois primeiros discursos do Fedro nos permitirá levantar questões a respeito da concepção platônica de filosofia. Em outras palavras, significará estabelecer relações com a unidade da filosofia de Platão. A discussão de Platão acerca do amor nos dois primeiros discursos do Fedro pode ser caracterizada ainda como pré-filosófica. Isso terá a relevância de tornar evidente que, para Platão, a filosofia começa num chão que ainda não é totalmente o dela, mas também ela terá de ir ao encontro de uma das questões que se lhe mostram como mais fundamentais: o ser humano.

Delmo Mattos
delmomattos@hotmail.com

Representação e autoridade política em Hobbes

No contexto da problemática filosófica e política de Hobbes configura-se a linha de pesquisa representação política e autoridade cuja proposta fundamental consiste em analisar os procedimentos argumentativos do filósofo, no que concerne especialmente a fundamentação da autoridade política e seus pressupostos. Diante desse propósito, coloca-se em questão as determinações do processo representativo às exigências do argumento contratualista hobbesiano, especificamente, aqueles atribuído a vontade e deliberação no que concerne as ações efetuadas pela instância soberana do poder.

Delvair Moreira
delvair.moreira@gmail.com

Testemunho e Justificação

O principal problema da epistemologia do testemunho é avaliar a justificação que o testemunho putativamente nos fornece – dado que relatos escritos ou falados são corriqueiramente aceitos como fontes de justificação, tanto em condições cotidianas quanto em ambientes de atividade científica. Neste sentido lato, testemunhos vão desde casos em que alguém pede uma informação a um desconhecido na rua a relatos feitos por cientistas. Os epistemólogos estão de acordo quanto

à importância do testemunho como fonte de justificação, ao lado da percepção, da memória e do raciocínio. No entanto, eles divergem quanto à maneira em que crenças putativamente justificadas via testemunho (crenças testemunhais, como vamos chamá-las aqui) são justificadas. A justificação pode ser entendida de duas formas : 1) como razões acessíveis à própria pessoa e que podem ser apresentadas por esta para sustentar a sua crença; ou 2) como um direito epistêmico, uma justificação da crença que, todavia, a pessoa poderá ser incapaz de articular. Reducionistas acerca do testemunho rejeitam que há semelhante direito para crenças testemunhais e tentam demonstrar que é possível explicar a justificação de crenças baseadas em testemunhos com razões adquiridas por outras fontes de conhecimento. O reducionista defende que o testemunho é apenas uma extensão de nossas capacidades cognitivas individuais mas que deve ser sancionada por estas, da mesma forma que um telescópio que funciona como uma extensão de nossa capacidade perceptiva, mas no qual só estamos justificados em acreditar porque temos outras crenças justificadas de que este é um instrumento de observação confiável. Antireducionistas, por outro lado, argumentam que temos o direito de presumir que em condições normais o testemunho é per se uma fonte confiável de conhecimento.e que reduzir a justificação de crenças baseadas em testemunhos a outras fontes é impossível. Este trabalho pretende oferecer uma exposição geral dos principais argumentos a favor do reducionismo e anti-reducionismo.

Denilson Luís Werle
dlwerle@yahoo.com.br

Democracia, esfera pública e aceitabilidade racional

A concepção habermasiana de política deliberativa e de esfera pública política tem como fundamento normativo a ideia de que as respostas às questões políticas fundamentais – aquelas que se referem principalmente aos fundamentos constitucionais e às normas e regras que organizam a vida coletiva - devem passar pelo crivo de um debate racional entre cidadãos autônomos, livres e iguais. A aceitabilidade racional entre indivíduos livres e iguais gerada por meio do uso público da razão nas diferentes dimensões da esfera pública é o critério de legitimação política no Estado democrático de direito. Como entender esse vínculo entre razão e democracia, isto é, a prática de justificação pública orientada pelo jogo de receber e fornecer razões? Afinal, as razões apresentadas no debate público não são sempre racionalizações póstumas derivadas de motivos não racionais, que envolvem todo um conjunto variado de paixões, emoções, interesses, sentimentos, e, portanto, não é irrealista colocar a exigência de um acordo racionalmente motivado por boas razões como princípio de legitimação política? O objetivo da minha comunicação é entender o que significa a aceitabilidade racional produzida na esfera pública na concepção de política em Habermas, procurando examinar o que ela exige, do ponto de vista normativo e motivacional, daqueles que participam do debate público.

Denis Coitinho Silveira
deniscoitinhosilveira@gmail.com

Contratualismo e Justificação: superando a dicotomia fato/valor

Os valores morais podem ser inferidos dos fatos? Se respondermos afirmativamente a esta questão, podemos resolver o problema do input metafísico em filosofia moral. Esta forma de resposta parece ser uma tendência atual com a defesa da naturalização da moral. Por outro lado, em que medida os valores morais não perderiam todo o seu valor ‘absoluto’ em razão desta derivação contingente? Este é o problema colocado pela tradição ao defender uma dicotomia entre as esferas de fato e valor, que assume uma posição dualista ao estipular uma esfera valorativa independente da esfera dos fatos.

Uma outra alternativa é procurar apontar para a inseparabilidade das esferas normativa e factual, defendendo holisticamente (e pragmatisticamente, também) um tipo de justificação que não faz uso do conhecimento inferencial, mas assume que a coerência entre aquilo que é e aquilo que deve ser é a melhor maneira de defender um critério objetivo de moralidade que não depende de um fundamento último. Quero mostrar que a teoria moral de John Rawls assume a defesa de um modelo coerentista de justificação, que procura superar a dicotomia entre a esfera factual e normativa a partir de uma estratégia holística e pragmatista de justificação dos juízos e princípios morais. Rawls faz uso de um sistema coerentista de justificação em filosofia moral que possui as características de holismo, construtivismo contratualista e pragmatismo, integrando o problema da justificação da regra moral com o problema da estabilidade social e legitimidade política, o que parece interconectar a norma moral com os fatos sociais, políticos e jurídicos. Assim, a teoria da justiça como equidade pode ser apresentada como sendo composta de: (i) uma epistemologia coerentista holística (ECH), com o uso do procedimento do equilíbrio reflexivo (reflective equilibrium) que possibilita uma justificação completa a partir do nosso ponto de vista; (ii) uma teoria do contrato social (TCS) que introduz uma ontologia moral social, com o uso do procedimento da posição original (original position) que opera com uma justificação freestanding a partir do ponto de vista das partes; (iii) uma estratégia pragmatista (EP) na TCS que a modifica para uma teoria do contrato social pragmatista (TCSP), com o uso do procedimento do consenso sobreposto (overlapping consensus) para a garantia da estabilidade-legitimidade, alcançando uma justificação pública a partir do ponto de vista dos cidadãos. Este sistema integra o problema da justificação com a questão da legitimação, tomando como complementares elementos internalistas e externalistas, em razão de seus procedimentos justificacionais estarem em harmonia, interconectando elementos descritivistas e prescritivistas. Assim, procurarei apresentar este sistema coerentista e a estratégia pragmatista de justificação que defende a complementaridade entre justificação e legitimação a partir da análise do procedimento do equilíbrio reflexivo completo (full reflective equilibrium) que possibilita superar esta tradicional dicotomia.

Denise Corder Petrica

Foucault e Adorno, estabelecendo diálogos acerca do sujeito a partir da modernidade

A partir da análise acerca da Modernidade e seus desdobramentos, esta pesquisa pretende compreender as teorias de Michel Foucault e a primeira geração da Escola de Frankfurt, em especial Adorno quanto ao sujeito moderno, construído sob os excessos da racionalidade e os poderes disciplinares. Neste sentido, tanto para a genealogia foucaultiana da modernidade quanto a teoria crítica social em Adorno, a problematização de Aufklärung será posta como elemento interpretativo destas análises, no intuito de entender o que é o presente e o sujeito que se apresenta produzido neste espaço racional. Dentro desta amostra filosófica, possibilitar os conceitos-chaves em Foucault e Adorno acerca da Modernidade, onde eles possivelmente dialogam, ora se deslocando ora se aproximando. Apesar da distinção entre os autores, territorial e contextual, ambos lançam, sob prismas diferentes, a questão da racionalidade e da emancipação durante a Modernidade. Em suas composições criticam e analisam o sujeito e a sociedade excessivamente racionalizada. O ponto de proximidade entre eles parece se evidenciar, quando se propõe em retomar o projeto kantiano e a concepção crítica a racionalidade. No entanto algumas ressalvas se tornam pertinentes. Tão pouco filia-los a sistemas filosóficos fechados, sobretudo Foucault não permite tal ajustamento por jamais se assumir membro de um destes sistemas que tentaram lhe imputar durante suas exposições. Ora se Foucault “define-se indefinido” (Foucault 1995), compreender o que há em comum dentro das análises Adornianas e Foucaultinas quanto ao sujeito, à modernidade e racionalização acentuada a partir do século XVIII, se apresenta pertinente.

Denise Damaris da Silva
ddamaris@gmail.com

O caminho de Husserl rumo à intersubjetividade

O objetivo desse trabalho é clarificar o caminho realizado por Husserl, especificamente na obra *Meditações Cartesianas*, até a refutação da crítica solipsista, o que permite a formulação do conceito do Outro, possibilitando a fundamentação filosófica do mundo e das relações entre os homens. Esse movimento torna possível o desvio, ao mesmo tempo, do ceticismo radical e do pensamento sem rigor. É importante ressaltar a diferenciação das orientações em que o sujeito se encontra ao olhar para o mundo: uma, é a orientação natural, típica do homem comum e do cientista, que pressupõem a existência do mundo, pano de fundo para o seu viver e seu fazer científico. Outra, é a orientação filosófica, que Husserl assume; nessa orientação, ele, que não almeja de forma alguma negar esse mundo no qual estamos, sentimos, andamos, fazemos ciência e nos reconhecemos uns aos outros, visa fundamentar sólida e filosoficamente a constituição de qualquer tipo de conhecimento. O ponto de partida para a construção do seu rigoroso edifício filosófico são as evidências apodicticas, um tipo de evidência muito especial, originária e capaz de fundar toda a fenomenologia husserliana. No momento do reconhecimento dessa evidência, todos os preconceitos e pressupostos devem desaparecer, inclusive os pressupostos científicos e, dentre eles, mesmo os das ciências formais, como a Lógica e a Matemática. Nesse ponto, a filosofia de Husserl que muito se assemelhava a de Descartes, toma rumo bem distinto daquele que tinha como ideal de evidência o axioma geométrico, coisa que Husserl não admite ao recusar a ciência como modelo. A busca radical pela evidência, leva à necessidade de uma ciência que se autofundamente, justificando a si mesma e às demais – A Fenomenologia. A suspensão de todas as ciências suspende, por conseguinte, o objeto dessas ciências que é o próprio mundo e sua existência. Partindo do mundo natural, Husserl realiza, então, a chamada *epoché fenomenológica*, colocando fora de circuito, “entre parênteses”, a existência do mundo, para, através de uma investigação rigorosa e consciente, encontrar seus fundamentos filosóficos. Esse passo cumpre a exigência de rigor do filósofo ao mesmo tempo em que preserva o mundo da desconstrução cética. Esse é o primeiro passo da *epoché* que se estende também aos outros homens e a Deus. O segundo passo, em uma depuração ainda mais profunda, ocorre colocando-se entre parênteses a existência do eu, como realidade concreta e mundana, levando ao *ego cogito cogitatum* que é a consciência e o que nela se inclui como fenômeno. Ora, a *epoché* levaria dessa maneira, à imanência da minha consciência, ou seja, ao solipsismo, coisa que Husserl recusa. Para ele, o problema deve ser recolocado: não se deve pensar ao modo objetivo das ciências naturais, nem ao modo irrefletido do homem comum. Se, enfim, tudo que existe, existe para mim, devo alcançar o Outro e a transcendência através da minha própria consciência. A subjetividade transcendental é, dessa maneira, o universo de sentido possível; é a partir da intersubjetividade, constituída em mim, que constituo um mundo objetivo, comum a todos.

Denise Dardeau
d.dardeau@hotmail.com

Da desconstrução do “todo outro”: sobre o pensamento de Jacques Derrida. (ou Uma abordagem crítica ao “outro humanismo” de Lévinas)

Pretende-se proceder a uma apresentação do chamado pensamento da desconstrução de Jacques Derrida a partir de uma perspectiva crítica em relação ao pensamento de Emmanuel Lévinas, tendo como ponto de partida a problemática da noção levinasiana de “todo outro” (*tout autre*). A filosofia de Lévinas tem o mérito de exceder os limites impostos pela filosofia tradicional - da metafísica, da ontologia - trazendo à tona a questão da alteridade, conferindo-a dignidade filosófica. Entretanto, Derrida aponta que a ética levinasiana, embora crítica do velho humanismo, pensa a alteridade no limite do humano e não da alteridade mesma. Isso porque o outro, em Lévinas, é o outro humano, não comporta a dimensão dos viventes animais e, tão pouco, a relação dos viventes com os não-viventes. Derrida, excedendo em ousadia e em radicalidade, estende a noção levinasiana de “todo outro”

e, conseqüentemente, a dimensão ética do pensamento da alteridade, empreendendo uma abordagem crítica ao “outro humanismo” proposto por Lévinas. Para tanto, o filósofo propõe o redimensionamento da questão da subjetividade, pensando-a de outro modo: a subjetividade já não pode mais ser pensada enquanto atributo exclusivo do ser humano. Vale salientar ainda que a tarefa de desconstrução da noção levinasiana de “todo outro” ou a crítica ao “humanismo do outro homem” tem como premissa fundamental o reconhecimento do “rastros” da filosofia de Lévinas na de Derrida.

Dennis Donato Piasecki
ddp_brasil@yahoo.com.br

O conceito de morte no §32 da Fenomenologia do Espírito: negando a negação da morte contemporânea

O texto tem como principal objetivo explorar a significação do conceito morte (Tod), tal como trabalhado por G.W.F. Hegel no § 32 do Prefácio da Fenomenologia do Espírito (1807), forjando-o em argumento para uma possível refutação teórica e, conseqüentemente, desveladora do fenômeno morte inscrito nos saberes, práticas e atitudes de nossa contemporaneidade ocidental, assumidamente marcada pela negação da morte. Ora, tal negação, que podemos designar como encobrimento inconscientemente ativo da morte, surge ao revés do proposto por Hegel em sua obra em que o Espírito deve deter-se em todos os seus momentos constitutivos para poder efetivar sua realidade na plenitude de Si mesmo. Assim, partimos da hipótese de que o entendimento do fenômeno morte, sendo rechaçado em nossa época, seja ao nível do indivíduo ou de uma determinada coletividade, despreza “o poder mágico do negativo” que, segundo Hegel, faz-se necessário para a mediação do sujeito em ser. É fato encontrar a temática da morte em todo o desenvolver da Fenomenologia, exceto no âmbito da primeira parte da obra, onde Hegel discorre sobre a consciência natural ou ingênua até o seu resultado dialético que é o surgimento da consciência-de-si. Ademais, ocorre uma transformação contínua do conceito de morte no decorrer da obra que nos parece indicativo do processo efetuado pela Consciência, ou o ser-aí imediato do Espírito, na sua relação com o mundo e consigo mesma e isso, necessariamente, provoca resultados diversos na confrontação fenomenológica da Consciência com a morte. O “aprendizado” da Consciência até o ponto de vista do Espírito necessita das transformações da morte no itinerário fenomenológico sendo ela introjetada na própria Consciência como a natural negação do seu ser-aí. Dessa forma, caberia à Consciência aprender a lidar com esta negação no seu desenvolver fenomenológico, suprassumindo tais momentos em Si e efetivando a ultrapassagem do limitado; este, por lhe pertencer, fornece o pressuposto para que a Consciência ultrapasse a Si mesma. Dentro deste contexto, para realizar nossa tarefa, baseando-se numa leitura imanente e anotada do parágrafo em questão, faz-se necessário se demorar em dois pontos: (1) compreender em que medida a negatividade da morte é momento essencial no processo constitutivo que impele a Consciência sempre a um-além-de-si mesma e; (2) repensar o movimento dialético que se dá entre a tríade vida/morte/verdade no processo fenomenológico da Consciência, como momento essencial do Espírito.

Dennys Garcia Xavier
dennysgx@gmail.com

Adversus mathematicos (X, 248-284) de Sexto Empírico e a teoria dos Princípios de Platão

A longa notícia de Sexto sobre os princípios dos “pitagóricos” assumiu, constantemente, a função de base fundamental para a tentativa de reconstruir a lição platônica Sobre o Bem. Não obstante isso, permanece obscura a via pela qual o suposto testemunho de Platão chegou a Sexto Empírico. Até que o problema de história da tradição se mantenha aberto (com a distância de mais de 500 anos entre os autores sendo preenchida por mera especulação), não se pode não colocar em dúvida tal notícia, ao menos a propósito do seu conteúdo platônico. Aqui, analisaremos, ainda que brevemente, o conteúdo do testemunho de Sexto, a fim de estabelecermos algum

critério objetivo que nos indique os diversos influxos históricos que ele eventualmente registra e o modo como tais influxos determinam a tensão propriamente platônica do texto.

Devair Gonçalves Sanchez
devairsanchez@gmail.com

A noção de empatia na concepção husserliana de intersubjetividade

A questão do sujeito é um dos eixos predominantes das discussões filosóficas contemporâneas. Edmund Husserl (1859-1938) propõe um esclarecimento da noção de intersubjetividade embasada em conceitos que propiciarão uma leitura ontológica da afecção do outro sobre o ego transcendental. Um dos aspectos subjacentes desse panorama reflexivo é a importância do conceito de empatia (Einfühlung) como estrutura nuclear na elaboração de uma teoria que promova a “abertura de mundos de sentido” entre os sujeitos. O presente trabalho intenta abordar o conceito de empatia como a experiência que afirmará o sentido da posição do outro sujeito para o sujeito meditante. Investigar-se-á a análise husserliana acerca da noção de intersubjetividade, fundando-a, de modo incipiente, numa disposição sistemática, que ele mesmo faz questão de afirmar no início da quinta meditação das Meditações cartesianas. Tal investigação sistemática requer uma vinculação do ego transcendental com o alter ego, por meio do ato intencional denominado Einfühlung. Sabe-se que o elemento metodológico que consagra a fenomenologia husserliana consiste na dinâmica de redução que torna o ego transcendental espectador alheio de seus atos vivenciais no âmbito da consciência pura. Diante disso, cabe ao sujeito que a efetua (epokhé), a tarefa de especificar a teoria transcendental da experiência do outro, a saber, uma teoria como a da empatia (Einfühlung), livrando o projeto da fenomenologia transcendental do risco de solipsismo. A presente investigação apontará para o fato de que o intercâmbio entre a natureza (physis) dos sujeitos dar-se-á numa perspectiva incipiente através dos parâmetros conceituais fenomenológicos ou estruturas ontológicas, fundamentadas por Husserl no decorrer de escritos esparsos, a saber, Meditações cartesianas, Sobre a Fenomenologia da Intersubjetividade (Vol. XIII XIV e XV da Husserliana). Portanto, cabe indagar: quais as estruturas ontológicas elencadas por Husserl no que tange ao esclarecimento da noção de Intersubjetividade? E, ainda, qual relevância alcança o conceito de Einfühlung no decorrer da investigação? A presente investigação tem por base o preceito de que entender a funcionalidade do mecanismo de redução transcendental almejado por Husserl e, ainda, compreender as estruturas da consciência pura que proporcionam tal operação é de fulcral importância para a compreensão do desenvolvimento teórico da quinta das Meditações cartesianas, onde o autor elabora as premissas de uma teoria da intersubjetividade monadológica. O sujeito predispõe, em graus diversos, de “aptidões” para imaginar, comunicar, representar e perceber as emoções, pensamentos e vivências que pertencem ao outro sujeito, sendo que essas transitam e, se tornam, por apropriação, partes integrantes de seu ser próprio. O acontecer do sujeito diante do ego não anula a possibilidade de afecção e não insere o sujeito numa condição irrevogável de enclausuramento solipsista. Por fim, a presente investigação intenta elucidar que a ideia de um entrelaçamento intersubjetivo é correlata aos conceitos de “comunidade” e “comunicação”, proporcionando um acontecer da união entre os sujeitos no âmbito do mundo circundante. Para tanto, levar-se-á em conta a gênese passiva do acontecer do encontro de um “estranho” no mundo “familiar” ao meu (sujeito) e a apropriação do alter ego pelo ego numa dinâmica de relação empática.

Deyve Redyson
dredyson@gmail.com

Schopenhauer e o Budismo

Este trabalho tem por meta a análise da influência que o budismo exerceu no pensamento do filósofo alemão Arthur Schopenhauer. A aproximação do filósofo a conceitos do budismo como as quatro nobres verdades, a

originação dependente, o óctuplo caminho para a libertação, o nirvana e a impermanência, insubstancialidade e impermanência da existência. No pensamento de Schopenhauer ainda podemos encontrar vivas expressões da compreensão correta da doutrina do Buda e seu real reconhecimento como filosofia e modo de vida. Durante a obra do filósofo percebe-se a intensa influência que o budismo proporcionou e que sua filosofia contribuiu para a leitura ocidental do budismo.

Diana Chao Decock
 di_decock@hotmail.com

A fisiologia e a justificativa estética da existência em Nietzsche

Compreender o conceito de fisiologia nos escritos de Nietzsche é, primeiramente, reconhecer o uso de conceitos na própria construção filosófica deste pensador cuja estratégia, já anunciada em seus primeiros escritos, é a combinação entre arte e ciência de forma que “em seus fins e produtos ela é uma arte. Mas em seu meio, a exposição por conceitos, ela é comum à ciência” (KSA 19 [62]). O conceito fisiologia é um exemplo da tese de que a filosofia de Nietzsche é uma obra de arte que faz uso de conceitos para atingir sua finalidade: o refinamento do gosto e a conseqüente justificativa estética da existência. Neste estudo, elucidaremos como Nietzsche atinge essa finalidade utilizando o termo fisiologia em seus últimos escritos, publicados ou não, visto que há um maior número de registros em seus escritos póstumos, principalmente, devido ao projeto do livro “A vontade de potência”, que teria como título de um de seus capítulos “Fisiologia da estética”. Já a obra publicada que possui um maior número do termo é “Para genealogia da moral”, na qual Nietzsche imprime um certo tipo de precaução a respeito da fisiologia, sem se preocupar em conceituá-la, não se admite como um fisiólogo – ao contrário do seu posicionamento em “Crepúsculo dos ídolos” – e parece sempre querer postergar a tratar do tema com maior afinco, possivelmente por já ter em mente o retorno do tema na sua obra que a princípio conteria os principais temas da sua filosofia. A desistência dessa obra capital faz com que algumas anotações a respeito da fisiologia sejam transferidas para “Crepúsculo dos ídolos” e “O Anticristo” e assim como em outras obras publicadas como “O caso Wagner” e “Ecce Homo”, Nietzsche utiliza a fisiologia para contrapor à moral *décadent*, ao pressupor que uma análise fisiológica é mais coerente do que a psicológica. No entanto, raras são as vezes que a fisiologia é associada a um ramo próprio da biologia, normalmente para explicar as funções vitais do organismo, Nietzsche recorre à vontade de potência ao invés de princípios físicos determinados pelas ciências da época. Ao mesmo tempo em que a fisiologia é uma ferramenta de estudo para diagnosticar vidas ascendentes ou descendentes – de sacerdotes, filósofos e artistas – e apontar as incompreensões psicológicas da moral *décadent*, mostraremos como ela é uma peça chave para a justificativa estética da existência e a conseqüente elaboração de uma filosofia como obra de arte.

Diego Fragoso Pereira
 diegusfragoso@yahoo.com.br

O papel da expressão “quod maius est” no argumento de Proslogion 2 de Anselmo

O seguinte trabalho pretende discutir um elemento do argumento formulado por Anselmo no Proslogion. Ao desenvolver o texto de P2, Anselmo emprega a expressão “quod maius est” (“o que é maior”). Um possível papel desta expressão para o argumento consiste em comparar algo que está apenas no entendimento (*in solo intellectu*) com algo que está tanto no entendimento quanto na realidade (*et in intellectu et in re*), dando maior perfeição a este último modo de existência. No entanto, esta interpretação se assemelha afirmar que Anselmo considera no argumento de P2 a existência como sendo uma perfeição. Em contraposição a esta interpretação, o objetivo do presente trabalho consiste em interpretar a expressão “quod maius est” como a afirmação de que é possível pensar em algo maior que aquilo que está apenas no entendimento – o que não seria o mesmo que dizer que a existência é uma perfeição.

Diego Kosbiau Trevisan
 diegokosbiau@hotmail.com

Alegorias político-jurídicas na Crítica da Razão Pura

O objetivo da comunicação é discutir o significado das alegorias político-jurídicas presentes na Crítica da Razão Pura tendo por ensejo inicial uma corrente interpretativa que recentemente vem ganhando força na Kant-Forschung: a leitura que denominamos política da obra e da filosofia kantiana em seu conjunto. Num primeiro momento, a metáfora central do “tribunal da Crítica” será remetida ao capítulo da “Disciplina da razão pura em relação a seu uso polêmico”, da Doutrina Transcendental do Método, em que a breve “história política” da metafísica, já relatada no primeiro prefácio à obra, é recontada, agora sob o olhar retrospectivo de toda a discussão realizada ao longo da Doutrina Transcendental dos Elementos. Num segundo momento, pontos de apoio às alegorias político-jurídicas expostas na Doutrina Transcendental do Método serão buscados em dois momentos cruciais da Doutrina Transcendental dos Elementos: a dedução transcendental das categorias e as antinomias da razão pura. A interpretação proposta é a de que estes dois momentos da Crítica apresentam homologias estruturantes com a Doutrina do Direito de 1797: por um lado, tendo por base a explícita referência à dívida de Kant para com os “juristas” na origem e inspiração da concepção de “dedução” assumida, o objetivo da dedução transcendental das categorias pode ser entendido como um procedimento de legitimação das pretensões de conhecimento sintético a priori de objetos do conhecimento, em paralelo com o que ocorre no direito privado kantiano e a legitimação da posse jurídica de um objeto externo; por outro, o modelo de uma disputa jurídica arbitrada por um juiz imparcial e competente, presente no capítulo sobre as antinomias da razão pura, permanece em estreita conexão com o cerne conceitual do direito público de Kant e sua pretensão de instaurar e consolidar uma instância legítima e coletiva de resolução de conflitos sobre direitos em geral. Nesse sentido, os dois momentos discutidos permitem esclarecer o objetivo último da Crítica, a saber, “colocar a metafísica no caminho da ciência”, entendido como um processo de mitigação de conflitos a partir da instauração de um padrão de medida comum e de um juiz competente para arbitrar as contendas e, através disso, possibilitar aos combatentes um acordo pacífico e consensual - em uma palavra, a instituição do tribunal da Crítica.

Diego Ramirez
 daarfarias.ufpel@gmail.com

De Moralis Philosophia de Roger Bacon

O presente paper tem como escopo apresentar a estrutura da Moralis Philosophia de Roger Bacon na Opus Maius. Bacon ocupa-se de vários pontos relacionados ao estudo dos saberes, possuindo como pensamento central a unidade do saber. As diversas ciências estão interligadas e são partes de uma unidade que tem como fim a Moralis Philosophia. Na medida em que Bacon defende que o estudo dos saberes não pode estar desligado de sua aplicação prática, tal estudo constitui-se numa tarefa moral. É possível identificar, então, a importância e prioridade da ciência moral sobre as outras ciências, o que se justifica pelo fato de que a ciência moral está ligada à salvação do homem dentro do que é possível à Filosofia. Dessa maneira, todos os ramos da filosofia conduzem à ciência moral que estabelece a dignidade da moral, as leis justas e o culto divino. Ela também persuade os homens à futura felicidade, quanto possível à filosofia. Nesse sentido, todas as ciências precedentes dirigem-se a ela, pois nestas encontramos vários preceitos morais, que devem ser extraídos para a ciência moral, uma vez que em substância se relacionam com a moral. Portanto, o estudo da língua e o estudo da natureza encontram seu telos em uma filosofia moral. No que se referente ao estatuto da Moralis Philosophia, Bacon afirma que ela tem como característica dois aspectos: (i) ela nos ensina a estabelecer as leis e obrigações da vida, isto é, trata das leis de conduta e (ii) ensina que estas normas existem para serem acreditadas e aprovadas, e ainda, que todos homens devem ser impelidos a respeitá-las. No que se refere ao primeiro

ponto, conforme a escritura declara, dá-se uma divisão em três partes; (i) dever do homem para com Deus e com os seres angelicais; (ii) dever com seu próximo e (iii) o dever consigo. No que diz respeito ao segundo ponto, em sua quarta parte, Bacon apresenta um estudo comparativo de todas as Sectae existentes, a fim de demonstrar a superioridade da Igreja Cristã. Em razão da importância para a salvação do homem, esta parte é caracterizada por Bacon como a mirabilior et dignior (mais maravilhosa e elevada) de todas as partes da *Moralis Philosophia*. Pois consiste numa persuasão do princípio para a crença na religião revelada e verdadeira a qual a raça humana deve aceitar, pois a Religião Cristã aponta o caminho para felicidade eterna da vida futura.

Dilip Loundo
loundo@hotmail.com

Autoridade Textual e Negação Apofática: Convergências Soteriológicas entre o Advaita Vedanta e o Budismo Mahayana

A noção de *pramana*, i.e., ‘meio de conhecimento’, é a noção central da epistemologia clássica indiana. É objetivo desta comunicação, num primeiro momento, apresentar um painel das *pramanas* fundamentais a partir de uma visão contrastiva entre a tradição védica da escola Advaita Vedanta de Sankaracarya (séc. VIII) e a tradição budista da escola Mahayana de Nagarjuna (sec. II) e Vasubhandu (sec. IV). Enquanto que a primeira postula a existência de seis *pramanas*, viz., percepção (*pratyaksa*), inferência (*anumana*), a palavra dos Vedas (*śabda*), analogia (*upamana*), presunção (*arthapatti*) e a não-apreensão relativa (*anupalabdhi*); a segunda limita-se a postular a existência das duas primeiras, viz., percepção e inferência. Considerando-se a redutibilidade das três últimas às duas primeiras em certos contextos do Advaita Vedanta, o ponto fulcral de distinção entre as duas tradições refere-se, basicamente, à aceitação/rejeição de *śabda-pramana* representada pelos Vedas. Para o Advaita Vedanta, os Vedas constituem meio de conhecimento exclusivo nas esferas da conduta ritual/moral (*Brahmanas*) e da busca da auto-realização (*Upanisads*). Para a tradição Mahayana, por outro lado, a rejeição do caráter epistemologicamente autoritativo dos Vedas, em especial a soteriologia dos *Upanisads*, funda-se na convicção de que a auto-realização não decorre da utilização de qualquer meio de conhecimento já que a sabedoria última a que almeja é, por natureza, refratária a qualquer forma de objetificação. Num segundo momento, pretendemos mostrar que a despeito das diferenças de instrumentalidade doutrinária – a postulação ontológica positiva de *brahman* no Advaita Vedanta e a postulação ontológica negativa de *śunyata* (vacuidade) no Mahayana – ambas as tradições apresentam uma convergência extraordinária no que tange aos respectivos métodos soteriológicos. No que tange ao Advaita Vedanta, a autoritatividade de *śabda-pramana* é fundamentalmente diferente daquela das demais *pramanas*. A não-dualidade de *brahman* proscree qualquer veleidade denotativa dos *Upanisads*. De acordo com Sankaracarya, sua autoritatividade decorre, ao invés, da revelação de um método de reflexão racional que é diretamente conducente à auto-realização. No que tange ao Mahayana, o método de negação sistemática que a caracteriza não é destituído de princípios de autoridade em sua condução e desenvolvimento. A canonicidade tradicionalmente atribuída às palavras do Buda (*buddhavacana*), coletivamente conhecidas como *agama*, dão testemunho desse fato. Obras em chinês atribuídas a Nagarjuna e Vasubandhu chegam a classificar *agama* como ‘terceira *pramana*’. Por outro lado, o Buda e seus ensinamentos são comumente descritos como *pramanabhuta*, i.e., ‘personificação ou encarnação de *pramana*’. A autoritatividade de *śabda-pramana* no Advaita Vedanta e autoritatividade de *agama* no budismo Mahayana consagra-se, assim, na praxiologia soteriológica, como um método racional de negação apofática (*adhyaropapavada* e *prasanga*, respectivamente) dos erros fundamentais, existencialmente constitutivos e causa radical do sofrimento humano, sobre a natureza da Realidade inobjetificável. Diferentemente da operacionalidade das demais *pramanas*, a eficácia da negação apofática tem as características operacionais de uma não-apreensão absoluta (*apramanatva*) de consequências cognitivas, i.e., de uma não apreensão de eficácia não-causal expressa nos resultados a que conduz, viz., a auto-realização (*moksa* e *bodhi*, respectivamente) enquanto condição de cognoscibilidade plena da Realidade.

Dioclézio Domingos Faustino
diodf@usp.br

Acrasia e a noção de disposição em Aristóteles

Trata-se de apresentar e discutir a seguinte questão: a acrasia diz respeito a uma ação apenas ou ela é uma disposição (hexis)? Como sabemos é atribuído a Aristóteles um certo socratismo no tratamento do problema da acrasia – tema abordado especialmente em *Ética Nicomaqueia* VII. Ao final de VII 3, capítulo decisivo no tratamento da aporia acrasia/conhecimento, Aristóteles diz que “o que ocorre parece com o que Sócrates buscava mostrar”. O que é surpreendente porque Sócrates negava a possibilidade desse descompasso entre conhecimento e ação. A investigação do estatuto da acrasia nos dará elementos para precisar esse suposto socratismo em Aristóteles.

Diogo Campos da Silva
diucampos@gmail.com

Um estudo dos Princípios do Entendimento Puro a partir da História do Ser

Quando Heidegger em 1935/36 proferiu um curso que mais tarde (1962) deu origem à obra “O que é uma Coisa?”, tinha como intenção apreender o conteúdo da “Crítica da Razão Pura” tomando-a como a mais profunda compreensão do sentido do Ser do ente vigente na época de Kant, a modernidade entendida desde o início da revolução científica no século XVI. O traço essencial da moderna ciência é, para Heidegger, o que ele chama de “o matemático”: a exatidão dessas novas ciências na determinação de leis que explicam o funcionamento da natureza funda-se não na pura observação da natureza, mas num projeto acerca do Ser do ente que antecipa algo da essência da coisa e expõe-se em proposições de fundo (princípios, axiomas). A CRP e sua revolução copernicana são, para Heidegger, talvez, o resultado mais profundo que tal compreensão histórica do Ser produziu no pensamento. Mais do que nenhuma obra até então, a primeira Crítica revelou ao máximo a essência e os limites do matemático. A antecipação do Ser da coisa pela ciência tem, com Kant, seu fundamento exposto: trata-se da estrutura lógica do sujeito que conhece. Lógica que já não é mais entendida como mera capacidade do entendimento de articular conceitos em juízos, mas uma lógica que, em combinação com os elementos puros da sensibilidade subjetiva, cria o campo a partir do qual o ente pode ser. O Ser que na modernidade aconteceu fez do ente objeto, no sentido de que só é aquilo que é para nós, para o sujeito humano. Nesse horizonte, deu-se a interpretação heideggeriana do capítulo da CRP sobre os “Princípios do Entendimento Puro”. Sua tese (que os princípios dizem algo acerca do Ser do ente enquanto objetividade) e as consequências desta é o que discuto neste trabalho. Tomemos um exemplo. O princípio enunciado sob o título “Axiomas da Intuição” afirma, segundo Heidegger, que a coisa como objeto, que é o único ente possível de ser descoberto pelo sujeito humano, é sempre uma coisa mensurável. Além disso, o princípio também transforma o modo como até então o estar no espaço e no tempo fora pensado como uma característica do ente em geral. Exatamente por que para a filosofia transcendental espaço e tempo são formas da intuição do sujeito é que a mensurabilidade torna-se elemento determinante de qualquer experiência com o ente. Mas, o que profundamente interessa a Heidegger é revelar que tal princípio aponta uma transformação no modo como até então o Ser-aí histórico vinha definindo sua posição em relação à coisa, transforma a posição-de-fundo a partir da qual havia sido, até aquele momento, respondida a questão acerca do que é uma coisa, e leva a cabo o projeto matematizante acerca do ser do ente dando abertura ao predomínio, em nossa época, do modo de pensar (e calcular) das ciências. A mensurabilidade é um dos elementos da estabilidade do Ser do ente necessária ao progresso científico: e isto não é uma Verdade sem efeitos sobre a nossa época.

Diogo Gondim Blumer
blumerd@bol.com.br

A concepção de morte segundo Deleuze

Para seguir as tramas conceituais que nos conduzem a uma possível concepção de morte em Deleuze, é imprescindível que entendamos a ideia de vida ou vitalismo para o filósofo, uma vez que vida e morte são indissociáveis no contexto de sua filosofia, mas em que sentido? Embora Deleuze não apresente um conceito de vida em geral, como aponta Zourabichvili, o filósofo pensa uma noção de vida que rompe com o princípio de composição orgânica, encontrando ao lado da vida organizada e formada, uma vida informe, inorgânica, abstrata, tal como Deleuze compreende a partir do Expressionismo de Worringer. Para Deleuze, este vitalismo ímpar em que mecânico e natural não se diferenciam, evidencia uma vida feita de “germinalidades pré-orgânicas” que são comuns tanto ao animado quanto para inanimado, no qual “a matéria se eleva até a vida e esta vida se espalha por toda a matéria”, em que “o animal perde o orgânico na mesma medida em que a matéria ganha o vivo”. Assim, na perspectiva da vida orgânica, a morte é vista como uma ameaça para sua estrutura, pois coloca a vida formada no movimento de dissolução de suas partes, perdendo assim a unidade que a define. Todavia, para compreender a ideia de morte devemos levar em conta a ideia de “uma vida não orgânica das coisas” que por se constituir de uma “cinética pura”, sem contornos ou determinações, não reconhece a separação entre vida e morte, sendo que esta vida carrega em si, os processos de dissolução que são inconciliáveis à vida orgânica. Deste modo, o que se define como morte no sentido orgânico, é o processo da própria vida no sentido inorgânico, visto que a vida não é individual ou formada, ela é impessoal que remete ao campo das intensidades, nas quais estas são portadoras, em sua própria vida, da experiência da morte”. Segundo Deleuze, na linha de Blanchot, não se morre e não se pára de morrer, sendo a morte parte constituinte da vida. A morte não é entendida como a decomposição da unidade do organismo, pois a vida em seu aspecto intensivo, não morre, ela se caracteriza como a variação contínua que atravessa todas as formas. A morte personológica ou orgânica é aquela em que perdemos a capacidade de morrer, isto é, de variar. Em suma, para Deleuze, a morte é a experimentação de um vitalismo de outra ordem.

Diogo Henrique Bispo Dias
diogo.bispo.dias@gmail.com

Aspectos Filosóficos das Lógicas Paraconsistentes

O objetivo deste trabalho é analisar alguns aspectos filosóficos referentes às lógicas denominadas paraconsistentes. Antes de apresentar a definição destes sistemas formais, analisemos o seguinte argumento sob a luz da lógica clássica: Aquiles é mais rápido que uma tartaruga; Aquiles não é mais rápido que uma tartaruga; Portanto, Alice nunca sairá do País das Maravilhas. Ainda que as premissas não tenham a menor relevância para a conclusão – isto é, tratam de assuntos completamente diferentes – como é impossível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa, este é um argumento válido. Dito de outra forma, a partir de premissas contraditórias, pode-se deduzir qualquer conclusão. Esta propriedade é chamada de explosão, e uma lógica que contenha tal propriedade é considerada explosiva. Lógicas paraconsistentes são, portanto, não explosivas, isto é, refutam o princípio de explosão. Sendo assim, é possível fazer inferências a partir de informações contraditórias sem, no entanto, deduzir qualquer conclusão. Notem que a expressão lógicas paraconsistentes está sendo usada no plural. Isto significa que há mais de um sistema lógico que refute o princípio de explosão. Neste trabalho, não será dada preferência a nenhum sistema em particular. A discussão girará em torno de questões referentes à paraconsistência em geral. Com tal finalidade, o trabalho se dividirá nos seguintes momentos. Em primeiro lugar, será estabelecida uma definição de lógica. Ora, se vamos comparar sistemas lógicos diferentes, precisamos de alguma garantia de que estamos tratando, de fato, de sistemas lógicos. Não podemos, obviamente, identificar lógica com sua for-

mulação clássica - como muitos fizeram e poucos ainda insistem em fazer - pois qualquer discussão acerca de diferentes lógicas se resumiria as seguintes possibilidades: ou trata-se de uma formulação diferente da lógica clássica, mas sem modificações substanciais, ou não se trata, de modo absoluto, de um sistema lógico. Sendo assim, precisamos de uma definição que abarque as diferentes lógicas e, não obstante, seja rigorosa. Após apresentada tal definição, conceituaremos a lógica paraconsistente. Em seguida, discutiremos a relação entre o princípio de não-contradição e o princípio de explosão, estabelecendo a independência mútua desses conceitos, a fim de esclarecer possíveis confusões conceituais. É importante notar que recusar que contradições conduzem à explosão não significa aceitar que contradições são verdadeiras. Pode-se, por exemplo, aceitar uma teoria científica inconsistente por falta de uma opção melhor ou, ainda, por outras questões, como elegância ou facilidade de manipulação. Em nenhum desses casos, se aceita que as contradições sejam verdadeiras. A concepção de que contradições possam ser verdadeiras é chamada de dialeteísmo (dialetheism); as contradições verdadeiras são chamadas de dialetheia. Este texto discutirá brevemente a relação entre paraconsistência e dialeteísmo, e levantará algumas dificuldades inerentes à última concepção. Em seguida, serão discutidas algumas possíveis aplicações das lógicas paraconsistentes e, por fim, será evidenciada a importância filosófica desses sistemas lógicos.

Diogo Ramos
somar.ogoid@hotmail.com

Hannah Arendt e Franz Neumann sobre Estado e nazismo

Em nossa comunicação, apresentamos a influência de Franz Leopold Neumann sobre Hannah Arendt, realçando o modo como algumas das principais teses de Neumann foram adotadas pela autora de *Origens do Totalitarismo*. Apesar de hoje pouquíssimo conhecido, Neumann publicou o primeiro estudo sistemático sobre o nazismo e logo se tornou uma das principais referências sobre o assunto. Na comunicação daremos especial atenção à adoção arendtiana das teses de Neumann sobre o “imperialismo racial” e sobre o que o autor alega ser a destruição nazi do Estado. Ao contrário de muitos liberais, Neumann, um dos pensadores jurídicos da Escola de Frankfurt, não vê o nazismo como uma expansão desmedida do Estado e da política; muito pelo contrário, pois para ele o nazismo, ao destruir várias das características básicas do Estado (como a soberania e a legalidade) se assemelha muito mais ao Behemoth de Hobbes do que do seu Leviatã. Para o autor, o estado caótico nazi em seu impulso imperialista beira a barbárie contra a qual lutavam os pensadores modernos, mas, ao mesmo tempo, é sinal de uma configuração inteiramente nova do capitalismo em sua então ascendente versão monopolista, antiliberal. Como pretendemos mostrar, esta interpretação de Neumann exerceu uma forte influência sobre a teoria arendtiana do totalitarismo, principalmente em sua versão inicial, tal qual publicada na primeira edição de *Origens do Totalitarismo*.

Diogo Silva Corrêa
diogocrr6@hotmail.com

Uma abordagem acerca da liberdade como privacidade no pensamento de Jürgen Habermas

A presente investigação visa expor e relacionar dois conceitos não muito famosos na Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas. Em meio ao conceito de Esfera Pública, que é uma expressão chave no pensamento do referido filósofo, podemos a partir de algumas interpretações identificar o conceito de esfera privada em uma relação dicotômica com a supracitada Esfera Pública. É justamente no âmbito da esfera privada que encontramos o seu ator, ou seja percebemos a dimensão do sujeito no pensamento de Jürgen Habermas. Essa informação é uma ressalva importante, no sentido de que o referido filósofo ao afirmar o esgotamento ou a insuficiência do paradigma da Razão centrada no sujeito, não determina a extinção da identidade do indivíduo. O que buscamos interpretar a partir daí no filósofo alemão é justamente o contrá-

rio, porque entendemos que a iniciativa de Jürgen Habermas é possibilitar a continuidade da consciência ou identificação do indivíduo, pois este último é importante para uma ação comunicativa, só que agora existe o médium da linguagem para que este antes possa daí poder se afirmar como identidade. Nesse sentido se torna possível a ideia de uma emancipação do sujeito ao se constituir como um ser de linguagem em meio ao outro falante competente. Então o conceito de liberdade pode ser pensado, estando presente como emancipação no âmbito da constituição do sujeito a partir da linguagem e em sua relação social, por isso o paradigma da Razão Comunicativa como uma dimensão que se propõem ter um caráter universal. A presente investigação visa expor e relacionar dois conceitos não muito famosos na Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas. Em meio ao conceito de Esfera Pública, que é uma expressão chave no pensamento do referido filósofo, podemos a partir de algumas interpretações identificar o conceito de esfera privada em uma relação dicotômica com a supracitada Esfera Pública. É justamente no âmbito da esfera privada que encontramos o seu ator, ou seja percebemos a dimensão do sujeito no pensamento de Jürgen Habermas. Essa informação é uma ressalva importante, no sentido de que o referido filósofo ao afirmar o esgotamento ou a insuficiência do paradigma da Razão centrada no sujeito, não determina a extinção da identidade do indivíduo. O que buscamos interpretar a partir daí no filósofo alemão é justamente o contrário, porque entendemos que a iniciativa de Jürgen Habermas é possibilitar a continuidade da consciência ou identificação do indivíduo, pois este último é importante para uma ação comunicativa, só que agora existe o médium da linguagem para que este antes possa daí poder se afirmar como identidade. Nesse sentido se torna possível a ideia de uma emancipação do sujeito ao se constituir como um ser de linguagem em meio ao outro falante competente. Então o conceito de liberdade pode ser pensado, estando presente como emancipação no âmbito da constituição do sujeito a partir da linguagem e em sua relação social, por isso o paradigma da Razão Comunicativa como uma dimensão que se propõem ter um caráter universal.

Diogo Villas Boas Aguiar
 dvbaguiar@hotmail.com

Liberdade e heteronomia. Uma investigação sobre as condições de possibilidade de um conceito levinasiano

No pensamento levinasiano, a destituição da liberdade enquanto origem da moral cede lugar para outro fundamento: a alteridade. A autonomia é substituída pela heteronomia e, portanto, a moral terá sua causa e seu sentido na alteridade que é outrem. Com efeito, é preciso ir aquém da liberdade para descobrir uma alteridade que a investiria e legitimaria. É daí que surge o conceito de uma liberdade investida: o homem só é verdadeiramente livre quando sua liberdade está subordinada a uma exterioridade. A formulação desse conceito não seria, no entanto, paradoxal? Como, pois, seria possível preservar a minha liberdade se nesse contexto de pensamento ela já não é o princípio das minhas ações? Se a liberdade advém da heteronomia, não seria uma situação de servidão? Ora, não é aporético pensar conjuntamente liberdade e heteronomia? Aparentemente, falar em uma liberdade que é investida é uma *contradictio in adjecto*, ou seja, a investidura é exatamente a negação da liberdade. Nossa investigação a seguir se propõe a dissolver esse problema. Para tanto, buscamos fazer uma conjugação de dois conceitos-chave: ideia de infinito e subjetividade. Desde a articulação desse par conceitual esperamos exceder a identificação entre heteronomia e servidão.

Dionatan Acosta Tissot
 dionatan.a.t@gmail.com

A distinção entre ações forçadas e ações mistas na Ethica Nicomachea

A Ethica Nicomachea III 1-3 trata de um tema fundamental da ética aristotélica, o da voluntariedade das ações. Tal matéria tem uma importância dupla: por um lado, é ponto de ancoragem da responsabilização moral, na medida que “as coisas que são voluntárias são censuradas e louvadas, ao passo que as que são in-

voluntárias são objeto de perdão e por vezes também de piedade” (1109b30-32); por outro, tem uma estreita ligação com a virtude moral, dado que ela é caracterizada como uma disposição de escolher por deliberação (1106b36) e a escolha deliberada é, por sua vez, voluntária (1111b6-8). Na discussão sobre a voluntariedade, Aristóteles estabelecerá a distinção entre quatro conceitos: voluntário (III 3), involuntário (III 1-2), não-voluntário (III 2) e misto (III 1). Ao tratar do involuntário, Aristóteles o divide em dois tipos: involuntário por força (III 1) e involuntário por ignorância (III 2), dentre os quais o primeiro nos interessa sobremaneira. “Forçado é aquilo cujo princípio é exterior ao agente, para o qual o agente ou paciente em nada contribui” (1110a1-3). Desta definição, nos interessa responder a seguinte pergunta: A não contribuição do agente (ou paciente) diz respeito ao princípio ou à ação como um todo? O texto em grego é ambíguo e quanto a essa questão permite duas interpretações: ou bem a contribuição do agente diz respeito ao princípio da ação, participando de algum modo da ação, ou bem a contribuição do agente diz respeito ao evento como um todo, não sendo o caso que o agente desempenhe qualquer tipo de ação. O que se depreende da segunda interpretação é que não há propriamente uma ação e, por conseguinte, não faz sentido falar em uma ação involuntária, o que torna bastante atraente assumir a primeira interpretação. Contudo, na medida que os atos mistos são casos de coerção sofrida por um indivíduo, seja ela por um agente humano externo (1110a5-6) seja por um fenômeno natural (1110a6-9), aparentemente há uma confusão se adotarmos a primeira interpretação para as ações forçadas: afinal, o princípio ser externo ao agente e haver alguma contribuição por parte do agente no desempenho de tal ação, ainda que não no princípio, parece ser uma definição cabível tanto para ações mistas quanto para ações involuntárias por força, o que torna difícil, quiçá impossível, uma real distinção entre esses conceitos. Nosso intuito aqui é defender justamente a segunda interpretação quanto à involuntariedade por força, afirmando que ela resulta de uma total passividade do sujeito envolvido – sinal disso é a referência de Aristóteles à noção de paciente (paschôn) quando fala do forçado, e se referir a um verbo que pressupõe uma condição passiva do envolvido (“se o vento ou o homem levarem-no (komísai) a algum lugar” –1110a 3-4). Portanto, defendemos que, ao tratar da voluntariedade das ações (praxeis), pelo menos em alguns casos, por praxeis Aristóteles designa uma gama de conceitos num sentido mais amplo que aquele normalmente entendido como referindo-se somente a “ações”.

Dirce Eleonora Nigro Solis
dssolis@gmail.com

Espectros em Marx e Max Stirner : demarcações derridianas

Espectro é para Derrida uma noção em perfeita sintonia com a ambivalência e a dimensão aporética dos discursos e textos, tão caras à desconstrução. Resistente às oposições metafísicas, às oposições conceituais hierarquizadas da filosofia, o espectro não é nem sensível, nem inteligível; nem visível nem invisível; nem vivo, nem não-vivo; é uma espécie de “devir-corpo” do espírito. É neste cenário de spectralidade ou fantasmalidade que aparece a discussão dos espectros em Marx e neste com relação a Max Stirner. Derrida irá explicitar o aparecimento das noções de “espectros” ou “fantasmas” e ainda “espíritos”, principalmente na discussão empreendida por Marx no “São Max” da Ideologia Alemã. É, sobretudo, no capítulo sobre a “escamoteação fenomenológica” ou “Aparecimento do Inaparente” de Espectros de Marx (1993) que Derrida apresentará a polêmica suscitada por Marx, com relação ao tratamento dado por Stirner ao humano e ao social. Questões como a individualidade, temas como aquele do desejo e do corpo, o problema do fundamento dos ideais políticos e da obrigação moral são pouco privilegiados em razão do interesse principal do pensamento de Marx, mas aparecem em destaque na concepção de Stirner. Derrida irá trazer esta dimensão da discussão Marx/Stirner, considerando as colocações de Marx a respeito da obra O Único e sua Propriedade de “São Max”. Trata-se, então, de investigar esta questão sob o ponto de vista da desconstrução, considerando a crítica do “fantasmático” em ambos os autores, já que temos uma discussão sobre “espectros”. O termo desconstrução é assumido por Derrida para caracterizar, não só o modo como acontecem a inversão dos pares binários presentes na metafísica ocidental e o deslocamento para uma nova realidade ou situação livre das hierarquias tradicionais, mas também para expressar

a possibilidade de que em Espectros de Marx é possível denotar a desconstrução de inúmeros axiomas filosóficos. Este deslocamento que parte da crítica desconstrutiva ao viés ontológico, configurando assim uma hontologia (do inglês to haunt ou do francês hânter), será enfatizado por Derrida que irá buscar o recurso fenomenológico para justificar esta mudança de trajetória. Cabe investigar se o recurso à fenomenologia, embora seja de interesse crucial para o esclarecimento da questão, é suficiente para dar conta deste embate espectral entre Marx e Max Stirner. Parece-me que, neste caso e em outros apontados na obra de Marx e Engels, uma aproximação de cunho ético – político poderá com maior eficácia dar conta do problema. É fundamental, então, explicitar o quadro teórico em que a desconstrução discute a questão da espectralidade no pensamento de Marx em sua relação com Stirner; investigar a experiência do possível/impossível considerando a temática trazida por Derrida com relação especificamente ao “São Max” de A Ideologia Alemã; investigar se em “São Max” há, como aponta Derrida, uma redução fenomenológica aos fantasmas e não uma redução fenomenológica dos fantasmas; apontar, enfim, quais as implicações ético-políticas desta discussão em Espectros de Marx .

Dirk Greimann
greimann@dirk-greimann.de

A tese da indefinibilidade da verdade em Frege: uma nova reconstrução

A tese da indefinibilidade da verdade em Frege diz que “seria fútil” empregar uma definição a fim de tornar mais claro o que deve ser entendido por “verdadeiro”, ou seja, toda tentativa de explicitar a verdade é circular porque pressupõe que já entendemos o que é verdade. Essa tese tem o estatuto de um princípio fundamental da lógica Fregeana. Ela aparece no sétimo lugar da lista de Frege das sentenças principais (Kernsätze) da lógica. O argumento de Frege é o seguinte: “Se, por exemplo, queremos dizer “uma apresentação é verdadeira se ela concorda com a realidade” nada teria sido conseguido, uma vez que para aplicar essa definição num dado caso precisamos decidir se uma apresentação concorda com a realidade, em outras palavras: se é verdadeiro que a apresentação concorda com a realidade. Desse modo, precisaríamos pressupor a coisa definida. O mesmo aplicar-se-ia a qualquer explicação da forma “A” é verdadeiro se e somente se “A” tem tais e tais propriedades ou está em tal e tal relação com tal e tal coisa”. Em cada caso, sempre voltaria à questão de se é verdadeiro que A tem tais e tais propriedades, ou está em tal e tal relação com tal e tal coisa.” Existem duas abordagens da reconstrução deste argumento. Segundo a abordagem padrão, representada por Dummett, a tese baseia-se numa confusão óbvia. O suposto erro na argumentação de Frege é que para determinar se “A” tem tais e tais propriedades, não precisamos determinar se o pensamento que “A” tem tais e tais propriedades é verdadeiro. A segunda abordagem é representada por Hans Sluga. Ele tenta mostrar que a tese de Frege deriva-se da sua tese que predicados categoriais como “x é um objeto” e “x é um conceito” são defeituosos. Na minha palestra apresentarei uma nova reconstrução do argumento. Viso a mostrar: (i) nem a abordagem do Dummett nem a de Sluga é satisfatória; (ii) para reconstruir a tese de Frege corretamente, é essencial levar em conta que ele entende por verdade o que expressamos na linguagem natural pela “forma da sentença assertórica”; (iii) a tese e o argumento de Frege são basicamente corretos.

Djalma Medeiros
djalmamedeiros@uol.com.br

O argumento metafísico da conservação do movimento nos Princípios da filosofia de Descartes

Segundo Descartes, o mundo é um plenum, sem vazios. Mas como movimento não é dedutível de extensão, é necessário, em última análise, admitir que o plenum tenha sido posto em movimento por Deus na criação. Este movimento é transferido de corpo a corpo por contato, mas a sua quantidade total é conservada. Portanto, se num choque entre dois corpos, um deles tem sua quantidade de movimento reduzida, o outro a tem aumentada

do mesmo valor. Igualmente, a própria manutenção do universo na existência requer a constante e regenerativa assistência da divindade, pois suas partes não dependem umas das outras nem nunca existem como um todo. Logo, o fato do universo existir agora não é garantia de que subsista um momento depois, a menos que Deus enquanto causa que o produziu, continue a produzi-lo. Daí impõe-se a pergunta: por que Deus continua a produzir o universo de tal maneira que este subsiste com a mesma quantidade de movimento que lhe foi dada na criação? Descartes também afirma, em sua primeira lei de movimento, que se uma coisa estiver em repouso, nunca se moverá por si mesma; mas, uma vez posta em andamento, também não podemos pensar que ela possa deixar de se mover com a mesma força enquanto não encontrar nada que atrase ou detenha o seu movimento. E estabelece, em sua segunda lei, que cada parte da matéria que se move tende a continuar o seu movimento em linha reta e nunca em linha curva, embora seja muitas vezes obrigada a desviar-se da linha reta porque encontra outras partes no caminho. Mas, a que se deve a tendência de uma coisa permanecer no mesmo estado, quer de movimento ou de repouso? E por que todo corpo que se move está determinado a mover-se em linha reta e não em linha curva? Ao desenvolvermos as questões acima mostraremos como ambas estas leis (que no seu conjunto chamamos atualmente de lei de inércia) e a lei de conservação da quantidade de movimento não encontram sua justificativa em algum tipo de raciocínio indutivo, mas fundamentam-se no argumento metafísico da imutabilidade e constância de Deus. Pois é uma das perfeições de Deus não somente ser imutável em Sua natureza, mas também agir de uma maneira que nunca muda. Por conseguinte, Ele não conserva o estado de movimento na matéria como poderia ter sido anteriormente, mas sim como é precisamente no momento em que o conserva e tendo posto em movimento as partes da matéria quando Ele as criou, as mantém, pelo seu concurso ordinário, com o mesmo movimento total.

Donizeti Aparecido Pugin Souza
dony_001@hotmail.com

O ceticismo e o naturalismo na filosofia de David Hume

Este trabalho consiste numa análise da relação entre o ceticismo e o naturalismo presentes na filosofia de David Hume (1711-1776). Levar-se-á em consideração dois pontos relevantes de sua epistemologia: a auto-definição como cético, que serve de contraponto a correntes da filosofia que o consideram apenas como um naturalista em negação de sua atitude cética, e a consciência dos limites deste mesmo ceticismo, que não deve ser visto como uma retomada fiel do ceticismo pirrônico, mas como um mitigado ou acadêmico, como ele mesmo constata e propõe. Deste modo, é possível estabelecermos um equilíbrio entre esses dois pontos convergentes em seu pensamento, compreendendo-os como equivalentes para a composição de uma mesma ciência da natureza humana.

Douglas André Gonçalves Cavalheiro
douglas.cavalheiro@gmail.com

A gênese do totalitarismo na perspectiva de Karl Popper

O presente trabalho tem como finalidade expor a origem e o conceito em que se fundamenta os regimes totalitários para Karl Popper. A Close Society (Sociedade Fechada), forma como Popper nomeia o totalitarismo, tem como principal alicerce a crença em uma pseudociência: o historicismo. Ela pretende estabelecer os padrões dos movimentos da temporalidade histórica, eliminando a liberdade individual e acorrentando tudo ao determinismo. A gênese desse pensamento foi na Grécia, inicialmente, com Heráclito que estabeleceu que o Logos determinava as mudanças da história, e, era necessário visualizá-lo para entender toda a razão deste movimento temporal. Posteriormente, o historicismo cristaliza-se com a República de Platão que teoriza um Estado ideal onde todos deveriam viver sob a tutela de um rei-filósofo. Ambos filósofos, Heráclito e Platão, nutrem sentimentos antidemocráticos, e suas ideologias ameaçam a sociedade livre, nomeada por Popper de Open Society.

Douglas Ferreira Barros
douglasfbarros@gmail.com

Ordenamento político, conflitos e direitos

O objetivo do presente artigo é investigar o estatuto do conflito pensado em relação aos ordenamentos políticos. Trata-se de entender como vertentes da filosofia política contemporânea abordam o tema do conflito e por que o mesmo é incorporado como um tema central do debate sobre a democracia. Partindo das filosofias políticas que tomam o conflito como inerente e indiscernível da política – Chantal Mouffe, Nancy Fraser –, pretendemos observar como o tema dos direitos individuais é abordado e por que se compreende que os mesmos se limitam, por um lado, aos direitos políticos, em oposição, por outro lado, às perspectivas que assumem como inalienáveis os direitos dos indivíduos e insubstituíveis em qualquer democracia. Não se pretenderá encontrar qualquer síntese extraída da análise que contrapõe tais perspectivas, mas entender limites teóricos de filosofias políticas contemporâneas que se concentram nos temas que concernem ao direito e aos direitos civis.

Douglas Meneghetti
douglas_meneghetti@hotmail.com

As imagens de Sócrates na filosofia de Nietzsche

A filosofia, segundo Nietzsche, está ancorada a grandes sistemas metafísicos desde Sócrates: o mundo Ocidental passou a acentuar a racionalidade em detrimento dos instintos e dos afetos humanos. Assim sendo, o filósofo alemão considera Sócrates como o principal responsável pela inversão dos valores do mundo helênico. Na obra *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma a incomensurabilidade entre o dionisíaco e o socrático, fator que assinalou a queda da tragédia grega enquanto manifestação artística e também como sabedoria trágica. Para o filósofo alemão, Sócrates via a arte trágica como uma negação da verdade, como algo que deveria ser evitado pelos filósofos; nesse viés, apresenta o “projeto socrático” como uma destruição da tragédia clássica, na qual os impulsos apolíneo e dionisíaco estavam unidos: esse projeto representa a afirmação da inteligibilidade em detrimento da arte enquanto expressão dos impulsos trágicos. Por sua vez, na obra *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche critica a ascensão da dialética socrática entre os gregos, considerando o seu caráter degenerativo contra a vida e contra os instintos. Esse caráter estaria expresso nas últimas palavras de Sócrates: “Viver - significa estar há muito doente: eu devo um galo a Asclépio Salvador”. Assim, justifica-se a elaboração deste trabalho como uma apresentação das imagens de Sócrates nas obras nietzschianas acima referidas, buscando demonstrar os elementos principais que desencadeiam a crítica nietzschiana contra a doença socrática.

Edebrande Cavalieri
ecavalieri@gmail.com

A via a-teológica para Deus no pensamento de Edmund Husserl

Esta pesquisa toma como referência o pensamento de Edmund Husserl, em particular a última fase de vida denominada de *Krisis*, quando a reflexão fenomenológica se volta para o complexo contexto histórico da primeira metade do século XX, marcada pelo advento de movimentos relativistas, cepticistas, e irracionais. Este momento explicita uma crise aguda da formação cultural moderna ocidental e tem na dimensão ética o eixo de maior vulnerabilidade. A partir daí tomamos a obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* objetivando pensar a ideia de Deus a partir da via a-teia (não teológica) como possibilidade de motivação teleológica e ética, e não ontológica e gnosiológica. Para isso é preciso percorrer o caminho avaliativo que Husserl faz da referida formação cultural, que procede de Descartes e Galileu, emblemas de uma nova cosmovisão, e recolocar a via para Deus tomando um percurso diferente, nem teológico, nem gnosiológico. Tanto um como outro já foram objeto de tantas críticas contemporâneas como as feitas por Heidegger, que ainda pergunta se é possível falar de Deus numa via não onto-teológica. A ideia de Deus extraída do pensamento husserliano é tomada na perspectiva filosófica como uma via a-teia, como caminho a-teológico para Deus, um como pólo unitário, entelêquia imanente ao universo, Mônada Suprema, que permite e motiva a constituição de uma ética. Husserl assim descreve este problema no início da obra *“A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental”*: “O que o homem antigo considera como essencial? Sem nenhuma dúvida, nada mais que a forma filosófica da existência: a capacidade de dar-se a si mesmo, de maneira livre, a toda a sua vida, regras fundadas sob a razão pura, tratadas pela filosofia. A primeira coisa é a teorese filosófica. Deve ser posta em prática uma consideração racional do mundo, livre dos vínculos do mito e da tradição em geral, uma consciência universal do mundo e do homem que proceda com absoluta independência dos prejuízos – que alcance enfim o conhecimento no mundo mesmo, a razão e a teleologia que lhe são imanentes e o seu mais alto princípio: Deus. A filosofia, enquanto teoria, não torna livre apenas o filósofo, mas também qualquer homem que seja formado na filosofia [...] O problema de Deus contem de maneira explícita o problema da razão ‘absoluta’ como fonte teleológica de toda razão no mundo, do sentido do mundo”. Os resultados da pesquisa apontam na direção das possibilidades da via a-teia, na abertura em relação à ideia de Deus, e ampliação do conceito de razão com o qual trabalha a fenomenologia. A ideia de Deus assim constituída não toma Deus como causa do mundo, mas como intencionalidade motivadora, livre dos códigos disciplinares institucionais e doutrinas dogmatizantes, possibilita a constituição de uma ética de coexistência.

Edelcio Gonçalves de Souza
edelcio@pucsp.br

Considerações sobre estruturas generalizadas de consequência

Uma estrutura de consequência é um par (X, C_n) em que X é um conjunto não vazio e C_n é uma função que opera nas partes de X satisfazendo os seguintes postulados: (i) inclusão: A é subconjunto de $C_n(A)$; (ii) idempotência: $C_n(A) = C_n(C_n(A))$; (iii) compacidade: se x é um elemento de $C_n(A)$, existe um subconjunto finito A' de A tal que x é elemento de $C_n(A')$. Ora, é fácil ver que segue do postulado de compacidade a lei de monotonicidade: se A é subconjunto de B , então $C_n(A)$ é subconjunto de $C_n(B)$. No entanto, para a demonstração desse resultado não se utiliza a propriedade de finitude mencionada na compacidade. Assim, poderíamos definir uma noção mais geral de estrutura generalizada de consequência que seria uma tripla (X, C_n, F) em que F é uma família de subconjuntos de X e o postulado de compacidade fica substituído por um postulado de cobertura: se x é um elemento de $C_n(A)$, existe um subconjunto A' de A que é elemento de F e tal que x é elemento de $C_n(A')$. É claro que, quando F é a família de todos os subconjuntos finitos de X , a estrutura obtida é uma estrutura de consequência usual. O objetivo da comunicação é apresentar

algumas propriedades que a família F deve obedecer para que se possa obter os resultados que temos para as estruturas de consequência usuais lançando, assim, alguma luz sobre significado dos mesmos.

Eder David de Freitas Melo
ederdavid23@yahoo.com.br

A vida como um acontecimento trágico

O tema geral desta comunicação é o conceito de vida na filosofia de Friedrich Nietzsche. Para tanto, temos como hipótese interpretativa e metodológica que toda a obra nietzschiana pode ser concebida como um fazer filosófico atento à vida e a seu modo ser, sendo que um sutil e valioso eixo nevrálgico disso se mostra em questionamentos sobre o sentido do sofrimento, da finitude e quanto à fragilidade humana. Tendo em vista esses itens e outros que aparecerão no decurso da exposição, como o caráter enigmático e questionável da existência, a ideia central que comporá o percurso argumentativo se pautará na interpretação nietzschiana da tragédia grega com vistas à compreensão da sabedoria trágica como sabedoria sobre a vida. Ou seja, inicialmente distinguindo os elementos estéticos da tragédia (coro, cena, palavra e música) e principalmente identificando os impulsos geradores dela (apolíneo e dionisíaco), com suas características e idiosincrasias, chegaremos ao conteúdo dessa obra de arte: a sabedoria trágica, dionisíaca. Esta será interpretada como uma fala sobre a vida, uma afirmação da vida, uma sabedoria de vida. Com base nisso, e, a partir da união dos elementos estéticos com o conteúdo no escopo da arte trágica, pretendo mostrar que, com Nietzsche, é possível interpretar a vida como um acontecimento trágico.

Eder Soares Santos
edersan@hotmail.com

Limitações do conceito de cuidado de Heidegger para a psicanálise

O objetivo desta comunicação é mostrar que o conceito de cuidado (Sorge) heideggeriano - muitas vezes utilizados por algumas vertentes psicanalíticas - é insuficiente para se pensar distúrbios emocionais graves que têm em sua base problemas relativos à falta de cuidado (care) na relações iniciais entre dois seres.

Ederson Safra Melo

Algumas considerações sobre as teorias semânticas da verdade: a abordagem tarskiana e a kripkeana

A teoria semântica da verdade concebida por Alfred Tarski, além de ter sido muito bem aceita na comunidade dos lógicos, é largamente discutida na filosofia contemporânea. Essa teoria tem provocado tamanha adesão, não apenas por apresentar uma definição rigorosa de sentença verdadeira para linguagens formalizadas, mas também por salvaguardar importantes intuições do termo 'verdade'. Tarski pretende oferecer uma definição de sentença verdadeira que seja materialmente adequada e formalmente correta. A condição de adequação material é colocada por Tarski para capturar importantes intuições do termo 'verdade'. Já as condições de correção formal são postas com o objetivo de assegurar que a teoria seja matematicamente precisa e que evite paradoxos, tais como o do Mentiroso. No artigo Outline of a theory of truth (1975), Saul Kripke apresenta uma abordagem semântica da verdade alternativa à de Tarski. Como pretendemos mostrar, ambas as abordagens compartilham do mesmo objetivo geral, a saber, oferecer uma teoria da verdade precisa, evitando inconsistências semânticas, e que capture importantes intuições de uso do termo 'verdade'. Contudo, Tarski e Kripke divergem tanto nos procedimentos para alcançar esse objetivo geral quanto nas intuições que anseiam apreender com suas teorias, resultando, com isso, em diferenças interessantes entre

uma abordagem e outra. Através de um procedimento diferente do adotado por Tarski, Kripke analisa situações ordinárias envolvendo o predicado-verdade, expondo os conceitos de fundamentação (Groundedness) e ponto fixo (fixed point), e relacionando-os com importantes intuições de uso do predicado-verdade. A partir de tais conceitos, Kripke oferece uma definição rigorosa de sentença paradoxal. Para lidar com o paradoxo do Mentiroso, Tarski restringe sua definição às linguagens semanticamente abertas. Já Kripke preserva a consistência de sua abordagem sem exigir a abertura semântica. Todavia, enquanto que na abordagem tarskiana o predicado-verdade é totalmente definido em um domínio D , na abordagem kripkeana tal predicado é parcialmente definido através de um par de subconjuntos disjuntos de D . Assim, na abordagem tarskiana toda sentença é verdadeira ou falsa, já na abordagem kripkeana, que admite lacunas (gaps) de valores de verdade, nem toda sentença assumirá um valor de verdade. Diante disso, esta comunicação tem como objetivo apresentar o quadro geral das abordagens semânticas citadas, bem como traçar algumas considerações levantadas a partir do embate de tais abordagens.

Edgar da Rocha Marques

Ideias como disposições em Leibniz

Discuto a interpretação de Mates da noção leibniziana de ideia, segundo a qual ideias consistem em disposições da mente.

Edgar Luis Bezerra de Almeida
edgar.almeida@gmail.com

Acerca da Completude e Incompletude de Gödel

O Teorema da Completude da Lógica de Primeira Ordem (TC) e o Teorema da Incompletude da Aritmética (TI) são dois dos principais resultados de Kurt Gödel e fundamentais à Lógica e para muitos desenvolvimentos que ocorreram na Filosofia e Matemática do século XX. No entanto, a despeito de sua importância e decantação histórica, iniciantes em Lógica muitas vezes são conduzidos a erros graças a um infortúnio terminológico já estabelecido na literatura, uma vez que o termo “incompletude” sugere uma simples “falta de completude”; mas tal inferência não é correta, pois os resultados se aplicam a diferentes contextos e, portanto, com diferentes significados para “completude”. Com este trabalho elucidaremos o escopo destes resultados de Gödel, apresentaremos algumas situações em que os resultados se aplicam e discutiremos casos presentes na literatura em que há má utilização dos teoremas; também argumentaremos como o TC renovou o otimismo quanto ao Programa de Hilbert, enquanto o TI mostrou que o mesmo, como originalmente proposto, é inviável. ** Trabalho desenvolvido em parceria e co-autoria de Leandro Oliva Suguitani**

Edgard José Jorge Filho
edgard@puc-rio.br

Sobre a prova da liberdade

Pretende-se examinar a prova da liberdade contida na Analítica da Razão Prática Pura, da Crítica da Razão Prática, assim como a tentativa de prova da liberdade que se encontra, ao que parece, na terceira seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Dada a impossibilidade de uma prova teórica da liberdade transcendental, conforme estabelecido no capítulo das Antinomias da Razão Pura, da Crítica da Razão Pura, ensaia-se interpretar a prova apresentada na segunda Crítica como uma prova de outra espécie, a ser chamada de prática. Considera-se que uma tal prova prática dependeria da produção de um efeito sensível, a saber, o sentimento de respeito pela lei. Argumenta-se, por outro lado, que essa suposta prova talvez envolva uma petição de princípio, na medida

em que já pressuporia de certo modo a liberdade; ademais, ela seria inconclusiva, pois o sentimento de respeito, como fenômeno, poderia ainda ser explicado pela causalidade segundo leis da natureza. Considera-se, então, a prova da liberdade supostamente desenvolvida na terceira seção da Fundamentação, com base no argumento da autodeterminação da faculdade de julgar. Argumenta-se que esta prova poderia ser transformada em prova prática, mediante o reconhecimento da produção de um efeito sensível pela atividade de julgar: a linguagem mesma em que a prova se expressa. De todo modo, esta ficaria exposta a objeções análogas às que recaem sobre a prova da segunda Crítica. Num segundo momento, investigam-se os pressupostos dessas duas provas. A da Fundamentação pressupõe que há uma razão teórica pura, a distinção entre entendimento e sensibilidade, a apercepção transcendental, a existência de juízos teóricos sintéticos a priori e obrigações incondicionais da Filosofia, portanto, a consciência da lei moral. A doutrina do Facto da Razão, da segunda Crítica, apresenta-o como consciência da lei moral com a fórmula do imperativo categórico e como juízo prático sintético a priori. Este Facto tem de pressupor e repousar sobre a consciência propriamente imediata da lei moral, que vigora não apenas para o homem, uma vez que não tem fundamento antropológico, mas para o ser racional em geral, pois é metafísica. Tal fundamento imediato seria a consciência de um princípio a priori nem sintético nem analítico, nem com a forma do ser nem com a do dever-ser, possivelmente desprovido da forma discursiva. Sugere-se que esse fundamento poderia ter a forma de uma intuição intelectual.

Edgard Vinícius Cacho Zanette
 edgardzanette@hotmail.com

As figuras da subjetividade na antropologia cartesiana

Seguindo os passos da distinção real entre res cogitans e res extensa o dualismo cartesiano parece engendrar uma concepção de homem excessivamente espiritualista, tal que a união substancial pode parecer não mais que um dispositivo metafísico utilizado por Descartes para atenuar uma superioridade absoluta da alma em relação ao menosprezo do corpo. Ocorre que o dualismo cartesiano não se encerra na distinção real, e a superioridade da alma em relação ao corpo é apenas um dos momentos da constituição do sistema cartesiano, visto que Descartes desde a Meditação Sexta toma o cuidado de explicitar que a alma do homem não está alojada em um corpo como se ela fosse um piloto em seu navio. A proposta da presente comunicação é mostrar como é incoerente defender que há um dualismo cartesiano duro, ou excessivamente rígido, para toda a filosofia de Descartes. Para tanto apresentaremos a concepção antropológica de homem na filosofia primeira de Descartes a partir da noção cartesiana de subjetividade, na qual operam conjuntamente três figuras da subjetividade humana. A primeira figura da subjetividade está assentada no ego do cogito como sujeito do pensar. Neste âmbito há o engendramento de uma concepção estritamente metafísica da subjetividade. Este sujeito metafísico, ou sujeito do conhecimento, é o sujeito abstrato que responde a tão conhecida filosofia da consciência cartesiana, na qual a res cogitans é o sujeito de todos os atos de consciência no âmbito da finitude. A segunda figura da subjetividade está justaposta a primeira, mas difere daquela, visto que é o composto substancialmente mais o corpo em uma relação de exterioridade. Neste nível a alma se serve do corpo como se este último fosse um instrumento. Neste caso, o dualismo permanece intocável, mesmo ao considerarmos que as duas substâncias operam em um mesmo ser. Já a terceira figura, além de manter as duas primeiras como seus elementos constituintes, as ultrapassa em um sentido fundamental, a saber: Que o homem é tanto um animal racional quanto um sujeito das paixões. Agora há que considerar toda a natureza do homem a partir de sua condição temporal, pois a unidade psicofísica da pessoa é um sujeito temporal, ou seja, possui uma alma que constitui uma personalidade ao longo do tempo e que está atrelada e é indiscernível a um corpo que é seu. É somente neste último nível da subjetividade que o homem cartesiano é um ser concreto e completo, por ser o sujeito das paixões, fundando a própria noção de moral em definitivo. Sendo assim, a moral cartesiana (não a moral provisória do Discurso do Método, mas a moral expressa nas cartas a Elisabeth, a Cristina, a Regius, a Mesland, etc., e sobretudo na obra Paixões da Alma) possui tanto o papel de completar a filosofia da consciência quanto o de estabelecer a versão definitiva da antropologia cartesiana.

Ediane Soares Barbosa
edianes@alu.ufc.br

A Paz Perpétua de Kant e a República Mundial de Höffe

O opúsculo *À Paz Perpétua* (1795), de Immanuel Kant, constitui-se como uma obra única na bibliografia do filósofo. Trata-se, basicamente, de um projeto filosófico segundo o qual os Estados republicanos conviveriam sem guerras. O texto kantiano imita ironicamente a forma de um tratado de paz, sendo dividido estruturalmente em seis artigos preliminares e três definitivos, dois suplementos e dois apêndices. Neste trabalho nos deteremos, prioritariamente, aos três artigos definitivos, nos quais Kant defende, respectivamente, (1) a constituição republicana como a única verdadeiramente justa, (2) a federação de estados livres como possibilidade de assegurar a paz entre Estados e (3) o direito cosmopolita como paradigma ideal para uma sociedade integrada mundialmente. O nosso objetivo é mostrar que a partir destes três elementos podemos traçar uma base de fundamentação para a República Mundial, apontada pelo filósofo contemporâneo Otfried Höffe. Segundo Höffe, é na República Mundial que o ideal apontado por Kant em *À Paz Perpétua* se concretiza. Este modelo de Estado Mundial é caracterizado por ser ao mesmo tempo subsidiário, na medida em que não pretende destituir as constituições de cada Estado e federal, na medida em que se propõe a unificar os vários Estados livres pela via de interesses em comum, sem o uso abusivo do poder coercitivo.

Edison Alencar Casagrande
eacasa@upf.br

Habermas: o sentido performativo da prática constituinte e a teoria do discurso

Sob o pretexto de responder ao que denominou de “crítica benévola” do Professor Frank Michelman, Habermas, em *Era das Transições* (O Estado democrático de direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?), procura demonstrar, através da teoria do discurso, a co-originariedade entre democracia e Estado de direito. Diante desse propósito, considera logo no início do capítulo, que a compreensão moderna de democracia distingue-se consideravelmente da visão clássica. Para esta última, as leis da república nada mais são do que a manifestação da vontade ilimitada dos cidadãos reunidos. Por outro lado, na moderna democracia, vinculada ao direito moderno (positivo, cogente e individualisticamente estruturado), as leis, que são produzidas pelo legislador e sancionadas pelo Estado, devem ser a garantia das liberdades subjetivas. Nesse sentido, pela lógica liberal, o direito apresenta-se como o médium que garante e viabiliza a autodeterminação democrática dos cidadãos. Nesse caso, diz Habermas, em *Direito e Democracia*, “o processo democrático de criação de leis legítimas exige determinada forma de institucionalização jurídica”. A questão é que, segundo Michelman (Brennan and Democracy, 1999), Habermas não consegue, via teoria do discurso, demonstrar a existência de uma coesão interna entre Estado de direito e democracia, direitos humanos e soberania popular. Assim a prática constituinte não poderia ser reconstruída a partir dos moldes da teoria do discurso, entrando “no caminho circular da autoconstituição do direito, culminando num regresso ad infinitum”. Nesse sentido, o propósito deste trabalho consiste não apenas em apresentar as motivações da crítica de Frank Michelman a Jürgen Habermas, mas também, e principalmente, como a prática constituinte pode ser pensada em termos de teoria do discurso e, por consequência, como Habermas justifica a interdependência entre democracia e Estado de direito.

Édison Martinho da Silva Difante
edisondifante@bol.com.br

A Fundamentação da Moralidade e a Doutrina do Sumo Bem em Kant

A ideia do Sumo Bem está presente em praticamente toda a obra de Kant. Nessa medida, somente a

partir de uma perspectiva estritamente sistemática da obra kantiana, referente ao período crítico, poderia ser oferecida uma resposta, pelo menos satisfatória, sobre a importância e o que representa realmente a ideia do Sumo Bem na arquitetura da Filosofia prática kantiana. Por outro lado, é somente a partir da análise conjunta da obra kantiana que é possível mostrar que a argumentação referente ao Sumo Bem pode ser compatível com o restante de sua argumentação moral. Isto é, somente a partir desse procedimento é possível mostrar que o Sumo Bem não oferece riscos à justificação da moralidade. A ideia do Sumo Bem, nos textos de Kant, dado seu caráter aparentemente não coerente, é muitas vezes mal compreendida. O problema referente ao Sumo Bem no projeto crítico-transcendental requer uma leitura sistemática e perpassa praticamente toda a sua obra. Na Crítica da razão pura o Sumo Bem é apresentado a partir da perspectiva de um mundo moral, realizado a partir da ideia de liberdade prática. Não muito distante disso, na Crítica da razão prática, Kant propõe o Sumo Bem enquanto correspondente à totalidade do objeto da razão prática pura, ou seja, a perfeita correspondência entre felicidade e conduta moral, realizada além do mundo empírico. Contudo, um diferencial básico entre as duas primeiras Críticas é o fato de na primeira a moralidade parecer derivar de Deus. Na segunda ocorre o contrário, Deus parece derivar da moralidade. Na Crítica da faculdade do juízo, parece que Kant busca reconciliar e unificar a razão teórica com a razão prática pura, isto é, busca a concordância da natureza e a moralidade. Em A religião nos limites da simples razão, Kant trabalha a partir da perspectiva de uma perfeição moral coletiva, obtida através da edificação humana enquanto comunidade moral e, dessa forma, ficando assegurada a realização moral do Sumo Bem. A religião, nesse ínterim, apresenta-se como um fechamento ao sistema kantiano. Ela constitui-se como a divinização da moralidade. Além disso, ela permite conceber, do ponto de vista prático, o fim derradeiro do homem a partir dos postulados. Nesse sentido, o princípio de finalidade é fundamental, uma vez que se busca explicar o objeto final de todo o sistema. A obra crítica kantiana não deixa lacunas, se for analisada em sua totalidade. Portanto, a questão referente à compatibilidade da fundamentação da moralidade com a argumentação referente ao Sumo Bem depende de uma análise estritamente sistemática, envolvendo, no mínimo, como obras fundamentais, as três Críticas e A religião nos limites da simples razão.

Edmar Gomes Rodrigues
 edmar.grodrigues@gmail.com

A consciência e a defesa de uma ontologia dos processos mentais segundo as perspectivas da Searle, Nagel e Jackson

Nesta comunicação, propomos defender uma noção de consciência que não prescinde dos aspectos qualitativos de nossos estados mentais. Trata-se da defesa de que nossos estados mentais são características emergentes de processos cerebrais, isto é, propriedades únicas, privadas e qualitativas que não se reduzem ao cérebro. Trata-se, enfim, da defesa de que as características da consciência são, por um lado, aspectos de 'alto-nível' de processos neurofisiológicos no cérebro e, por outro lado, características físicas de natureza biológica. Esta perspectiva tem sido defendida por filósofos da mente tal como John Searle, Thomas Nagel e Frank Jackson, os quais atribuem certa autonomia aos processos mentais. Searle, Nagel e Jackson defendem o cérebro como a origem física para a consciência, afirmando também, no entanto, que nossos estados da consciência são irreduzíveis a processos cerebrais. Eis a estrutura do argumento que os relaciona: por mais que a consciência seja considerada como uma característica de alto-nível dos processos neurofisiológicos, ela apresenta aspectos, qualitativos e fenomenológicos que não se reduzem aos estados neurofisiológicos da natureza cerebral. Visamos então a apresentar os aspectos da proposta que Searle defende – a consciência como um aspecto físico de nossa natureza biológica, uma característica emergente da natureza cerebral experienciada apenas por cada indivíduo de forma única. Tal qual Searle, Jackson defende que a consciência é revestida de aspectos epifenomenais únicos, privados e qualitativos (os qualia), vinculados também à vivência de cada pessoa em particular. Assim como Searle e Jackson, Nagel também defende a consciência como característica única que preserva uma perspectiva vivencial de primeira pessoa e não de terceira, contrário à

objetividade metodológica da ciência moderna. Tais perspectivas adotam uma ontologia da consciência tal que uma interpretação materialista não se apresenta como suficiente para reduzi-la a processos neurocebrais. De forma geral, pretendemos apresentar uma defesa da plausibilidade da noção de irreducibilidade dos processos mentais, concebendo a consciência como um aspecto de natureza ontológica o qual se manifesta de forma independente dos processos neurocerebrais, o que não significa, porém, que nossos estados mentais não sejam causalmente originadas no cérebro.

Edmilson Menezes
ed.menezes@uol.com.br

Pascal e a noção de progresso

Grosso modo, a modernidade caracterizará sua ideia de progresso a partir de dois eixos: o progresso técnico-científico e o progresso moral. O que dividirá os pensadores do período reside na relação que exista ou não entre aquelas duas manifestações do progresso. Para Pascal, a marcha do tempo é ascendente no plano do conhecimento experimental e da experiência do mundo criado, a história válida confunde-se com os degraus do saber físico-matemático. No entanto, o homem deve ser visto, primordialmente, num confronto com seus riscos sobrenaturais, e ele não se resume, de modo algum, ao plano do progresso e do conhecimento científico, ao contrário, tais inconsiderações equivalem a chaves interpretativas que elucidam as incoerências e desacertos com os quais o progresso científico se vê com frequência ameaçado. O trabalho pretende, então, analisar esse quadro importante traçado pelo pensamento de Pascal, a fim de avaliar a história a partir de uma série de questões colocadas pelo século XVII e pela sua descrença no imanente como critério balizador para a trajetória da humanidade.

Edna Alves de Souza
ednalves@usp.br

Os realismos de Putnam e seu argumento do milagre

O pensamento filosófico de Putnam é conhecido não só por suas contribuições originais e amplas, mas também pela constante superação de suas próprias propostas anteriores. Sua honestidade intelectual, que o faz reconhecer seus equívocos e mudar seus posicionamentos, embora louvável de um ponto de vista ético, parece dificultar a compreensão e contribuir para interpretações errôneas de sua filosofia. Não obstante essas mudanças, o tema norteador de sua obra permanece sendo o realismo, o que nos permite dividi-la em três fases mais nitidamente distintas, nomeadamente, realismo metafísico, realismo interno e realismo natural. Este trabalho tem por objetivo analisar o desenvolvimento do pensamento putnamiano, em especial, a sua atual retomada do argumento do milagre, apresentado inicialmente em sua fase realista metafísica.

Edna Querino do Amaral
ednaqamaral@hotmail.com

Filosofar e Morrer em Montaigne

A aceitação da morte como consequência de um olhar atento para a vida. A morte destino de quem vive, deve antes de tudo ser encarada com naturalidade, digo naturalidade e não banalidade. Desta forma para balisar a vida se fazem necessárias atitudes condizentes com o que Montaigne descreve como o bem viver. Filosofar é aprender a morrer, diz ele. Esta seria uma das grandes lições da filosofia. Mas será que a filosofia é capaz de cumprir de forma eficaz esse papel?

Ednaldo Isidoro
ednaldoisidoro@hotmail.com

O fim do fim da metafísica: Considerações whiteheadianas sobre o retorno da cosmologia filosófica

A partir de um esquema especulativo, onde “especulação” significa ampliar a compreensão sobre algo objetivamente conhecido, Whitehead faz emergir sua Filosofia do Organismo cujo fim é apresentar uma cosmologia especulativa lógica e coerente fundada sobre noções formuladas e discutidas por Descartes, Locke, Hume e Kant. Todavia, considerando que nem Descartes e Locke explicitaram-nas num sistema cosmológico coeso e que a explicação sensualista dos dados empreendida por Hume e que o modo como a construção do mundo foi exposto pelo criticismo kantiano implicaram no “fim da metafísica”, Whitehead fez uma análise das ideias destes filósofos e apresentou em *Process and Reality* os “erros da Filosofia Moderna”. Assim, julgou que, a partir deste período, a cosmologia filosófica estagnou porque tais filósofos apoiaram-se sobre uma das três falsas teses seguintes: 1) o real tendo a qualidade de substância, 2) a percepção sensualista e 3) a construção do mundo objetivo através da experiência subjetiva. Por esta razão, visamos apresentar a tese sustentada por Descartes explicitando sua recepção e divergência na Filosofia do Organismo de Whitehead e se a pretensa correção whiteheadiana do “erro cartesiano” é pertinente.

Ednilson Gomes Matias

O princípio metafísico da dinâmica na filosofia kantiana da natureza

A filosofia da natureza desenvolvida por Immanuel Kant consiste no sistema dos conceitos e princípios a priori necessários para a fundação de uma ciência “pura” da natureza. Na obra *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Kant defende que todas as propriedades inerentes à natureza corpórea resultam do conflito entre forças originárias de atração e de repulsão. A seguinte pesquisa pretende investigar o princípio metafísico da dinâmica, segundo o qual as forças originárias estabelecem as condições de possibilidade da constituição do conceito de matéria e, conseqüentemente, as bases para a compreensão da filosofia kantiana da natureza.

Edson Adriano Moreira
moreiraedsonadriano@yahoo.com.br

O conceito de matéria no “Principia” de Newton

Nesta comunicação pretendo analisar o conceito de matéria presente no “*Philosophiae naturalis principia mathematica*”, de Isaac Newton. Para tanto, discutirei o modo pelo qual o autor procura definir materialidade, a partir de suas ditas “qualidades universais”, e as estratégias epistemológicas envolvidas nessa tentativa.

Edson Peixoto de Resende Filho
edson.resende6@gmail.com

Metafísica de Teofrasto e suas relações com o livro XII da Metafísica de Aristóteles

Na literatura especializada sobre a Metafísica de Aristóteles, e em particular sobre o livro XII (Lambda), poucas ou raríssimas vezes o opúsculo Metafísica de Teofrasto é mencionado. Ou seja, os comentários do livro XII, em sua maioria, deixaram de fora na economia de suas interpretações o opúsculo do discípulo dileto de Aristóteles. As razões para esta ausência são de várias ordens. Procuraremos nesta comunicação explicitá-las

e, por vezes, corrigi-las. Pretendemos mostrar à luz de descobertas filológicas e interpretativas recentes sobre este opúsculo, que temos fortes indícios de que uma aproximação é esclarecedora para ambos os textos.

Eduardo Alexandre Santos de Oliveira

Educação no conceito foucaultiano de dispositivos de saber-poder

Trata-se de uma investigação acerca da educação nos escritos da analítica do poder do filósofo francês Michel Foucault. A problemática em pauta torna-se relevante por meio do seguinte argumento: Foucault contextualiza que a sociedade funciona nas malhas do poder. Nessas redes, os indivíduos não somente exercem o poder como também sofrem seu exercício: esse jogo implica justamente na constituição do sujeito. Por meio disso é permitido falar em dispositivos: numa palavra, o filósofo concebe por tal conceito as ligações entre elementos do dito e do não dito – instituições, planejamento arquitetural, tratados morais, discursos, entre outros – que surgem para atender uma determinada urgência histórica. O dispositivo, por meio da relação de poder que consegue reproduzir, tem por finalidade, objetivar um indivíduo a determinado fim estratégico para o qual se configura. Cada dispositivo possui táticas que possibilitam atender seus fins estratégicos: o dispositivo disciplinar da prisão no século XVIII, por exemplo, – analisados sob o modelo norte americano da Filadélfia, Gand na Inglaterra, entre outros – possui como objetivo estratégico a correção de infratores para torná-los viáveis economicamente. Para tal, ele contará com determinadas táticas de poder como individualização do preso para que sua moral seja corrigida, a vigilância constante sobre o mesmo, além de anotações sobre suas condutas e desempenhos nas atividades que lhes são impostas: isso permitirá comparar um indivíduo com a massa que sofre o exercício de poder no dispositivo. Em suma, são dispositivos de poder-saber: exerce-se um poder sobre os indivíduos enclausurados, edifica-se um saber sobre esses por meio das anotações e comparações. O dispositivo de sexualidade, por exemplo, é desenvolvido a partir do conceito de “população” e visará, por sua vez, regulamentá-la pela prática do sexo, pois, se verá nela, um fator implicante em epidemias, taxas de natalidade, mortalidade; enfim, esse dispositivo terá como objetivo responsabilizar cada indivíduo pelo sexo que pratica. A confissão será uma tática de poder que coagirá os membros da sociedade a dizerem a verdade do sexo que executam – formar-se-á um saber sobre o sexo e sobre o indivíduo que o faz. Daí minam dispositivos que, entre várias metas, objetivam “pedagogizar” a criança e a tratar os desejos de perversão. Partindo dessas constatações, buscamos investigar como é possível pensar a educação como um dispositivo de saber-poder? Foucault nada escreveu sobre a educação, mas por meio de sua tese de relações de poder, das formas de saber, dos dispositivos, nos mostra ser possível abordar tal questão. A organização arquitetural da escola, os saberes que ela ministra e formam sobre os alunos, os dispositivos que a auxiliam em sua estratégia, os discursos que ela reúne, as táticas pelas quais ela se organiza, os sujeitos constituídos pelo exercício de poder, tudo isso, entre outras abordagens, permite-nos pensar a questão educacional. Esta comunicação é parte de minha pesquisa de Mestrado em Filosofia no PPG-Filosofia/UNIOESTE e está inscrita no âmbito do Projeto Interinstitucional (UFRGS, UFPel, UNIOESTE, UFMT) “Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida” do Observatório da Educação CAPES-INEP.

Eduardo Arantes Corrêa
 eduardoarantes1983@gmail.com

O artista e o problema filosófico

O presente trabalho tem como objetivo saber se a criação de conceitos, em face da preeminência da categoria problema, é apenas uma etapa intermediária quando se trata de entender o que significa pensar filosoficamente. Onde, a partir das leituras de Gilles Deleuze, abre-se a questão: Podemos dizer afinal, que o artista é filósofo? Em O que é a filosofia? Deleuze afirma que se podemos continuar sendo platônicos, cartesianos ou kantianos hoje é porque temos direito de pensar que seus conceitos podem ser reativados em nossos problemas. Não obstante a filosofia seja a disciplina responsável pela criação de conceitos, a afirmação de

Deleuze sugere, não só a universalidade, como também a precedência do problema filosófico diante dessa criação, já que não se inventa conceitos a não ser em função de problemas que se consideravam mal vistos ou mal colocados. Como já assinalado em *Diferença e Repetição*, os conceitos intervêm com uma zona de presença para resolver uma situação local, modificando-se com os problemas. E qual o estatuto da arte e do artista diante dessa questão? Desde Proust e os *Signos*, já se pontuava que o artista apresenta o problema, “dá que pensar”. Cabe à arte algum outro papel? Deleuze dirá que, apesar de relativamente heterogêneos, os planos de imanência da filosofia e de composição da arte podem deslizar um no outro, a tal ponto que certas extensões de um sejam ocupadas por entidades do outro. Um pensador pode modificar de maneira decisiva o que significa pensar, traçar uma nova imagem do pensamento, instaurar um novo plano de imanência, mas, em lugar de criar novos conceitos que o ocupam, ele o povoa com outras instâncias, outras entidades, poéticas, romanescas, ou mesmo pictóricas ou musicais. E o inverso também. Destarte, queremos compreender se sua teoria subsidia ou não a ideia de que o artista tem alguma primazia no horizonte e na amplitude do processo de criação filosófica, na medida em que ele pode tanto germinar como desenvolver, a vista de uma comunicação com os perceptos, questões ou problemas não só de validade universal, mas que fundamentam a própria criação dos conceitos que entrecortarão os planos.

Eduardo Ferreira Chagas
ef.chagas@uol.com.br

O indivíduo na teoria de Marx

Este trabalho versa sobre o indivíduo na obra de Marx, tema este pouco investigado pelos intérpretes marxistas. Para muitos destes, não há, no pensamento de Marx, lugar para uma concepção de indivíduo humano, ou até mesmo defendem que Marx nega a concepção de indivíduo humano. Penso que isto é um mal-entendido, pois pode-se levantar quatro pressupostos básicos, que podem servir de auxílio para a construção, ou reconstrução, de uma teoria do indivíduo em Marx. Estes quatro pressupostos são os seguintes: 1. o indivíduo, enquanto homem singular, é um indivíduo concreto, real, corpóreo, sensível, como parte da natureza; ou seja, o indivíduo humano não é um indivíduo abstrato, puramente pensante, racional; 2. o indivíduo humano não é uma substância eterna, a-histórico, como um pressuposto dado naturalmente, o que seria limitado e unilateral, mas resultado do desenvolvimento histórico, quer dizer, o indivíduo é também sócio-histórico, como parte da sociedade; 3. O indivíduo humano não é um indivíduo isolado, atomístico, como uma mônada, fora da sociedade, pois a concepção de indivíduos autônomos são “robinsonadas”, que não passam de ficções e 4. o indivíduo humano como indivíduo ativo, que se autocria; criação de si mesmo, não dado imediatamente pela natureza, nem criado arbitrariamente por um Deus; o indivíduo humano é auto-criação de si pelo trabalho e pela política. Mas, nas condições objetivas da sociedade moderna, o indivíduo aparece: 1. como indivíduo egoísta, relacionado apenas consigo mesmo, puramente exterior, indiferente, autônomo, como unidade singular negativa, preocupado apenas consigo mesmo, com seus interesses particulares; 2. disto resulta o indivíduo isolado, ou seja, a dissolução do nexo de pertença do indivíduo com a comunidade; 3. esse rompimento com a comunidade se estende ao rompimento do indivíduo com outros indivíduos; 4. esse indivíduo egoísta passa a ser tratado como coisa, como mercadoria; 5. as relações entre os indivíduos passa a ser uma relação coisal, coisificante; 6. esse indivíduo coisificado, como coisa, como mercadoria, está divorciado dos meios de produção, das condições de sua existência, e 7. esse indivíduo egoísta, coisificado, rompido com o outro, possui apenas uma comunidade ilusória, uma totalidade fictícia, que é a própria sociedade moderna e sua organização política, o Estado. O indivíduo que Marx tem em mente não é esse indivíduo indiferente, egoísta, que aceita passivamente o seu fetichismo, a sua coisificação e estranhamento; não é o indivíduo restrito à luta pela sobrevivência imediata, mas o indivíduo livre, consciente e autônomo. Para isto, é necessário, na perspectiva de Marx, o controle coletivo das forças produtivas, da produção a serviço de todos, ou da maioria, para que os indivíduos possam dedicar a maior parte de suas energias físicas e espirituais às atividades criativas, nas quais eles possam se enriquecerem e se desenvolverem como indivíduos humanos, plenamente humanos. Ou seja, Marx acredita que o desenvolvimento das

forças produtivas e o domínio delas em prol da coletividade criariam as condições materiais e subjetivas para a universalização do indivíduo humano.

Eduardo Gomes de Siqueira

A Imagem Agostiniana da Vontade e a Gramática do Querer de Wittgenstein

A comunicação se propõe a fazer uma análise interpretativa do trecho sobre a vontade na seção 600 da parte I das Investigações Filosóficas (611-628) de Wittgenstein, subdividindo-o em cinco partes (611; 612-13; 614-19; 620-26 e 627-28). Uma análise pormenorizada que respeite seu regime dialógico como fator de estilo constitutivo do sentido do texto (o termo 'dialógico' entendido aqui em sentido bakhtiniano) permite observar a completude do tratamento gramatical do assunto (desafiando leituras tradicionais como a de Peter Hacker), caracterizar seu método (comparativo) de elucidação de problemas conceituais com termos psicológicos (sua teoria do conhecimento como filosofia da psicologia), destacar seus alvos, delinear sua gramática do querer e indicar, enfim, o caminho gramatical para a dissolução do tradicional pseudoproblema filosófico da 'Liberdade x Determinismo' - através da denúncia de uma enganosa Imagem Agostiniana da Vontade (IF, 618), contraponto da Imagem Agostiniana da Linguagem com que Wittgenstein abre o livro (IF, 1). Pode-se concluir dessa análise que a 'minha vontade' não pode ser dita nem 'minha', nem 'voluntária' (uma vez que não tem sentido falar em "querer querer" - IF, 613), sem que com isso se deixe de indicar o sentido que podem ter nossas falas sobre a vontade, tal como fez Wittgenstein em suas Notes on the Freedom of the Will.

Eduardo Gross
egross@bol.com.br

Gadamer e a teologia dos antigos gregos

O termo teologia foi criado pelos antigos gregos, tendo havido inclusive resistência no cristianismo a sua adoção. Com o crescimento da influência cristã, já na antiguidade houve a reivindicação de que a teologia tal como entendida pelos filósofos representava um tipo de preparação para o cristianismo. Por outro lado, o termo teologia passou a ter uma identificação tão próxima com a representação cristã da reflexão sobre a religião que a menção ao fato de que se trata de uma palavra pré-cristã causa por vezes certo espanto. Gadamer lida com o uso do termo teologia no contexto dos seus estudos do pensamento platônico, dentro da sua perspectiva de compreendê-lo a partir das coordenadas culturais em que este pensamento se formulou. Nesse sentido, trata da reflexão sobre o divino (Das Göttliche - o uso do neutro é fundamental para ele aqui) que permeia o ambiente filosófico helênico. Ao tratar deste tema, Gadamer quer chamar atenção para algumas questões básicas. 1) O ambiente da religiosidade grega tradicional influenciou as formulações filosóficas desenvolvidas pelos filósofos antigos. 2) Há um processo de esclarecimento (Aufklärung) em curso na cultura grega, e o desenvolvimento da filosofia representa um ponto alto deste processo. 3) Poetas e filósofos, à sua maneira e em tensão entre si, refletem este desenvolvimento; enquanto que os poetas, chamados de teólogos por Platão, representam um certo estágio inicial de coleção, coordenação e organização de mitos particulares, os filósofos se apropriam de elementos desta tradição para elaborar um pensamento racional a respeito de temas fundamentais. 4) Há uma distinção importante entre o modo como se compreende o termo teologia neste ambiente cultural antigo e o modo posterior, cristão, de utilizá-lo; como Gadamer tem uma visão do cristianismo influenciada pela teologia querigmática, ele enxerga a visão cristã da teologia como essencialmente ligada à noção de uma revelação extrínseca, enquanto que a visão de teologia dos antigos gregos pressupõe uma interação intrínseca entre o divino

e o cósmico. O interesse de Gadamer, ao elaborar estas reflexões, é defender que a compreensão dos antigos gregos, no que se refere a teologia, tem uma relação particular com o seu próprio ambiente cultural, e que quando não se leva isso em conta tende a ocorrer uma sobreposição da tradição posterior, influenciada pela visão cristã. Com isso, percebe-se na elaboração de Gadamer a perspectiva de um processo de desenvolvimento filosófico-cultural na antiguidade. Para além das considerações de Gadamer, isso significa que a apropriação cristã de noções filosóficas antigas, mesmo que distorça intenções originais, não deixa de ser uma continuação do processo de reelaboração constante que é característico da reflexão. Percebe-se também uma visão da antiguidade que é paralela à que Gadamer apresenta do Iluminismo (Aufklärung), em que o decisivo não é meramente a ruptura, mas a dialética entre renovação e continuidade. Por fim, abre-se a possibilidade de compreender a filosofia numa relação com a religião que não se resume à alternativa entre instrumentalização pela religião ou negação racionalista da mesma.

Eduardo Leonel Corrêa Cardoso

O Realismo Político de Jean-Jacques Rousseau

O realismo aqui sugerido possui, na tradição da filosofia política, dois pensadores característicos: Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes. A política para ambos – salvo suas especificidades – está delineada entorno do conflito pela conquista e manutenção do poder. Entretanto, no caso de Jean-Jacques Rousseau, tal princípio realista não converge com o dos filósofos tidos como referência. O princípio do realismo de Rousseau é distinto; trata-se da decadência humana. Em outras palavras, abordar a política para Rousseau é ter em consideração o princípio de que a decadência está contida no gérmen da natureza humana; ela constitui o indivíduo, logo, não é propriamente moral, mas sim, natural. Por isso a decadência pode ser entendida como degeneração ou, simplesmente, envelhecimento. O que se estende também para as instituições políticas erigidas pelas sociedades; elas também degeneram. Vale ressaltar que, apesar da flagrante decadência – e seus males – toda produção humana, e em especial a política, se dá concomitantemente a ela. E não poderia ser diferente, já que se trata de uma característica inerente ao ser humano. O que se segue desse ponto é: o desafio está na condução, administração da decadência. É nesse viés que há a convergência entre Rousseau e os pensadores referenciais do realismo, e o porquê de assumi-lo como um pensador realista. O realismo político tem como reação ao princípio que o sustenta a redução dos danos – suscitado por ele. Se a decadência é inevitável, resta ao indivíduo administrá-la. Maquiavel e Hobbes têm medidas distintas para essa empresa, assim como Rousseau. Para o genebrino as misérias humanas podem ser administradas sob a tríade: festas públicas, educação e instituições políticas. Portanto, além de fundamentar o princípio do realismo rousseauiano, desenvolver as características que dele se seguem – e que de certa forma também o sustenta – é o desafio que por ora aqui está proposto, sob o liame descrito.

Eduardo Ribeiro da Fonseca
eduardorfonseca@uol.com.br

Schopenhauer e os vínculos entre desejo, intuição e racionalidade

O modo como é composto o caráter originário do ser humano influencia a natureza da sua receptividade e a atividade desejante? Em nossa exposição comentaremos a posição de Schopenhauer a respeito desse tema paradigmático em sua obra, reunindo questões éticas, estéticas e considerações psicanalíticas sobre o predomínio inconsciente da função desejante (o querer) sobre a avaliação direta do mundo (intuição), sobre a racionalidade (função analítica) e sobre a motivação (ação de acordo com motivos).

Eduardo Ruttke von Saltiel
edusaltiel@yahoo.com.br

Ser necessário, ideal da razão pura: o desenvolvimento das reflexões de Kant sobre a existência de Deus

Objetivo central da pesquisa é investigar o conceito “Deus” dentro do sistema filosófico de Immanuel Kant, a fim de compreender como o filósofo caracterizou essa noção metafísica central. Como método de estudo, dois textos kantianos atinentes ao tema serão examinados: a obra *O Único Fundamento de Prova Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, publicada no ano de 1763; e o texto *Crítica da Razão Pura*, cuja primeira edição data de 1781. A escolha dos dois textos é justificada com base no fato de haver fortes evidências argumentativas de que as hipóteses desenvolvidas por Kant em sua obra mais conhecida, a *Crítica*, serem melhor compreendidas levando-se em consideração o itinerário intelectual desse filósofo. Esse parece ser o caso das discussões kantianas sobre a teologia em sua “fase crítica”: nesse particular, *O Único Fundamento de Prova Possível* serve como uma ferramenta notável para um exame das hipóteses avançadas por Kant em seus escritos posteriores, dado que é uma obra inteiramente dedicada ao exame das provas da existência de Deus. Por conta disso, argumentos e estruturas dos dois textos de Kant são analisados e contrapostos, de maneira que uma consideração do percurso do pensamento kantiano nos auxilie a compreender suas principais conclusões relativas à temática da existência de Deus.

Eduardo Salles de Oliveira Barra
barra@ufpr.br

A crítica kuhniana à filosofia história da ciência

Os trabalhos de Thomas Kuhn (1922-1996) foram muito precoce e efusivamente associados ao grupo dos partidários da assim chamada “filosofia histórica da ciência”. É comum vê-lo colocado ao lado de Feyerabend, Lakatos e Laudan quando se trata de nomear os principais promotores da “virada histórica” que abalou as bases da filosofia da ciência de matriz empirista ao longo das décadas de 60 e 70 do séc. XX. Não se pode negar que, sob muitos aspectos, Kuhn parece estar plenamente aclimatado aos objetivos e às práticas analíticas desses autores. Todavia, numa conferência proferida em 1991, sob o título “Trouble with the historical philosophy of science”, Kuhn dirige duras críticas a essa orientação dos estudos sobre a ciência. O objetivo deste trabalho é reconstruir o que poderiam ser os pontos de convergência entre o primeiro grande trabalho filosófico de Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), e a filosofia histórica da ciência. Ao final, será feito um exercício de estender as alternativas proposta por Kuhn a outras abordagens das práticas científicas, em particular, aos estudos sociais da ciência (SSS). Devo advertir que essa última etapa do trabalho que aqui se propõe será bastante facilitada pelo fato de que o próprio Kuhn não fez distinção entre a filosofia histórica da ciência e o programa forte em sociologia do conhecimento. Sobre as razões dessa indistinção, será apresentada uma breve especulação à guisa de conclusão. É relativamente não-problemático compreender a alteração de foco que Kuhn pretende operar na compreensão dos “processos avaliativos” em uso na ciência: ele pretende substituir a “racionalidade da crença” pela “racionalidade da mudança incremental de crença”. A razão da substituição de “crença” por “mudança incremental de crença” como foco das análises filosóficas da ciência está certamente vinculada à chamada perspectiva histórica defendida por Kuhn. Mas por que Kuhn insiste em manter-se fiel ao vocabulário da tradição e falar insistentemente de racionalidade? Não seria nada fácil encontrar uma resposta inconteste para essa pergunta. A tradição sustentou que a racionalidade de uma determinada crença estava associada ao fato de serem sustentadas por observações neutras. Kuhn propõe que essa própria neutralidade pode ser compreendida como uma decorrência do fato de que as observações adotadas sejam compartilhadas pelos “membros do grupo que toma a decisão, e para eles somente no momento em que a decisão está sendo tomada” (Kuhn, 2006, p. 142). O equívoco do programa forte – e, com ele, de toda

a filosofia histórica da ciência – foi, portanto, aderir à perspectiva da tradição e ignorar a possibilidade de uma genuína “perspectiva histórica” sobre a racionalidade. É bem provável que seja exatamente isso que Kuhn tinha em mente quando especulou que “talvez o conhecimento, entendido de forma apropriada, seja o produto justamente dos processos mesmos que esses novos estudos descrevem” (Kuhn, 2006, p. 140), isto é, que o programa forte poderia ser curado de seus equívocos se levasse a sério aquilo que ele mesmo ajudou a trazer à tona, a saber, a mudança incremental de crença.

Eduardo Socha
esocha@gmail.com

Dissociação do tempo e vivência do choque em “Filosofia da nova música”, de Adorno

Para Adorno, o conceito de choque pertence “ao fundamento de toda nova música” e determina o “fim da experiência do tempo musical”, coincidindo com as tendências de aniquilação do sujeito na modernidade. Tanto a escola de Schoenberg quanto a de Stravinsky – as duas tendências antinômicas da modernidade musical examinadas em ‘Filosofia da nova música’ (1949) – manifestariam a redução da tensão entre sujeito e objeto na música, implícita pelo menos desde o advento da tonalidade. Sob a perspectiva da dialética adorniana, tal polaridade advém do conceito de material musical, que possui um duplo caráter: se, por um lado, corresponde ao repositório de esquemas formais e modelos consolidados pela tradição (o “espírito sedimentado”), por outro, converte-se em obstáculo à expressividade subjetiva do compositor. Com a nova música, o material passaria então a manifestar as “vivências do choque” (Schockerlebnis). A diferença entre os projetos composicionais de Schoenberg e de Stravinsky reside, contudo, na maneira com que suas respectivas obras enfrentariam as vivências do choque e, portanto, no significado que o choque assume na constituição interna das formas musicais. Em um primeiro momento, trata-se de expor as diferenças formais, relacionadas ao registro dos choques, à luz da classificação adorniana da obra de arte moderna (“obra de arte fragmentária” e “obra de arte mecânica”). Como contraponto, pretende-se discutir, em seguida, as referências críticas que Peter Bürger, em ‘Teoria da vanguarda’ (1974), endereça à teoria estética adorniana, a fim de indicar certa incompatibilidade metodológica entre os autores no que se refere à compreensão da categoria estética de choque.

Eduardo Vieira da Cruz
evdacruz@yahoo.fr

Boaventura e a filosofia: etapa ou obstáculo?

Em 1273, Boaventura faz uma série de conferências na Universidade de Paris, onde adverte os presentes sobre os perigos que o estudo da filosofia poderia fazê-los correr. Compreender os motivos que o levam a tal gesto é compreender, ao mesmo tempo, a recepção do aristotelismo greco-árabe, o contexto histórico-doutrinal em que se insere, o lugar que a filosofia ocupa no pensamento do doutor seráfico, assim como a função que o ensino da filosofia desempenha na construção do saber universitário.

Edy Klévia Fraga de Souza

As funções da linguagem na obra De Magistro de Santo Agostinho

A obra De Magistro de Santo Agostinho tem sido objeto de importantes estudos ao longo da história da filosofia. Para um entendimento claro do problema em torno da mesma, faz-se necessário ressaltar que a análise do autor não é objetiva, pois, sua intenção é justamente demonstrar que essa linguagem bem

como suas ações comunicativas do conhecimento não pertence a uma ordem estritamente lingüística, mas sim, à ordem metafísica. Não obstante, a análise realizada por Agostinho é suficientemente profunda para que suas investigações alcancem as mais profundas extensões da sintaxe, semântica e de uma possível pragmática. Além disso, o diálogo apresenta grande riqueza argumentativa cujos jogos dialéticos (disputatio) entre Santo Agostinho e seu filho Adeodato, demandam funções lógicas consistentes. Diante desses pressupostos, esse trabalho pretende demonstrar o sentido, o fundamento e as características de cada uma das funções linguísticas já citadas, isto é, as relações entre sinais que significam outros sinais, sinais que indicam os objetos externos e os aspectos da comunicabilidade através dos sinais. A tese de Agostinho consiste no processo em que a significação das palavras possibilitam-nas a se relacionarem entre si e, portanto, alguns sinais podem ser 'sinal de si mesmo' e de outro sinal. Aqui jaz o sentido sintático da palavra. A análise semântica, por sua vez, tem como finalidade constituir a relação entre a linguagem e o objeto significado. Nesse sentido, mais precisamente entre os §21-35, o autor faz referência a três elementos participantes desse processo, são eles: sinal — som da palavra proferida; a 'coisa' — ou próprio objeto captável; e o 'significado' que necessita da consciência prévia do indivíduo sobre o objeto e a palavra que o nomeia. Por fim, a pragmática agostiniana surge na obra *De Magistro* a partir do capítulo XI obtendo como correspondência imediata as questões decorrentes à verdade interior, isto é, a Teoria da Iluminação. Segundo o autor, a palavra não nos leva ao conhecimento, mas apenas a uma recordação ou "convite" para se conhecer coisas novas. Em outros termos, Agostinho recorre à tese da reminiscência desenvolvida por Platão para fundamentar o que ele próprio denominará de *commemorare* (recordar), ou seja, a palavra não nos leva ao conhecimento, mas tão somente a uma recordação. Sendo assim, a fala tem correspondência com o ato, tal como concebido por Aristóteles, pelos estóicos e por toda a tradição retórica da Antiguidade. Sobre aquilo que se apresenta aos nossos sentidos é evidente que se trata dos objetos, mas sobre aquilo que se apresenta à mente trata-se do mestre interior. Agostinho elege a iluminação como uma forma especial de conhecer, ou seja, há no interior da alma uma Verdade imutável que advém do Mestre interior cabendo ao homem a ação de acolhê-la. Dessa forma, ao consultar o homem que habita em nosso interior, somos levados ao conhecimento. É possível, portanto, afirmar que a pragmática agostiniana se dá na junção entre Teoria da Iluminação e Teoria dos Sinais e o equilíbrio entre ambas proporciona ao indivíduo o conhecimento do todo.

Eladio Craia
eladiocraia@hotmail.com

O problema do real enquanto horizonte de emergência na passagem do virtual para o atual na ontologia de Gilles Deleuze

A questão central analisada no presente texto objetiva verificar os elementos conceituais necessários para pensar a efetivação da passagem do virtual para o atual na filosofia de Gilles Deleuze. O problema deleuziano do virtual e do atual pode ser entendido como o ponto de arribo de um processo que atravessa uma série de produções conceituais que visam levar adiante e ajustar o pensamento ontológico da Diferença. Com efeito, o abandono do primado da essência, a superação das formas clássicas identitárias do Ser, o pensamento afirmativo do devir-diferente, bem como a noção de intensidade, - temas endógenos e vitais na filosofia de Deleuze-, implicam interrogar ontologicamente a Diferença, entendida como devir auto-diferenciante. Do mesmo modo, para o autor de *Diferença e Repetição*, só é possível a existência efetiva do ente singular e concreto a partir de uma dinâmica de dramatização que encontra sua condição de aparecimento na passagem do virtual para o atual, instaurando aquilo que ele define como "empirismo transcendental". Enfim, para que tanto o pensamento do Ser quanto o do ente possam ser pautados a partir da operação originária da Diferença, a análise da relação e da dinâmica do virtual para o atual se torna decisiva. O epicentro do problema radica em assumir plenamente a absoluta realidade dos pólos da passagem, isto é, reconhecer que não mais se tratar de uma passagem do "ainda potencial ou possível" para o "agora real", mas de atualizar uma dimensão do próprio real. Deleuze o deixa claro na determinação geral

que propõe sobre o virtual e o atual, tanto em Diferença e Repetição, (Capítulo 03; Conclusão), quanto no breve texto “O virtual e o Atual”, mais de vinte anos depois, quando postula que o virtual, primeiramente, possui uma realidade plena, por tal motivo, não sê-lo deve opor ao real, mas somente ao atual. Assim, o virtual não deve esperar ser atualizado para poder ser real, ao contrário, o processo de atualização se estabelece entre dimensões absolutamente reais. Por outro lado, o virtual, sendo absolutamente real porém não atual, se articula necessariamente em torno ao seu próprio processo de “atualização”, mas este processo é, por sua vez, em cada caso “diferente e singular”, portanto o virtual nada perde de singularidade, ao tempo que não se torna um universal abstrato. Este é o problema que esta reflexão deleuziana nos propõe: qual é a noção de “realidade” que se aplica a estas duas dimensões diversas, porém vinculadas de modo necessário e não contingente? Por outro lado; esta noção de realidade poderia operar como o pano de fundo, ou denominador comum de ambas as dimensões e, assim, atuar como seu horizonte conceitual necessário? Verificar este complexo conceitual deleuziano é o objetivo único deste texto.

Elane Maria Farias de Carvalho
elane.philosophia@hotmail.com

Akrasia, voluntarismo epistemológico e o projeto cartesiano de fundamentação do conhecimento

Na carta de Descartes a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, deparamo-nos com a tese de que a grandeza do livre arbítrio humano pode-se medir exatamente pela recusa consciente e voluntária da verdade e do bem (“ainda que moralmente falando nós não possamos escolher o partido contrário, no entanto, falando de um ponto de vista absoluto, nós o podemos”). Importa avaliar: como se pode explicar essa mudança de posição de Descartes com relação às Meditações e à carta ao mesmo Mesland, de 2 de maio de 1644, com relação ao tema da “fraqueza da vontade” ou akrasia? Que consequências se seguem desse voluntarismo epistemológico para o projeto de fundamentação cartesiana do conhecimento? E, sobretudo, como fazer o julgamento de uma tal vontade, se essa recusa do verdadeiro e do bem em sua evidência atual não se dá por uma falta de autocontrole?

Élcio José dos Santos
elciosantos.filosofia@yahoo.com.br

Algumas considerações sobre a crítica de Schopenhauer à doutrina das categorias de Kant

O objetivo da presente comunicação é abordar a questão da crítica schopenhaueriana à tábua de categorias de Kant, mais especificamente sua suposta redução à categoria de causalidade. Schopenhauer rejeita a dedução das categorias a partir da “tábua dos juízos lógicos”, por acreditar que, assim, Kant estaria promovendo uma inversão da hierarquia entre representações intuitivas e abstratas, o que privilegiaria o pensamento em detrimento da intuição. Tal dedução seria forçar o campo intuitivo a caber dentro de sua tábua de conceitos puros, por conta de sua predileção pelo esquematismo. O entendimento adquire, em Schopenhauer, total independência da razão: a causalidade, juntamente com o espaço e o tempo são formas a priori que, formam o princípio de razão suficiente e, unidos no entendimento, fazem com que toda intuição já seja intelectual independentemente de conceitos, por isso, as categorias (conceitos puros) que Kant concebeu não têm lugar no entendimento. Os conceitos são representações abstratas e o objeto da faculdade de razão, não do entendimento. Todavia, o objeto da razão, o conceito, independe da intuição apenas formalmente, pois só encontra seu conteúdo e significado nas representações intuitivas, diretamente ou por derivação, sem as quais são “vazios e nulos”. Apenas em um segundo momento a razão fixa o dado intuitivo sob a forma de conceitos. Uma vez que o entendimento independe da faculdade de razão e não opera com conceitos, poderíamos sem prejuízo, para Schopenhauer, quanto às categorias, “atirar-

mos onze pela janela” e conservarmos apenas a de causalidade. Acreditamos, porém, que a causalidade em Schopenhauer não tem mais a conotação de uma categoria (conceito puro do entendimento) como o era em Kant, mas de uma mera forma a priori do conhecimento intuitivo. Questionamos, então, se há de fato uma redução ou simplesmente uma mudança de status da causalidade.

Eleandro Zeni
eleandrozeni@yahoo.com.br

A episteme como conhecimento proposicional no teeteto de Platão

Na sua última parte do Teeteto, (201c- 210a), Teeteto define o conhecimento como opinião verdadeira acompanhada da explicação racional (alethes doxa meta logou), definição que é considerada a primeira formulação do que hoje se chama a análise clássica do conhecimento: crença verdadeira justificada. S conhece p, se e somente se, p é verdadeiro; S acredita em p; S tem justificativas apropriadas para acreditar em p, onde p é uma proposição qualquer. No Teeteto, se busca estabelecer se a definição é verdadeira por meio de uma dupla crítica. Na passagem conhecida como o ‘sonho de Sócrates’, Sócrates expõe e critica uma teoria recebida: a ontologia dos elementos e dos compostos (201e-206b), e da incognoscibilidade dos primeiros e cognoscibilidade dos segundos. Feito esse exame, segue-se a análise do conceito de logos, na qual três significados dessa noção são explicitados e recusados como insatisfatórios para a explicação da natureza do conhecimento (206c a 210a). Numa interpretação corrente, o conhecimento na ‘doutrina do sonho’ parece pensado quase unicamente como uma questão de natureza discursiva. Os elementos primitivos são incognoscíveis porque deles não se pode predicar nada, já que se trata de entidades incompostas. A possibilidade de falar sobre qualquer coisa, ou seja, de predicar-lhes um caráter qualquer, é incompatível com a total integridade ontológica dos elementos. Portanto, o conhecimento de algo parece identificar-se com a capacidade de fornecer um logos sobre esse algo, isto é, de enumerar, ou de passar em revista os seus elementos, ou ainda de colher a sua diferença. Trata-se em qualquer dos casos, de um conhecimento que tem a ver com uma estrutura proposicional e predicativa. Entendido como proposicional o conhecimento platônico prescinde das Formas? Na interpretação standard do platonismo, sem a ‘teoria das ideias’ é impossível garantir o significado da linguagem. A influência dessa teoria se verifica no pensamento contemporâneo, à noção de Formas em certo sentido corresponde a de ‘proposições’, ou seja, compreender uma frase é apreender a proposição que a frase expressa. A ‘proposição’, segundo defensores da teoria proposicional, como Russell, Armstrong e Frege, entre outros, não é algo no mundo, isto é, não se refere a objetos concretos, mas sim a objetos abstratos que existem independentemente da mente, tal qual as Formas. Uma interrogação que nos fazemos é: uma concepção de tal tipo se encontra no Teeteto? Há indícios fortes de que as Formas seriam condição necessária, mas não suficiente do conhecimento no Teeteto. É preciso uma operação discursiva sobre as manifestações das Formas. Aliás, no mundo sensível, o conhecimento para nós permanece doxástico: temos apenas opiniões mais ou menos justificadas acerca das imagens das Formas. De fato, ao homem foi dado, pelo exercício da dialética, que é o dar e receber um logos sobre as coisas, a capacidade de encaminhar-se na direção do conhecimento, ou de buscá-lo incessantemente. Por essa razão, como temos apenas opiniões sobre as imagens das Formas, o conhecimento nunca é alcançado definitivamente.

Eleomar Kleber Favreto
korolard@gmail.com

Acontecimento, sentido e univocidade na filosofia deleuziana

Este trabalho tem por objetivo discutir o conceito deleuziano de Sentido-Acontecimento; conceito este que lhe confere uma nova interpretação do Ser como unívoco. Neste aspecto, podemos dizer que De-

leuze representaria um dos momentos da univocidade do Ser, justamente por equiparar o Ser não mais a uma unidade idêntica, mas a uma unidade diferencial, isto é, ele faz da diferença a única voz do Ser. Para o autor de *Diferença e repetição*, a identidade não é aquilo que promove a diferença. Ao contrário, é a diferença que causa qualquer forma de identidade, que é causada pela repetição daquela. Para ele, o Ser é unívoco, mas não idêntico. Só há um sentido para o Ser. Questionar sobre a univocidade do Ser em Deleuze nos remete, portanto, a uma tentativa de compreensão do que ele mesmo entende por “sentido”. Pensar a diferença como originária, através de sua repetição, requer, inicialmente, adentrar mais profundamente na discussão que o autor resgata da lógica e da filosofia da linguagem, afinal: qual é o estatuto do sentido? Esta lógica do sentido é o que vai acabar fundamentando toda a sua questão ontológica. Segundo Deleuze, a problemática a respeito do Ser foi tratada, durante muito tempo, segundo o modelo do juízo. Modelo este que nos leva a pensar não numa univocidade, mas numa analogia, que é um modo aprimorado da equivocidade. O Ser análogo possui vários sentidos, mas eles podem ser classificados na ordem do juízo, através de uma distribuição e hierarquização. Estes dois mecanismos da analogia correspondem às duas faculdades do juízo, que Deleuze denominou de bom senso e senso comum. Deleuze não se pauta mais na instância judicativa, e sim propositiva. A teoria deleuziana, ao contrário da lógica proposicional clássica, segue por outra via: a descoberta de uma quarta dimensão da proposição. O sentido não está compreendido na designação, pois foge a qualquer relação de nomeação das coisas; não está igualmente na manifestação, já que não se confunde com o sujeito que nomeia e predica; também não se encontra na significação, pois não é uma regra silogística que comunica as proposições por meio de termos e nomes. O sentido circula por estas três dimensões sem se prender a qualquer uma delas. Ele foge a qualquer tentativa de encontrá-lo e prendê-lo. Se o sentido não existe nas dimensões da proposição, não é um corpo, nem uma palavra. Ele é o verbo no infinitivo, como postula o autor, por isso ele infinitiza qualquer substantivo, fazendo com que uma proposição não diga o seu próprio sentido, mas o expresse de uma forma insistente. A quarta dimensão da proposição no sentido seria, portanto, incorporeal. O sentido, em si mesmo, é incorpóreo, já que não existe efetivamente nos corpos ou palavras, mas apenas insiste neles. Ele é, deste modo, o sentido da proposição e o atributo (acontecimento) dos corpos, ele é o sentido-acontecimento.

Eliana Henriques Moreira
liahenriques@uft.edu.br

A Arte e a Formação humana em Heidegger e Schiller: algumas considerações

Este trabalho é parte da pesquisa de doutoramento em fase de desenvolvimento, que busca investigar a Ontologia da arte de Martin Heidegger (1889-1976) no que esta pode contribuir para enriquecer o debate e o pensar sobre a relação entre a arte e a formação humana na contemporaneidade. Neste sentido, propomos nesta comunicação estabelecer um diálogo entre o pensamento de Heidegger e o de Friedrich Schiller (1759-1805), considerando que este último propôs em suas “Cartas sobre a Educação Estética do homem”, escritas de fevereiro a dezembro de 1793, um sentido de formação humana que tinha a arte como principal instrumento, balizado pela ideia de que é somente pela arte que o homem se faz verdadeiramente livre. Já o filósofo alemão Martin Heidegger realizou uma série de seminários intitulados “Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen”, entre os anos de 1936 e 1937, versando sobre esta obra de Schiller, editado através das anotações de seus alunos e nestes seminários o pensador discutiu os posicionamentos de Schiller à luz de sua própria ontologia fundamental, colocando novamente em questão o sentido de formação, de arte e principalmente a compreensão do próprio ser do homem. Pretendemos nesta comunicação discutir um pouco sobre as ideias destes autores no sentido de levantar seus posicionamentos e suas análises, considerando seus pontos de convergência e divergência, de modo a ensejar um debate sobre a contribuição de ambos para o pensar sobre a temática arte e formação humana no contexto contemporâneo.

Eliezer Belo
 eliezerbelo@hotmail.com

Hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur: O referente como movente do círculo hermenêutico na comunidade religiosa confessante

Paul Ricoeur distinguiu suas reflexões de sua vivência pessoal. A proposta ricoeuriana saltou dos limites da teologia para buscar respostas na filosofia, permitindo-lhe ferramentas de interpretação, em geral a partir da hermenêutica bíblica. Essa hermenêutica permeou pela análise que Ricoeur fez do pensamento filosófico. Ricoeur estabelece consistente diálogo com Kant, Hegel e Gadamer. Destacando elementos que possibilitaram construção de sua hermenêutica bíblica. A consideração a ser feita, para uma fundamentação da hermenêutica bíblica construída por P. Ricoeur é a possibilidade de ajustá-la à proposta do distanciamento e da experiência, consolidada em sua compreensão de Gadamer. Ricoeur faz um percurso panorâmico para apresentar uma série de fontes não filosóficas da filosofia, que numa retomada alcançam ulterioridade. Suas declarações e explicações sobre “o que não é mais”, parece esclarecer o conceito que ele tem de potencialidade, que parte de uma instância da história e caminha em direção à outra, também histórica, no contexto das comunidades que acessam o discurso e investem na interpretação. É o que Ricoeur entende como “[...] propor uma reflexão que permita avançar: [...] não nos lamentemos com o que não é mais [...]”. Podendo haver uma atribuição da história de uma comunidade no processo interpretativo, o círculo hermenêutico dessa comunidade surge nessa retomada da história, tendo um referente como movente nessa retomada. Nas reflexões sobre Gadamer, o filósofo francês absorve esferas estética, histórica e da linguagem, que estendem o debate entre distanciamento alienante e experiência de pertencimento. É na linguagem que ele entende que uma experiência de pertença, precede à própria experiência, pela história dos efeitos; ou seja, na retomada da história é que a experiência se consolida. A história é assumida como elemento de um movimento que se consolida no assumir ou repudiar o distanciamento e pode tornar-se base para uma instância crítica dessa mesma consciência. Assim, a história antecipa e impõe o pertencimento “pertença à história antes de me pertencer a mim mesmo”. Ricoeur compreende que o distanciamento alienante e experiência de pertença, é gerida pelo ato interpretativo de um texto investido de uma “coisa do texto”. É a coisa do texto que reforça não pertencer ele mais ao autor nem ao leitor; considera que o texto possui um mundo que envolve o mundo do leitor. No discurso “alguém diz algo para alguém sobre algo. ‘Sobre algo’: eis a inalienável função referencial do discurso”. O “algo” é refém da exposição à história e à ação dessa história. Paul Ricoeur entende que a consciência é determinada por um devir histórico real. “Sobre algo” aponta o referente. Com isso, desenvolve a ideia de que há um “referente” último nessa dinâmica, que se faz apresentar no que ele confere como “coisa” do texto. Assim, referente é movente e causa da interpretação que se dá na comunidade religiosa confessante; ou seja, naquela comunidade que acessa os textos bíblicos num processo interpretativo, a partir da consciência religiosa, consolidando o círculo hermenêutico movido referencialmente dentro dessa comunidade, com experiência de pertencimento historicamente localizada.

Eliezer Guedes de Magalhães
 eguedes@ymail.com

Estética e moral em Shaftesbury

Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, estabelece uma relação explícita entre estética – enquanto apreensão do belo – e moral. E é na cosmologia antiga, segundo a qual a beleza, a bondade, a justiça, a verdade, a virtude e a proporção estão presentes na boa disposição do todo, que o filósofo inglês encontra um lugar seguro onde repousar suas ideias. Baseia-se, pois, em um modelo orgânico de mundo e de vida em sociedade. O universo é um sistema completo, coerente, organizado. Cada ser, cada parte, ocupa um lugar determinado na estrutura universal, na economia do todo. A natureza é plástica,

dinâmica, animada e está em constante movimento, um conjunto harmônico e disposto segundo uma ordem – verdadeira obra de arte, que deve servir como padrão tanto para a ação quanto para a apreciação do belo presente na criação artística. Em decorrência da identidade proposta entre estética e moral, o agir também deve se fundamentar no modelo de natureza orgânico. Os princípios morais estão inscritos no ordenamento universal, na regularidade do todo. As maneiras se tornam, outrossim, um reflexo da beleza do cosmos, de um universo planejado, arquitetado e ordenado segundo um desígnio e as ações virtuosas se revelam parte da pulcritude que a tudo anima. O ser humano virtuoso é aquele capaz de refletir interiormente e em sociedade a harmonia que contempla no mundo externo. Mas como constatar o belo, o decoro, o equilíbrio presentes no correto arranjo do todo? A ideia shaftesburiana de uma afecção natural ou senso comum, em outras palavras, de um senso interior, de uma antevisão ou reconhecimento do belo, do bem e da ordem pela razão, conatural à alma, torna possível a formação de um vínculo circular entre intelecto e cosmos. Assim sendo, objetivamos averiguar, de maneira sintetizada, como Shaftesbury institui um liame entre estética e a moral a partir de uma concepção orgânica de natureza.

Elis Joyce Gunella
elisjg@yahoo.com.br

Sobre as justificações e a má-fé n'O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir

O propósito desse trabalho consiste no exame da recepção da filosofia existencialista sartriana por Simone de Beauvoir em sua principal obra filosófica, O Segundo Sexo, em que a “mulher” é entendida como constructo histórico-cultural, isto é, “como estado atual da educação e dos costumes”. Para tanto, nosso fio-condutor será o conceito de “má-fé”, que permite a investigação da prática equivocada que a mulher faz de sua liberdade, como negação inautêntica à “situação” em que está tradicionalmente inserida. Isso exigirá identificação, por intermédio do itinerário argumentativo da autora, das categorias que constituem a Feminilidade e que definem de maneira singular a “situação” e “caráter” da mulher como o “segundo sexo”: objeto privilegiado para atender às pretensões morais e ontológicas dos homens.

Eliza Albuquerque
zizaalbuquerque@gmail.com

O Fim da Arte e a compatibilização entre historicismo e essencialismo em Arthur Danto

Em Após o fim da Arte o filósofo Arthur C. Danto diagnostica o final da história da arte e a da busca de uma definição filosófica da mesma que se evidenciar-se-ia a partir do advento do pluralismo na arte, desta maneira exclui a forma tradicional de recrutamento de certas qualidades estéticas perceptíveis, como cumpridoras de um papel diferenciador essencial para a arte, dado que o que se trata é justamente distinguir uma obra de arte de um objeto da realidade com as mesmas qualidades manifestas, mas que não é considerado uma obra de arte. Demonstrando por que a definição filosófica da arte que se serve de aspectos históricos e contextuais, também deve dar uma explicação sobre a diferença entre arte e realidade. A questão da diferenciação de uma obra de arte indiscernível de um mero objeto aparece em um determinado momento histórico e com uma consequência histórica específica, impôs a paradoxal posição de aceitar que todas as obras de arte compartilham uma essência, mas, sem ter uma essência particular. Pretendendo dar sustentação teórica para sua definição de arte, Danto se utiliza de um historicismo que acaba por resultar na autonomia da arte e, a partir daí, força uma compatibilização com uma espécie de essencialismo. Noël Carroll denuncia a circularidade na argumentação de Danto, da qual decorre uma consequência inaceitável, pois sua filosofia da história da arte deixa sua filosofia da arte imune a os contra-exemplos. E dizer, que a grande narrativa da história da arte termine quando a arte lança a pergunta pela essência da arte – enquanto busca de sua autodefinição não é dada pela própria arte, dado que sua

resposta será filosófica – é a própria evidencia de que não haverá novos contra exemplos para a definição filosófica da arte. Ao dizer que já não há história da arte depois de se suscitar a pergunta, Danto supõem que a resposta favorece a posição essencialista, dado que em nenhuma instância – estilo particular concreto de obra de arte irá refutar a definição filosófica de arte. Pretendendo demonstrar que tal compatibilidade proposta por Danto é inevitável, e de que maneira pode-se formular uma possível defesa desta teoria contra a crítica de Carroll.

Elizabeth Olinda Guerra
beteguerra2702@gmail.com

A razão comanda a vontade? Aspectos dissonantes entre Hannah Arendt e Kant

As objeções arendtianas dirigidas à Kant no que concerne à questão da vontade referem-se principalmente a dois aspectos: ao argumento kantiano da causalidade pela liberdade da vontade, e à sua defesa da vontade livre como instrumento da razão prática. Seguindo Agostinho, Arendt acredita que a vontade é sua própria causa, ou não é uma vontade, não sendo possível subjugar-la aos ditames da razão. Para Arendt, a vontade é a faculdade espiritual que impulsiona os indivíduos à ação livre e espontânea que é capaz de trazer ao mundo algo novo e que não pode ser explicada por uma cadeia de causalidade, como sugere Kant em sua Terceira Antinomia. Esclarecer estes aspectos dissonantes identificados nas reflexões que Arendt faz da filosofia kantiana será o mote norteador desta exposição.

Elizabeth de Assis Dias
ea.dias@terra.com.br

Popper: um kantiano não-ortodoxo

Popper é um dos filósofos da ciência contemporânea que mais explicitamente reconheceu sua dívida para com Kant. Encontramos, em suas obras vários trechos nos quais ele reconhece esta dívida. Em sua Autobiografia intelectual se declara “um kantiano não-ortodoxo” em Filosofia da ciência e coloca Kant na origem dos dois problemas fundamentais de sua Epistemologia. A sua pretensão não é de apenas seguir seu mestre, mas sim superá-lo. Popper pensa que os problemas de Kant precisam ser revistos e o sentido dessa revisão é indicado pela sua ideia fundamental de um racionalismo crítico. Para entendermos essa declarada herança kantiana no âmbito de sua teoria da ciência, é preciso que tenhamos em mente que o filósofo austríaco tem uma leitura peculiar da obra de Kant, na medida em que interpreta A Crítica da Razão Pura, como um tratado de epistemologia, na qual se discute a questão das condições de possibilidade do conhecimento científico. Nosso objetivo neste trabalho, tendo por base essa leitura, é delinear em que aspectos Popper pode ser considerado um kantiano e em que medida teria superado seu mestre. Pretendemos sustentar que muito embora os dois problemas fundamentais da Epistemologia popperiana sejam os problemas de Kant na Crítica da Razão Pura: o problema da indução, identificado como o problema da Analítica e o da demarcação científica, como o da Dialética, Popper, em sua tentativa de solucioná-los, foi além de Kant ao procurar ver o conhecimento científico sob a perspectiva de seu progresso, sendo este entendido como a substituição de teorias científicas por outras melhores ou mais satisfatórias. Popper tendo como referência a revolução de Einstein considera que nosso intelecto é capaz de propor mais de uma interpretação à natureza, sendo assim, possível interpretarmos diferentemente um mesmo fenômeno. O investigador inventa teorias de caráter conjectural ou hipotético para interpretar os fatos e essas teorias nem sempre são exitosas, na medida em que são falíveis, passíveis de erro. Faz-se necessário, então, a definição de critérios que nos possibilitem identificar quando uma teoria é preferível à outra, ou seja, quando representa um progresso com relação a sua rival. Assim, para que uma teoria seja considerada uma descoberta nova, ou um passo à frente com relação a sua concorrente deverá, de um ponto de vista lógico, ser mais consistente e ter um maior conteúdo explicativo e poder de previsão.

Elizangela Inocencio Mattos
zanolea@bol.com.br

Da natureza e da moralidade: um diálogo entre Sade e Rousseau

Ao se referir à passagem do estado de natureza para o civil, Rousseau apresenta uma reflexão sobre a moralidade e por conseguinte, à uma ideia natural de valores morais em cada indivíduo, modificados quando de sua vida em sociedade. A proposta deste trabalho versa sobre uma resposta possível de Sade à Rousseau, no que compete a bondade natural do homem, bem como da compreensão do advento do mal que, a partir do diálogo entre ambos autores, lança mais um pertinente debate sobre as questões morais e da conduta individual sob a ótica da modernidade. Sade em sua obra, ao demonstrar as faces recônditas da realidade humana, apresenta ferrenha crítica as imposições morais e a necessária luta diante a pronta submissão do sujeito em uma sociedade inimiga da livre razão, para além de qualquer condicionamento. Não há como ignorar por exemplo, seu panfleto revolucionário: *Français, encore un effort...* ao requerer de todos um esforço a mais, por alcançar o esclarecimento, tão necessário ao espírito revolucionário, reconhecendo que pensar o mal, antecipar-se a ele, reconhecê-lo e mais ainda, compreender suas nuances, seriam imprescindíveis para o espírito esclarecido. A revolução que requer de cada cidadão compreender que as várias imposições da vida em sociedade não se encontram na natureza e portanto devem ser alvo de um minucioso exame, a fim de pensar a própria razão e liberdade. Assim, o diálogo entre Rousseau e Sade proposto, diante da temática da natureza e dos atributos morais, fomenta a resposta possível no que se refere ao advento do mal na vida em sociedade.

Elizia Cristina Ferreira
eliziacristina@hotmail.com

Reflexão e irrefletido em *La transcendance de l'Ego* de Jean-Paul Sartre

Este trabalho procurará elaborar uma teoria da reflexão fenomenológica a partir da obra *La transcendance de l'Ego*, de Jean-Paul Sartre, desde duas perspectivas: a primeira diz respeito ao que chamarei aqui de uma “analítica sartriana” da consciência, enquanto a segunda, o contrapõe como um “anti-modelo” da proposta merleau-pontiana de compreensão da atuação da reflexão. O viés de leitura para costurar estas perspectivas se baseia na tese enunciada por Sartre de que a “vida reflexiva envenena, por essência a vida espontânea da consciência”. Trata-se, segundo compreendo, de uma radicalização da fenomenologia husserliana por levar a busca por uma “pureza” às últimas consequências possíveis. Sartre entendeu que se há uma distorção na consciência causada pela reflexão de modo que seria preciso estipular o que a vida reflexiva traz à tona e o que se encontra na vida anterior à reflexão. É nesse sentido que ele propõe uma analítica dos elementos que constituem o Ego, oferecendo elementos para pensar qual é a relação da subjetividade com a reflexão. Por um lado, há uma consciência impessoal que não se reconhece enquanto um Eu (Je) ou um Mim (Moi). Este reconhecimento é posterior e, por isto, transcendente. A cada passo, as distinções se tornam, portanto, mais complexas. Do lado do irrefletido, teríamos o impessoal, o imanente e o presente puro, do lado do refletido temos o Ego, o transcendente e uma sorte de projeção temporal. Ora, essa distinção radicalizaria a compreensão de que a percepção, a vivência (ou a “experiência vivida”, “Erlebnis”) só tem acesso a perfis do objeto vivido. Seria uma ingenuidade para com a evidência desta revelação, tomar o todo pela parte, e é nesse tipo de falha que se incorre quando se toma o Ego, que é uma unidade transcendente dos vividos, por imanência pura, categoria que só poderia ser atribuída ao fluxo da consciência que se constitui a si mesmo, como unidade de si mesmo. Desse ponto de vista crítico em relação à reflexão, ele até poderia ser colocado ao lado de Merleau-Ponty que se empenhou em demonstrar que os empreendimentos reflexivos acabam por constituir uma mudança na estrutura da consciência. Os dois filósofos se distanciam, contudo, na medida em que Sartre acredita ser possível transpor esta modificação e dar conta do âmbito irrefletido anterior a ela. É justamente contra esta tese que se dirigem

todos os esforços críticos merleau-pontianos. Para ele, a reflexão jamais dará conta de maneira clara do irrefletido do qual parte, interditando-se qualquer possibilidade de dissecá-lo analiticamente. É com vistas a esta contraposição que analisarei os conceitos de reflexão e irrefletido na obra sartriana.

Elnora Gondim
elnoragondim@yahoo.com.br

Rawls: o internalismo kantiano como coerentismo

A teoria de Rawls tem uma justificação internalista, porquanto ela se ocupa com deliberações alcançadas por meio do mecanismo formal de representação intitulado posição original. As partes, nessa situação inicial, são iguais, têm os mesmos direitos no processo da deliberação dos princípios. Para tanto, podem propor e apresentar razões, porquanto possuem as suas concepções do bem e a faculdade do senso de justiça. No entanto, esses princípios têm que ser coerentes com os seus juízos refletidos particulares. Nessa perspectiva, o recurso à coerência entre juízos morais considerados e os princípios de justiça aponta para a possibilidade de justificação coerentista na teoria da justiça como equidade. No entanto, somente a característica da coerência não é um distintivo suficiente para que se possa afirmar tal coisa. Para tanto, o argumento mais relevante é aquele que mostra que no interior da posição original se encontra o método do equilíbrio reflexivo enquanto modelo coerentista de justificação, porquanto ele encerra um caráter dinâmico, conseqüentemente, o não-apelo às crenças básicas, pois no equilíbrio reflexivo amplo é possível observar avanços e recuos, podendo até mesmo ser alterado todo o conjunto de julgamentos morais iniciais. Portanto, esse movimento que gera equilíbrio ou coerência entre princípios e convicções morais, no interior da posição original, garante um suporte argumentativo para que se possa afirmar a existência do procedimento de justificação internalista coerentista na teoria da justiça como equidade. Nesse sentido, Rawls rejeita tudo aquilo que procura deduzir conclusões éticas de fatos ou verdades auto-evidentes, para tanto, ele afirma que os julgamentos considerados são passíveis de revisão, por esse motivo não se pode conceder alguma prioridade epistemológica aos juízos ponderados, porquanto a teoria rawlsiana propõe uma razão prática deliberativa governada por um dispositivo procedimental de construção de cunho kantiano. Assim, para se falar de um internalismo rawlsiano tem-se a necessidade de se voltar a Kant e ao seu imperativo categórico, pois a influência kantiana na justiça como equidade é vista, dentre outros aspectos, por meio da centralidade que assume a segunda formulação do imperativo categórico através do recurso da posição original quando as partes, análogas aos ‘eus noumênicos’, escolhem, de uma forma autônoma, razoável e racional, os princípios da justiça sem recurso algum aos seus desejos particulares. Nessa perspectiva, o construtivismo de Rawls tem como escopo explicitar a correlação entre igualdade e liberdade na própria formulação de um princípio universalizável de justiça segundo o modelo internalista da interpretação kantiana. Assim, a fim de justificar ou fornecer razões para fazer algo, no foro da chamada “razão pública”, o princípio de universalidade é, segundo Rawls, reorientado para a deliberação inerente aos processos decisórios que legitima as instituições sociais, econômicas e políticas de uma democracia liberal constitucional, procurando articular, nos termos kantianos, a moralidade com a legalidade enquanto dimensões normativas internas e externas das leis da liberdade. No entanto, embora a característica internalista da justiça como equidade seja de inspiração kantiana, Rawls pensa superar os dualismos de Kant e reinterpretá-los.

Eloi Pedro Fabian
eloi.fabian@uffs.edu.br

A Teoria Tridimensional como contraponto à Teoria Pura do Direito e ao positivismo jurídico

A Teoria Tridimensional do Direito constitui-se numa crítica ao positivismo jurídico e um contraponto à Teoria Pura do Direito. Ao evitar a purificação do direito em relação às dimensões externas (psicologia, economia, política, sociologia) tal como era defendida pela Teoria Pura do Direito do neokantiano Hans

Kelsen, além de refutar a ideia de que existe uma norma superior pura do Direito, a Teoria Tridimensional dá um passo importante na tentativa de evitar uma concepção metafísica, buscando um Dever Ser jurídico compatível com a sua possível efetivação. Além disso, a Teoria Tridimensional opõe-se a uma noção positiva ou empírica que acaba por reduzir o Direito ao mundo da natureza. O modelo Tridimensional preconiza a ideia de que o Direito é produto do Mundo da Cultura humana que precisa ser compreendido e não explicado. A legitimidade e a elaboração de uma norma se dá através da mediação axiológica dos valores humanos consolidados nas diferentes sociedades sobre os fatos do cotidiano. As normas jurídicas são resultado de uma valoração, de um julgamento, de uma re-significação que os valores impõem sobre os fatos. O tripé: fato, valor, norma constituem-se em elemento fundamental para a compreensão da Ciência do Direito. Nesta direção argumentativa a Teoria Tridimensional pode ser apresentada como uma concepção mais integradora da Ciência do Direito e suas interfaces com as outras áreas de saber. Essas são algumas das principais reflexões que pretendemos desenvolver nesta comunicação.

Eloísa Benvenuti de Andrade
eloisabenvenuti@yahoo.com.br

Natureza e sensível na proposta fenomenológica de Merleau-Ponty

Na obra *O Visível e o Invisível*, cujo pré-projeto intitulava-se “A Origem da Verdade”, Merleau-Ponty se propõe a tarefa de promover um exame radical de nossa presença no mundo. Sob a perspectiva das noções de visível e invisível, Merleau-Ponty enuncia que pretende apurar certa reversibilidade daquele que vê e daquilo que é visto. Em outras palavras, o filósofo quer abarcar um cenário original, e isto quer dizer, abarcar a expressão donde quer que ela esteja. Nossa hipótese é a de que o sensível e a natureza são os pontos de partida para um refinamento deste projeto. Nossa intenção neste trabalho é evidenciar a extensão deste projeto, mostrando que ele não separa a tarefa da fenomenologia como filosofia da tarefa da ontologia, mas como Merleau-Ponty escreveu em *O Filósofo e sua Sombra* (1960), o propósito último da fenomenologia como filosofia da consciência é compreender sua relação com a não-fenomenologia. Em seu último escrito, Merleau-Ponty enunciou sua tarefa de maneira taxativa, a saber, descrever o visível como algo que se realiza por meio do homem, mas que não é absolutamente antropológico. Para tanto, Merleau-Ponty fundamenta uma radicalização do sensível, promove uma refundação do que seja a natureza, e, finalmente funda a carne. Diante disso, o objetivo da nossa pesquisa é apresentar uma investigação sobre a origem e consolidação deste projeto, que conduz Merleau-Ponty até o momento da generalidade do sensível em si, através da análise dos conceitos de natureza e sensível apresentados em sua obra.

Elsa Marisa Muguruza Dal Lago
mmuguruza@hotmail.com

Irreducibilidade da consciência e suas conseqüências ontológicas em John Searle

A Filosofia da mente de John Searle é catalogada de reducionista por admitir que a consciência se reduz causalmente a processos neurobiológicos; tanto a existência mesma da consciência como as características e os poderes causais que ela tem se explicam pelos poderes causais dos processos neurobiológicos. Porém, o fato de que o cérebro cause os fenômenos mentais pode significar que a consciência não é nada além de processos neurobiológicos. Searle argumenta que ela existe, é causalmente redutível, porém ontologicamente irreducível e para isto terá de admitir dois modos distintos de existir irreducíveis entre si e suficientes para explicar toda a realidade: o modo objetivo e o modo subjetivo. Isto o leva a afirmar que o problema da consciência não é um problema epistemológico, mas ontológico, pois o conhecimento objetivo de uma experiência subjetiva não é somente uma limitante no conhecimento, o problema deriva do modo de ser da consciência mesma. Para exemplificar seu argumento, Searle utiliza a redução causal e

ontológica em outras propriedades emergentes, como é o caso da liquidez, estabelecendo uma analogia entre H²O e o Cérebro. Entretanto, as propriedades emergentes em cada caso são ontologicamente diferentes o qual pode levantar suspeita sobre a possibilidade de que realmente seja o cérebro o que cause a consciência ou, mais radical ainda, que sequer exista algo tal como uma consciência. A reconstrução da sua argumentação nos alerta para alguns problemas que tentaremos deixar em evidência.

Elve Miguel Cenci
elve@uel.br

Considerações sobre a eutanásia em Dworkin

O artigo discute o tema da eutanásia a partir da perspectiva do filósofo do direito norte-americano Ronald Dworkin. No capítulo VII da obra *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Dworkin coloca em discussão o fato de que cotidianamente muitas pessoas racionais pedem para morrer ou então suplicam para que outros indivíduos coloquem um fim à sua existência. Pedidos dessa natureza geralmente são motivados pelo sofrimento extremo ou pela falta de perspectiva de melhora diante de um quadro que tenderá a se agravar. Hoje as novas tecnologias permitem que pacientes em estágio terminal sobrevivam por longo tempo entubados. Dworkin pergunta se queremos ou não receber esse tipo de tratamento. O direito norte-americano prevê instrumentos para fazer valer a vontade do paciente em alguns casos, a exemplo dos “testamentos de vida” e das “procurações para tomada de decisões em questões médicas”. Essas são decisões a serem tomadas pelos indivíduos, porém existem escolhas que devem resultar de opções políticas. Na década de 1990 do século passado, a população do Estado da Califórnia rejeitou um projeto que estipulava o direito do cidadão optar pela morte com dignidade, sem dor e sofrimento, no local e época de sua escolha. Dworkin ressalta que o Poder Judiciário norte americano tende a respeitar as decisões tomadas em vida pelos pacientes, porém o problema surge quando não há uma manifestação por escrito. Quais são os poderes do Estado nesses casos? Qual é a fronteira entre “não ser mantido vivo” e “ser morto”? Para além da questão igualmente importante sobre quem deve tomar a decisão, existe outra ainda mais central: qual é a decisão certa a ser tomada? É a discussão de Dworkin em torno dessa questão que norteia a presente exposição. O texto lista os casos citados por Dworkin e analisa seu posicionamento.

Elyana Barbosa
elyb@uol.com.br

G. Bachelard - sonho e devaneio

G. Bachelard é um filósofo que cria conceitos, conceitos relacionados a seu campo de pressupostos. Devaneio ganha uma significação própria, diferente do sentido comum da palavra, que tem por sinônimo sonho, fantasia, quimera. Na metafísica da imaginação, devaneio é uma palavra-chave para mostrar como a imaginação instaura um novo ser. O devaneio é o poder que permite ao homem penetrar nas coisas. No início do seu livro “*La poetique de le rêverie*” Bachelard faz distinção entre os conceitos de: rêves, rêveries, songes, songeries, souvenir et souvenirs. É no livro *La Psycanalyse du feu* (1938) que Bachelard estabelece, pela primeira vez, a diferença entre sonho e devaneio. Esta diferença é fundamental para se compreender a atividade da imaginação. A palavra devaneio no sentido coisas. O devaneio não é uma atividade vaga, difusa, mas uma atividade dirigida, é uma força imaginante que encontra seu dinamismo diante da novidade, é “... a mais móvel, a mais metamorfoseante, a mais inteiramente livre das formas” . (G. Bachelard. Air. P 49.) devaneio não pode ser confundido com o sonho; nele, a alma está tranqüila, sem tensão e sempre ativa. O sonho, todavia, é importante, na medida em que ele fornece material para formação imagens literárias. Através da união das experiências do sonho e das experiências da vida é que se formam as imagens literárias novas. O que interessa, o sonho, ao contrário do devaneio, não tem valor

para o estudo da imaginação, é algo que ocorre independentemente da vontade do sujeito. O homem não sonha o que quer; no sonho, o homem é passivo. “Imaginação e vontade são dois aspectos de uma mesma força profunda. A imaginação que esclarece o querer se une numa vontade imaginar, de viver o que se imagina”. (Bachelard, *La poetique de l'espace*. p. 3) O sonho não tem valor numa fenomenologia da imaginação, pois não está ligado à vontade. Só através do devaneio o homem pode imaginar. É a vontade ausente no sonho, que servirá como mola propulsora para o devaneio. A imaginação pode ser vista como uma atividade criadora, na medida em que, pelo devaneio, pode-se mergulhar, indo ao profundo das coisas, ou criando imagens novas. O sonhador da noite não pode enunciar um cogito. O sonho da noite é um sonho sem sonhador. Ao contrário, o sonhador do devaneio diz, conscientemente: sou eu quem sonho o devaneio. (Cf. *La poetique de La reverie*” p. 20)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
 rochafragoso@terra.com.br

A liberdade na Ética e a liberdade política da mulher no Tratado Político de Benedictus de Spinoza

Excetuando alguns poucos relatos, a condição da mulher ocupou pouco espaço na vida ou na obra de Spinoza. Em seu TRATADO POLÍTICO, ela é vista como *alteris juris*, ou seja, está sob a jurisdição de outrem. Em sua obra maior, a ÉTICA, Spinoza irá definir a liberdade em função da necessidade e não mais como a tradição a definia em função da vontade. Analisaremos a definição de liberdade considerando-a tanto em seu sentido absoluto, como aplicada somente a Deus, quanto em seu sentido mais relativo, como aplicada também aos modos finitos – que incluem também as mulheres –, a partir da crítica spinozista à concepção de liberdade vinculada a vontade. Com a análise da definição de liberdade, visamos demonstrar que a definição de liberdade de Spinoza, é perfeitamente aplicável aos modos finitos como um todo, aí incluso as mulheres, ainda que, assim como ocorre em sua aplicação aos homens, esta também não seja uma propriedade inata das mulheres, mas uma conquista a partir da posse de sua potência de agir. Logo, sendo aplicável às mulheres, a condição descrita no TRATADO POLÍTICO de *alteris juris* é reversível, ou seja, não está vinculada à natureza própria das mulheres, sendo tão somente uma condição social a qual a mulher está sujeita. Portanto, se cabe afirmarmos com Gilles Deleuze que no spinozismo o homem não nasce livre, mas torna-se livre, cabe também afirmarmos que no spinozismo a mulher, assim como o homem, também se torna livre.

Emanuele Tredanaro
 tredanaro_emanuele@hotmail.com

Autocoscienza e libertà in Kant. Alcune osservazioni a partire dall'io penso

La deduzione trascendentale kantiana dell'io penso è certamente uno dei luoghi filosofici più discussi di ogni tempo. Nella presente trattazione propongo alcune riflessioni sulla relazione tra autocoscienza e libertà, a partire dalle implicazioni e dalle analogie individuabili tra lo penso e attività pratica del soggetto. Se infatti volessimo rispondere alla domanda sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori soltanto assumendo che il mondo dipende da noi ed è conosciuto oggettivamente perché noi lo poniamo, ciò contrasterebbe immediatamente con l'esperienza quotidiana della nostra coscienza empirica, per la quale il mondo non dipende da noi o dalla nostra capacità di porlo. «Infatti la coscienza empirica, che accompagna diverse rappresentazioni, è in sé dispersa e senza relazione con l'identità del soggetto. Questa relazione dunque non ha luogo ancora per ciò che io accompagno con la coscienza empirica ciascuna delle mie rappresentazioni» (KrV, B133.4-7). Per la coscienza empirica il mondo è dotato di realtà e verità proprie, indipendenti dal soggetto conoscente. Che la coscienza empirica non comporti solo errore e apparenza, costituisce però uno dei punti cruciali della teoria della conoscenza e dell'epistemologia kantiana. La

possibilidade e a veridicidade dos julgamentos sintéticos a priori são, na verdade, testadas através da verificação da sua capacidade de constituir um mundo da experiência, em que as representações permitam o conhecimento dos objetos e, simultaneamente, se distingam deles em quanto próprias de um sujeito. Nesse sentido podemos dizer que a reflexão sobre os julgamentos sintéticos a priori se prolonga desde sua lógica fundacional até a definição do status do eu da percepção transcendental, com a qual não se nega, porém, a verdade da experiência do eu empírico. Identificar a unidade do eu transcendental como a de todas as representações como minhas representações não é, na verdade, somente necessário para que o eu mesmo possa conhecer-se empiricamente como eu posto no mundo objetivo. Essa determinação do eu da percepção transcendental, derivada da relação com o eu empírico, funda também a identidade do eu tout court. Podemos medir este pensamento somente quando o eu da percepção transcendental pensa em si mesmo; quando, em quanto consciência que acompanha e pensa como suas próprias todas as representações dos objetos, o eu da percepção transcendental torna-se «condição objetiva de todo conhecimento, da qual não somente eu mesmo tenho necessidade para conhecer um objeto, mas à qual deve submeter-se toda intuição para tornar-se objeto para mim» (KrV, B138.5-7). Poderíamos dizer que pressuposto mesmo do eu da percepção transcendental é o fato de que ele compreenda em si mesmo seja como parte do mundo empírico objetivo (em quanto consciência empírica que acompanha representações) seja como condição de síntese de estas mesmas representações (em quanto autocoesciência de um eu idêntico e unitário). Ne deriva que da relação entre eu da percepção transcendental e eu empírico depende uma espécie de autorrelação do eu, em que se integram o penso e o pensado (cf. KrV, B155.9-10). Se põe então a pergunta sobre como seja possível compreender a espontaneidade de tal ato originário, em que se produz a autocoesciência do eu a qual consciência de si através representações dos objetos como representações do sujeito pensante. Para responder a esta pergunta ocorre refletir sobre a gênese e sobre a natureza da liberdade.

Emerson Carlos Valcarenghi
ecvalcarenghi@yahoo.com.br

Uma esperança para a teoria das alternativas relevantes

Nossa comunicação visa mostrar dificuldades sérias na proposta tradicional para o conceito de eliminação de uma alternativa, conceito que é essencial à teoria das alternativas relevantes. Essa teoria postula que S sabe que P apenas se a evidência de S para crer que P elimina todas as alternativas relevantes para P. Defensores dessa concepção têm sido pressionados a fornecer uma explicação aceitável do conceito de relevância. Em nossa comunicação queremos pressionar as explicações da literatura relevantista para o conceito de eliminação. Nós tentaremos mostrar que elas são falsas e, por essa razão, conduzem a teoria das alternativas relevantes à bancarrota. A única esperança de sobrevivência para o relevantismo passa, nesse caso, por uma mudança radical nas propostas tradicionais para o conceito de eliminação. Nesse sentido, nossa comunicação também visa esboçar a apresentação de uma nova proposta para a ideia de eliminação de uma alternativa, a qual, sustentamos, deverá livrar o relevantismo das dificuldades impostas pelas propostas tradicionais de análise daquele conceito.

Emirena Giselle Cano Maymo
emirena.cano@gmail.com

O círculo de decisão na ética kantiana

Dentro da academia é indiscutível a formalidade da ética kantiana, pois o fato de que uma ação seja considerada moral ou não depende exclusivamente da causa da ação. Porém não é tão transparente assim o fato de que uma ação moral dentro da ética continue sendo moral em outro tempo e espaço. O intuito desse trabalho é questionar se a universalidade da moral kantiana é de fato universal, como se pretende. Podemos dizer que a virtude para Kant tem o valor de uma ideia reguladora que não depende dos costu-

mes; mas é necessário que essa virtude se mantenha igual a si mesma ao longo do tempo? A ética kantiana não se compromete com valores fixos e, nesse sentido, Stuart Mill e Hegel questionaram a moralidade de uma ética na qual uma ação que passe pelo crivo da universalização racional seria aceita unicamente em função de seu formalismo. Entretanto, a relação com outros sujeitos e o dever de considerá-los como um fim em si se apresenta como um limite claro na ética e, aliás, móbil. Pois hoje em dia são considerados sujeitos de direito algumas pessoas que antes não eram consideradas como tais, deste modo não seria possível pensar que no percurso no qual o progresso moral ocorre, a ideia de virtude entendida como arquétipo ao qual nos aproximamos, permite a revisão do que se considera moral? Assim, partindo de uma leitura detalhada da Fundamentação metafísica dos Costumes e da segunda parte da Metafísica dos Costumes procuro buscar os limites que a própria obra kantiana estabeleceu a sua ética. Da mesma forma tentaremos em um movimento contrário mostrar quais limites correspondem á uma leitura em que no se considera a imbricação da moral dentro um projeto escatológico. O que pretendemos demonstrar com esse trabalho é que como o que se considera moral muda no tempo e no espaço a forma da ética kantiana se sustenta por aceitar essa mudança ao assumir a ideia de progresso dentro dela.

Enoque Feitosa Sobreira Filho

Ética, cidadania e direito: há valores “em si”, prévios e superiores na forma jurídica?

No âmbito da filosofia, falar do caráter “ético” do direito tornou-se um topos extremamente eficaz. Depois do decreto do “fim da história”, das “grandes narrativas” e da “globalização”, descobriu-se que a “ética” virou um tema da moda, levando à paradoxos tais como se decretar que alguém não é ético, em ampla degeneração de toda uma construção filosófica, histórica e social em torno do termo. Tal visão contaminou o direito (que em algum momento se pretendeu substitutivo das demandas sociais) e da mesma forma que se propagou a ética (formal? Material?) na política, passou-se a falar em ética como se fosse sinônimo do bem. Por uma via ou outra de compreensão – isto é, como sinônimo de “correção, do bom, do certo e do justo” - tal termo é algo deslocado no âmbito jurídico, que se guia por razão instrumental / estratégica e cuja eficácia se mede pelos resultados e não pelos métodos (desde – óbvio - que eles não firmam ao ordenamento no qual o conflito é subsumido). O dilema dos moralistas que pretendem reformar não apenas as práticas dos que operam no âmbito jurídico, mas o próprio caráter retórico-estratégico do direito, tem as mesmas bases daquele que conflitava a mentalidade moralista com a da crua economia política, conforme Marx assinalara nos “Manuscritos de 1844”. Numa direção oposta, a tradição marxista adotou uma atitude de reserva em relação (da mesma forma que a moralidade) ao direito em razão de seu caráter centralmente instrumental. Embora focando seus esforços no desnudamento do caráter de classe (e – também – por essa razão, instrumental) do direito, bem como mantendo reserva nos projetos de uma moral universal, construída por cima e por fora dos antagonismos sociais, a concepção marxista, ainda que de forma nem sempre explícita, não tem posição tão rigidamente de princípio contra a moral. O que toda a formulação dos fundadores dessa corrente sempre chamou atenção (Marx e Engels inclusive, como se verá ao longo do artigo) é que a abstração da moral conduziria a modelos de fusão, por exemplo, entre as concepções materialistas e históricas da moral com éticas de matriz não-materialista (a de Kant, por exemplo) que tendiam a substituir a luta aberta pela transformação da sociedade pela crença segundo a qual a emancipação seria alcançada pela via da reforma moral e de imperativos éticos pelos quais o que deve-ser necessariamente seria / será. Tal modelo de um imperativo ético em favor do socialismo nubla a questão que a teoria de Marx é uma práxis de transformação em torno de sujeitos coletivos os quais, ainda que movidas por escolhas de contra quem e a favor de quem pugnar (portanto, em um dado aspecto, escolhas morais) o fazem em razão do lugar que ocupam na luta social.

Enrique Marcatto Martin
enrique2501@gmail.com

Esclarecimento, Revolta da natureza e Liberdade

O artigo pretende desenvolver a conhecida crítica de Adorno e Horkheimer a respeito da dupla implicação do processo que esses autores chamam de “esclarecimento”, demonstrando que a denominada racionalidade instrumental, por sua relação de dominação com tudo aquilo que no sujeito se considera “natureza”, é incompatível com uma liberdade humana total, isto é, com uma liberdade não meramente espiritual ou formal, mas também corpórea. Para isso, seguimos o caminho tomado pelos filósofos na Dialética do Esclarecimento, buscando explicitar seus argumentos, e analisamos as tentativas de resposta do romancista francês Marques de Sade e do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, tais como apresentadas por Adorno e Horkheimer nessa obra, às quais consideramos insuficientes por se basearem ainda na racionalidade instrumental. Após isso, para dar mais força a nossa tese, passamos a avaliar se uma saída presumível para a falta de liberdade seria a rejeição de toda e qualquer ideia de racionalidade, um retorno a um estado selvagem anterior ao esclarecimento. Aqui tomamos como referencial teórico o Excurso II da Dialética do Esclarecimento, a Dialética Negativa de Adorno, além do livro de Horkheimer, O Eclipse da Razão, para demonstrarmos que a ideia da liberação de todos os impulsos naturais como condição para a liberdade é fruto da própria dominação da natureza e está fadada ao erro por esperar a liberdade no seu contrário, na total passividade, além de ser muito menos desejável que o estado atual.

Eraci Gonçalves de Oliveira
oliveiraeraci@gmail.com

Metafísica da dança - dança do pensamento

Em meio ao fascínio no qual nos enreda a filosofia antiga grega, com sua maneira peculiar de observar a realidade, buscando a razão de ser das coisas, fomos tomados também por outra avalanche de pensamento, a de Nietzsche, com sua determinação da arte como atividade metafísica do homem. (O Nascimento da Tragédia). Até então, a arte nos chegara primeiramente, pelas vias sensíveis da dança, e a filosofia, um pouco mais tardia em nossas vidas, nos apareceu como uma dança do pensamento. Vemos coincidências entre o encadeamento dos movimentos da dança e a fluência do pensamento da filosofia, mas, apesar das coincidências, ambas as atividades resguardam seus distanciamentos. Tendo em vista apreender o sentido metafísico da arte da dança, devemos provocar uma troca entre os pares comumente associados: movimento e dança, e pensamento e metafísica e, à maneira de um minueto ou de uma dança de quadrilha reconfigurar a organização dos pares, associando a dança com a metafísica e o movimento com o pensamento. A comunicação pretende seguir os rodopios e peripécias dos novos casais no meio do salão, em outros termos, visa promover e trazer à tona a colaboração entre a atividade sensível do movimento da dança e a atividade refletida do pensamento metafísico, considerando hipoteticamente que estas atividades aparentemente díspares, acabam por se revelar colaboradoras entre si. Focalizamos a cumplicidade entre o fazer e o sofrer, via filosofia primeira aristotélica, delineando pelos interstícios do texto uma estrutura conceitual baseada na noção de dynamis (Livro Theta, Metafísica). Consideramos que por estarem intrinsecamente ligados dois modos da dynamis aparentemente díspares, o poiein (o fazer) e o pathein (o sofrer) – o segundo nem sempre se mostra claramente nas correlações das causas material e formal para a atualidade do ser; ou seja, nos casos do dançarino e do filósofo é mais compreensível pensarmos que o primeiro dança e que o segundo pensa, e menos perceptível que eles são tomados pelo movimento e pelo pensamento. De outra forma diríamos que, inteligivelmente consideramos que ambos são sujeitos de suas ações, e por outro lado, dificilmente aceitamos que eles podem estar sujeitos a uma força.

Erica Costa Sousa
ericacosta21@hotmail.com

Nietzsche: para a genealogia do pecado

O presente trabalho tem como propósito geral explicitar a crítica nietzschiana à ideia de pecado na sociedade ocidental, crítica essa que é fundamentada na relação entre o homem e Deus, como uma relação individual e egoísta, que não se baseia na relação com o outro, com isso o leva para um caminho de domesticação por parte da sociedade cristã para que esse siga os valores determinados pelo cristianismo. Para fundamentar tal abordagem da crítica de Nietzsche da ideia de pecado serão utilizados nesse trabalho alguns aforismos da *Gaia Ciência* e do *Crepúsculo dos Ídolos* e outras obras que tratam sobre a origem de pecado. O pecado segundo conhecemos hoje é a transgressão intencional de um mandamento, de uma ordem, ou valor divino, tem como fundamento o desrespeito a autoridade divina, e não as normas de uma sociedade. Essa é uma das principais críticas feitas por Nietzsche a essa ideia de valor criado pela igreja cristã, pois o pecado não é um desrespeito as normas de convívio dos seres humanos, mas uma relação egoísta entre Deus e o homem, o pecado é entendido pelo homem como uma transgressão das normas criadas pelo divino. Portanto, para Nietzsche a ideia de pecado é uma forma de domesticar o animal homem, torná-lo bestializado, doente, preso as amarras do medo de desrespeitar o seu divino e não obter a graça prometida da Salvação. Em suma: um “cristão”... Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela estragou o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicou tê-lo “melhorado”...

Erick Calheiros de Lima

A linguagem do pensamento e o pensamento da linguagem: reflexões sobre a concepção de linguagem em Hegel

Nos últimos anos, houve um considerável aumento na literatura sobre a concepção hegeliana de linguagem. Isso teve como motivação, provavelmente, o fato de que algumas reflexões contemporâneas sobre a linguagem alegaram colher na obra de Hegel, por vezes de forma bastante crítica, intuições e inspirações não totalmente desenvolvidas pelo filósofo. É interessante perceber que, desde a segunda metade do século XX, essa alegação tem se tornado cada vez mais comum, tanto em correntes ditas “analíticas” quanto em propostas compreendidas como tendo uma origem “continental”. Embora Hegel não tenha o que se possa chamar, especialmente em sentido contemporâneo, de uma filosofia da linguagem, não se pode desprezar o fato de que há, para além de menções incidentais e/ou implícitas em várias obras de juventude e maturidade, ao menos três discussões bastante consistentes acerca da linguagem: (i) nos *Jenaer Systementwürfe*, onde a linguagem, constitutiva da consciência teórica, é compreendida não apenas como a “mediata mediação” entre subjetividade e objetividade, mas também do ponto de vista da constituição de um acervo linguístico contextual; (ii) no prefácio e nos capítulos iniciais da *Fenomenologia* de 1807, onde a linguagem aparece tanto em seu potencial dialético (“sentença especulativa”) quanto como solo no qual se demonstram as insuficiências das primeiras figuras da consciência; e, finalmente, (iii) o tratamento sistemático conferido por Hegel à linguagem no “Espírito Subjetivo” da *Enciclopédia*, onde a linguagem, operando a transição entre intuição e pensamento, acaba por preparar, enquanto pensamento articulado linguisticamente, a passagem para o espírito em sua objetividade. Após lembrar as linhas gerais destes três momentos e sustentar sua congruência (1), pretendo considerar a questão de se tais considerações podem ser compreendidas como esgotando a relação mais ampla que o pensamento hegeliano mantém com o problema da linguagem (2). Em seguida, passarei a refletir sobre como a solução hegeliana para o problema da relação entre o “pensamento puro” e a “linguagem em sua historicidade” pode contribuir a uma percepção da importância de Hegel para alguns debates contemporâneos (3).

Érico Andrade M. de Oliveira
ericoandrade@hotmail.com

Um imperativo sentimental: generosidade e altruísmo na ética cartesiana

O epicentro da presente comunicação consiste na defesa de uma excepcionalidade da moral cartesiana inscrita na tese de que a ação moral é uma ação que condensa a motivação e o critério de avaliação moral num imperativo sentimental, indicado no conceito de generosidade. Assim, a filosofia cartesiana abre um importante espaço para a reflexão moral contemporânea à medida que indica uma conciliação entre a motivação moral (que determina as nossas ações) e o critério de avaliação moral (que pressupõe uma margem de escolha do agente moral). Descartes parece sugerir que um bom caminho para pensar a moral é não assumir as emoções apenas como um vetor de motivação moral inexorável, ainda que indesejado por alguns filósofos, mas, ele mostra, sobretudo, que as emoções também servem como um importante aparato crítico para a avaliação moral. A minha tese suscitará uma discussão em três diferentes níveis: a) primeiramente, no que concerne à liberdade humana vou defender que Descartes é compatibilista; b) segundo, vou mostrar que para Descartes as paixões são as responsáveis pela motivação moral; c) por último, vou enfatizar que o caráter deontológico assumido pela moral em Descartes se refere à determinação da vida feliz como dever que compele os indivíduos a agirem racionalmente por meio da planificação de suas paixões, as quais devem assumir a forma de um imperativo sentimental inscrito no conceito de generosidade. Vou concluir que Descartes possui uma visão deontológica da moral inscrita na tese de que a vida feliz deve consistir numa administração das paixões, priorizando algumas delas em detrimento de outras. Mais precisamente, Descartes irá propor a generosidade como um imperativo moral essencial para a avaliação da conduta humana. A escolha pela generosidade indica que a ética cartesiana se direciona para a defesa do altruísmo como o comportamento moral que deve ser perseguido pela ação humana.

Ericson Falabretti
efalabretti@gmail.com

A estrutura como núcleo significativo das experiências pré-reflexivas

No final da década de 60, Deleuze resume bem a importância e o alcance do tema da estrutura no cenário do pensamento filosófico francês: “Perguntava-se outrora: ‘Que é o existencialismo?’ Agora: que é o estruturalismo. Essas questões têm um vivo interesse, com a condição de serem atuais, de se referirem às obras que estão sendo feitas.” Porém, o comentário geral de Deleuze – a exemplo outras análises do mesmo período dedicadas a discutir o assunto, como as empreendidas por Piaget e Umberto Eco – nada diz sobre o uso e o sentido da noção de estrutura a partir da filosofia de Merleau-Ponty, sobre a significação desse tema antecipado em *A Estrutura do Comportamento* (1942), na *Fenomenologia da Percepção* (1945) e em alguns ensaios que compõem a obra *Signos* (1960), isso para ficarmos apenas no domínio dos textos publicados em vida por Merleau-Ponty. Na *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty recorre à noção de estrutura para superar as posições antitéticas sobre a relação entre consciência e natureza e integrar as ordens física, vital e humana como diferenças de unidade. Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty descreve o campo anônimo da vida, e situa a percepção como uma experiência embrionária transbordada de significação estrutural. Nesse segundo momento, as experiências perceptivas – sentir, movimentar, desejar, falar, querer, por exemplo – são pensadas como estruturas antipredicativas. Nesse caso, o aspecto fundamental da estrutura não está mais localizado na sua função integradora das formas, mas no exame da sua manifestação como expressão de uma significação autóctone encontrada nas diferentes vivências perceptivas. Portanto, o trabalho – *A estrutura como núcleo significativo das experiências pré-reflexivas* – discute as variações semânticas do tema da estrutura nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty.

Ericsson Venâncio Coriolano
ericssoncoriolano@yahoo.com.br

O conceito de incondicionado (das Unbedingte) como fio condutor da passagem da crítica do conhecimento para uma teoria da razão prática na Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant

Essa pesquisa tem por objetivo investigar a Crítica da Razão Pura com a finalidade de mostrar que, a partir dos limites postulados ao uso especulativo da razão, o conceito de incondicionado passa a ser operado no uso prático sem contradições ao se referir à relação entre natureza e liberdade. Mesmo influenciado pelo avanço seguro do modelo das ciências modernas e o caráter apodídico das proposições da lógica geral, da matemática e da física pura, a crítica kantiana à razão especulativa mostra um interesse maior em solucionar problemas que fogem totalmente da maneira como esses saberes operam seus objetos. Os objetos de uma razão pura, como unidades incondicionadas, ainda são os assuntos últimos da filosofia. Por limitar as faculdades do conhecimento, a análise transcendental instaura um novo horizonte de significado para o conceito de incondicionado, já que o mesmo não pode ser resolvido pelas operações do entendimento. Interditando o conhecimento humano a resolver sobre esses assuntos, indica assim uma saída na realização deste conceito a partir de um tratamento dialético da questão, ou seja, tomando o incondicionado como um conceito da razão, uma ideia, um princípio regulador da atuação dos conceitos puros do entendimento na realização intuitiva das regras da unidade sintética originária da apercepção por um lado, e por outro, como unidade incondicionada das leis morais. A proposta é que a investigação sobre o conceito de incondicionado cumpra a tarefa de fazer a transição da disposição teórica e problemática deste conceito na Estética e na Analítica Transcendentais (a partir de um tratamento positivo do conceito de númeno como correlato inteligível do fenômeno) até suas soluções apresentadas na Dialética e na Doutrina do Método (a partir de um tratamento negativo do conceito de númeno, ou seja, como conceito limite). Fazer a passagem do condicionado para o incondicionado pelo entendimento leva à ilusão do realismo transcendental, adotando os fenômenos como coisas em si. A investigação dos raciocínios dialéticos mostrou que essa postura inviabiliza o conhecimento objetivo da natureza e interdita a efetivação da liberdade no mundo sensível tornando impossível a relação entre natureza e liberdade. O conceito de incondicionado não mais sujeito ao tratamento especulativo-transcendental que opera o que é (o condicionado) pode ser retomado objetivamente na esfera prática do que deve ser, ou seja, é manifestado no ato humano de fazer ou deixar de fazer. Com isso, o roteiro da investigação da razão pura poderá ser tomado na sua totalidade, desde sua apresentação como análise transcendental até seu acabamento final na determinação de ideias que representam a unidade última incondicionada da síntese do prático e do especulativo a partir do uso prático puro da razão. Em última análise, a pesquisa visa expor como Kant nega à razão especulativa qualquer processo na esfera supra-sensível e, ao mesmo tempo, permite que o conceito racional transcendente do incondicionado possa ter um tratamento adequado na esfera prática, assim, o conhecimento a priori pode ultrapassar os limites da experiência possível, mas somente do ponto de vista prático.

Erivânia de Meneses Braga
erivaniabraga@yahoo.com.br

Lukács leitor de Hegel: em busca de uma análise marxista de Hegel

Em Lukács o estudo do pensamento hegeliano está sempre vinculado à forma marxista de sua interpretação. Esse olhar sobre a relação entre Marx e Hegel conduz Lukács a uma revisão marxista de toda a tradição filosófica alemã. Nossa proposta é expor em linhas gerais as principais discussões acerca de uma leitura marxista de Hegel a partir de História e Consciência de Classe (1923), tal leitura não é o tema central da obra, mas está presente na tentativa de compreender a posição de Marx diante da filosofia clássica alemã. No ensaio “Reificação e consciência do proletariado” Lukács expõe

a dicotomia existente entre consciência de classe e falsa consciência, a qual pressupõe o conceito marxista de ideologia como uma falsa aparência sob a influência de um contexto social deformado, é o que ele chama de “reificação”. Nessa discussão Lukács aborda o problema do conhecimento como uma relação entre sujeito e objeto. Para o filósofo húngaro a principal característica do pensamento moderno está na chamada “revolução copernicana de Kant”, segundo a qual o conhecimento é possível apenas na medida do sujeito que conhece. Todavia, neste enunciado está presente uma tensão intrínseca entre racionalidade e irracionalidade na medida em que nela abriga o limite da razão como uma “coisa-em-si”. Esta ideia problemática assenta, de um lado, o reconhecimento de um conteúdo que pode ser conhecido e, de outro lado, a limitação do saber que não conhece a totalidade. Nesse sentido, para Lukács, o grande feito de Hegel foi de ter descoberto o método histórico-dialético, dando àquela oposição rígida de Kant certo relativismo histórico. Todavia, em seu esforço por descobrir a unidade entre forma racional e conteúdo irracional, Hegel vale-se de uma abordagem não-histórica – do Espírito Absoluto – indo do histórico para o mitológico. Para Lukács a análise desta antinomia requer uma abordagem em duas vias: tanto dos conteúdos da experiência, quanto do produto reificado da sociedade industrial moderna; pois a solução para as antinomias da filosofia clássica alemã é possível somente com o reconhecimento de que a mercadoria é a categoria universal do ser social no capitalismo.

Ermínio de Sousa Nascimento
herminionascimento@yahoo.com.br

As Possibilidades e os limites da linguagem no Tractatus de Wittgenstein

A pesquisa em curso considera a relação projetiva da linguagem sobre o mundo no Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein, com o objetivo de identificar o que pode ou não ser dito pela linguagem, na perspectiva do autor na referida obra. Para isto, apresentaremos o mundo como sendo a totalidade dos fatos, entendendo por fatos a composição da relação entre coisas (objetos). Na sequência, explicitaremos a estrutura da linguagem com base na compreensão do autor sobre frases declarativas, de modo que a totalidade dessas frases compõe a linguagem. A partir dos conceitos de linguagem e mundo, explicitaremos como o I Wittgenstein sustenta a projeção da linguagem sobre o mundo, por meio de frases declarativas elementares. Na projeção, identificaremos como o nome adquire significado na liga com outros nomes nas frases, o que significa dizer que para cada nome nas frases com sentido existe uma coisa (objeto) no fato ou num estado de coisas que é nomeado por ele. Fora da frase, contudo, o nome não tem significado e frases em que os nomes não nomeiam objetos são contra-senso ou sem sentido. Nessa perspectiva, o que pode ser dito, para Wittgenstein, encontra-se nos limites da linguagem, mais especificamente, nos limites das frases declarativas elementares que partilham com o mundo, com os fatos ou estados de coisas a mesma estrutura lógica. A estrutura lógica partilhada por esses dois domínios, a qual é identificada como um isomorfismo, não pode ser dita pela linguagem; tal limite da linguagem alcança igualmente a tentativa de formulações proposicionais que incluem as entidades metafísicas concebidas pela tradição filosófica como tendo realidades em si mesmas.

Eros Moreira de Carvalho
eros.carvalho@ufrgs.br

Popper e o problema da indução

Talvez a maior resistência à filosofia da ciência de Karl Popper esteja na sua insistência de que seja possível explicar a racionalidade da atividade científica apenas pelo falsificacionismo e sem nenhum apelo à indução. Mas, para Popper, se o seu projeto for bem sucedido, esta é uma boa notícia. Como a indução é um procedimento inferencial irracional, tanto melhor se pudermos explicar a atividade científica sem ela, pois

só assim evidenciamos a racionalidade científica. Assim, não apelar à indução seria uma virtude e não uma razão para resistir ou rejeitar a sua filosofia da ciência. Inúmeras foram as críticas ao seu projeto, cada uma delas tentando apontar, em momentos diferentes da investigação científica, uma decisão do cientista que não poderia ser racionalmente feita sem amparo indutivo. Mas talvez a crítica mais contundente tenha sido aquela lançada por Wesley Salmon, a saber, a de que a predição para fins práticos não pode ser encarada como racional se não tivermos razões positivas para pensar que a previsão é verdadeira, isto é, se não tivermos razões indutivas para a previsão. A resposta de Popper, a de que, nestes casos, deveríamos preferir a teoria mais corroborada como base para a predição prática, soa como um salto no escuro, pois estaríamos assumindo riscos epistêmicos excessivos uma vez que a corroboração, segundo Popper, não tem qualquer implicação preditiva/indutiva, isto é, ela não nos dá qualquer razão para pensar que a previsão se verificará verdadeira. Mas em assuntos práticos, não é sensato/racional assumir riscos epistêmicos muito elevados, especialmente se houver opções menos arriscadas. A solução de Popper não parece solução alguma. Alan Musgrave, no entanto, acredita ter encontrado a razão para a solução de Popper parecer falha. Ele sugere que se fizermos a distinção entre uma razão para crer em P e uma razão para a verdade de P e, além disto, se rejeitarmos o que ele chama de justificacionismo, a tese de que uma razão para crer em P deve ser também uma razão para a verdade de P, então poderemos enxergar a corroboração como uma ótima razão para crer na hipótese que servirá de base para uma previsão prática ainda que ela não seja uma razão para a verdade da hipótese. Em nossa comunicação, tentaremos esclarecer o significado da distinção sugerida por Musgrave. Em seguida, avaliaremos (i) se a sua resposta popperiana não abre espaço para uma igual defesa da racionalidade de previsões baseadas na indução e, em sendo este o caso, (ii) se a previsão baseada na indução ainda não seria preferível àquela baseada na corroboração. Em caso afirmativo, a resposta popperiana de Musgrave, se correta, é uma boa notícia para os indutivistas.

Esmelinda Fortes
 esmelinda_fortes@msn.com

Hans Jonas: Uma Ética Contemporânea em Defesa da Vida

Nos tempos remotos a técnica surgiu como meio, como ferramenta utilizada pelo homem para se chegar a algum fim. Nos dias atuais, os homens utilizam a técnica não mais como meio, mas como fim. O avanço técnico-científico representa hoje uma ameaça ao equilíbrio vital do planeta terra, os homens detentores de tecnologias cada vez mais modernas se tornaram um perigo para a preservação da humanidade. Este fato está gerando uma modificação no agir humano. O homem passou a concentrar em suas mãos o poder de intervir na natureza e, por isso, passa a ser responsável pela permanência da vida na terra. Segundo Jonas, as éticas tradicionais não se adequam mais às necessidades da sociedade atual por apresentarem caráter antropocêntrico e imediatista. A ética proposta por Jonas tem um foco no futuro, por isso é denominada como ética para o futuro, ou mesmo como orientação para o futuro. Significa dizer que esta é uma ética voltada especialmente para as gerações futuras, uma vez que um dos parâmetros que regem esta ética é que não temos direito de escolher ou de arriscar a não existência de gerações futuras. Tal responsabilidade para com as gerações futuras deve ser cobrada na mesma medida em que o homem é capaz de alterar os domínios da vida, uma vez que, com os avanços técnico-científicos, as consequências de algumas ações podem ser tão intensas que cheguem a comprometer a vida humana. Hans Jonas (2006, p. 48) alerta: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a terra.” O rápido avanço do desenvolvimento tecnológico acaba esmagando o desenvolvimento natural, e essa aceleração pode causar vários prejuízos para a humanidade e gerações posteriores, pois, a evolução rápida e dita como eficaz acaba por produzir incertezas e perigos novos. O que Hans Jonas nos propõe é que sejamos mais responsáveis pelos nossos atos, tanto em relação aos homens, quanto à natureza e às gerações futuras, pois sua preocupação fundamental e o que lhe fez propor essa nova ética foi o medo de que a essência humana um dia chegasse ao fim.

Estefano Luis de Sa Winter
 estefanowinter@gmail.com

A sabedoria humana de Pierre Charron: exercício cético do espírito forte

Pierre Charron (1541-1603) defende na sua obra mais influente, *De la Sagesse*, um ideal de sabedoria puramente natural, ideal esse vinculado com a vida prática e que ensina ao homem a ser moderado, a dominar a força das paixões e a emendar a fraqueza de sua natureza. A sabedoria proposta pela obra tem como principal meta ensinar o conhecimento de si, mais valoroso remédio que o homem pode conseguir por meio de seus próprios esforços e principal meio para manter a integridade de seu juízo e a sua liberdade de tudo julgar. Ora, como a sabedoria ensina a se conhecer ela é a excelência do homem enquanto homem, verdadeira ciência e finalidade [bout] que deve ser perseguida. Para sustentar sua tese, Charron se valeu de diversas fontes céticas e estoicas de seu tempo e especialmente dos *Essais* de Michel de Montaigne, obra essa que o influenciará quanto ao tema da dicotomia entre o pendante e o espírito forte, ciência e sabedoria. A partir desta distinção montaigniana, Charron irá detalhar para qual o público a obra é indicada e argumentará que o pedante é um dogmático por natureza, sectário de Aristóteles, afirmativo e opiniático, defensor da ciência [science], incapaz de atingir a sabedoria. Nesse sentido, a sabedoria humana é indicada apenas para aqueles que têm o espírito forte capaz de digerir e compreender suas afirmações curtas e diretas, homens modestos, dubitativos e seguidores de Sócrates e de Platão. Esses espíritos fortes são os céticos acadêmicos, defensores da obscuridade das coisas [rerum obscuritate] e da verossimilhança [verossimili] e que por meio da maestria de si [maîtrise de soi] conseguem alcançar a tranquilidade da alma [ataraxia] e a moderação dos afetos [metropatheia]. Tais frutos são colhidos apenas por meio de um constante exercício de duvidar, pois como mostra Gianni Paganini: “a epokhé é representada, nas páginas de Charron, como um motor enérgico de liberação da complexidade das crenças, motor que reclama uma disciplina e exercício intencional, tanto do intelecto quanto da vontade” (PAGANINI, 2008). Nesse contexto, sabedoria charroniana somente pode ser alcançada pelos homens mais raros e de grande força de espírito, os quais têm os temperamentos do cérebro adequados para o exercício da faculdade de julgar. Esses homens seguem preceitos práticos não dogmáticos em todas as esferas de sua vida e por meio de um constante treinamento e laborioso estudo, guiados pela lâmpada da filosofia moral, conseguem emendar e reformar a sua má natureza, tal qual fez Sócrates o mais sábio de todos os homens. Assim sendo, pretendemos explicitar no paper os argumentos que comprovam que a sabedoria humana de Charron deve ser entendida enquanto um exercício cético constantemente praticado por aqueles de espírito forte, apontando brevemente ao longo da discussão algumas de suas fontes céticas e a forma com que ele as recebe e modifica.

Ester Maria Dreher Heuser
 esterheu@hotmail.com

Filosofia da discórdia de Gilles Deleuze: da educação dos sentidos à pedagogia do problema e do conceito

O que fazem a paz, a tranquilidade e a harmonia aos sentidos e às demais faculdades? Garantem um trabalho conjunto, comum, de apreensão do empírico uma vez que está assegurada a ordem lógica entre o sujeito e o objeto; a concórdia entre as faculdades: do sentido ao pensamento; também garantem a conformidade entre aquele que ensina e o outro que, supõe-se, necessariamente aprende; a anuência entre aquele que fala e aquele que escuta, aquele que pergunta e o outro que responde. Enfim, paz, tranquilidade e harmonia proporcionam o bom senso e o acordo do senso comum entre as faculdades, o que implica em conhecer aquilo que todo mundo conhece, em pensar o mesmo que todo mundo, em sentir e viver como todo mundo... E se essa “paz dos túmulos” fosse rompida? E se

algo estranho a isto irrompesse? Se o insensível fosse, de repente, sentido? A discórdia nasceria, é certo. Como as duas Eris, talvez: uma louvável, outra condenável. Poderia a primeira, além de despertar o indolente para o trabalho, servir como potência criadora para o pensamento e, com ela, o pensar outra vez ser possível? Discórdia causada por algo estranho que vem do exterior; algo que é irremediavelmente outro da razão, mas, paradoxalmente, o que está em sua origem; realidade sempre presente, impulsionadora do movimento no pensamento. Essa Éris criadora pode ser percebida como ideia motriz que mobiliza o que denominamos a “Filosofia da discórdia de Gilles Deleuze”, a qual afirma a necessidade da força de um signo que torna a alma perplexa e força-a a colocar um problema, como se este signo “fosse portador de um problema” – ideia que merece ser pensada e que, de repente, pode ser a gênese de uma “pedagogia do problema e do conceito” a qual, em nossa perspectiva, passa por uma educação dos sentidos. Esta pesquisa está situada no âmbito do Projeto Interinstitucional (UFRGS, UFPel, UNIOESTE, UFMT) “Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida” do Observatório da Educação CAPES-INEP.

Ethel Menezes Rocha
ethel.rocha55@gmail.com

Infinitez da Vontade nos Homens e em Deus

Na Quarta Meditação, antes de apresentar sua definição de liberdade da vontade, Descartes assimila a infinitez da vontade de Deus à infinitez da vontade dos homens. palavras, “Resta tão-somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de tal sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus”. Descartes a seguir apresenta sua definição de liberdade da vontade humana cuja significação depende, em grande medida, de como se lê a expressão “ou antes” (“vel potius”) nela presente e, ainda prosseguindo, na frase seguinte Descartes parece pretender explicar a utilização da partícula “ou antes” fornecendo uma segunda definição de liberdade humana. Tendo em vista que nessas passagens da Quarta Meditação Descartes apresenta o que parecem ser duas definições de liberdade ligadas pela partícula “or rather” (“vel potius”), a saber, a de liberdade como o poder dos contrários e a de liberdade como o poder de agir por inclinação sem coação externa, muito intérpretes se ocupam em compreender o conceito cartesiano de liberdade lançando mão de outros textos de Descartes onde o tema da liberdade aparece e focando a questão de se a segunda definição apresentada na Quarta Meditação é uma correção ou se é uma explicação da primeira¹. Nesse artigo me ocupo com a definição de liberdade ou de infinitez da vontade não a partir da comparação diferentes textos onde Descartes trata da liberdade, mas a partir da tese cartesiana apresentada na própria Quarta Meditação de que é a infinitez da vontade que torna semelhantes as vontades do homem e de Deus. A hipótese a ser defendida é a de que essa tese da semelhança da infinitez das vontades de Deus e dos homens impede que Descartes assuma que a liberdade humana consiste no poder de escolha entre contrários. Pretendo mostrar que dada a tese da semelhança da liberdade das vontades de Deus e dos homens, Descartes tem que assumir que a liberdade humana consiste na ação sem coação externa: o que é comum à vontade dos seres inteligíveis (Deus e homens) é que a vontade age sem coação embora, por ser estruturalmente voltada para a verdade, age sempre em direção à verdade. O exame dessa hipótese esclarecerá por que apesar de semelhantes as vontades divina e humana são distintas nos seguintes aspectos: 1) a vontade humana é essencialmente inclinada para o que é percebido como claro e distinto, é essencialmente um poder condicionado de escolha entre contrários, e é contingentemente indiferente; 2) a vontade divina é essencialmente não motivada e, portanto, é essencialmente indiferente e é o poder incondicionado dos contrários.

Ethel Panitsa Beluzzi
ethel.filosofia@gmail.com

A Crítica de Kant ao Idealismo de Descartes

O argumento kantiano da impossibilidade de conhecer a coisa em si, afirmando que “os objetos exteriores são apenas simples representações de nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlato, isto é, a coisa em si, não é nem pode ser conhecida por seu intermédio” [CRP A30 B45], fora erroneamente compreendido pela recepção da primeira edição da Crítica como um idealismo material, no sentido de que Kant estaria duvidando da própria existência de tais objetos exteriores. Embora a questão do Idealismo já houvesse sido abordada na primeira edição da Crítica com o quarto Paralogismo da Razão Pura [Cf CRP A367], sua repercussão motivou o autor a escrever em sua segunda edição uma explícita “Refutação ao Idealismo” [CRP B274], onde ele define duas possibilidades de idealismo material: aquela que considera a existência dos objetos fora de nós “duvidosa e indemonstrável” [idem] e aquela que a considera “falsa e impossível” [idem]. Considerar a existência dos objetos fora de nós como falsa e impossível é identificado como o “idealismo dogmático de Berkeley” [idem], e é considerado por Kant um argumento demolido por sua Estética Transcendental. Entretanto, a existência dos objetos fora de nós considerada apenas como duvidosa e indemonstrável é considerada “racional e conforme uma maneira de pensar rigorosamente filosófica” [CRP B275], e é identificada como “o idealismo problemático de Descartes” [CRPB274]. Para responder a essa questão, que exige “prova suficiente” [CRP B275] para permitir um juízo decisivo, Kant elabora seu “Teorema” [idem] e “Prova” [idem], intentando mostrar que temos experiência e não mera imaginação das coisas exteriores, por demonstrar que a experiência interna, “indubitável para Descartes” [idem] só é possível mediante a experiência externa pressuposta. Desse modo, Kant reafirma que sua filosofia não pode ser considerada idealista no sentido material; sua dúvida não recai na própria existência das coisas fora de si, mas sim na correspondência dessas com suas representações sensíveis, assinalando desse modo uma espécie de Idealismo Transcendental, que se opõe substancialmente ao idealismo tradicional. Nosso objetivo, portanto, consiste em explorar a crítica de Kant ao idealismo de Descartes, seu contexto, problematização e resposta, situando a partir dessa questão a relação de Kant com as diferentes correntes de idealismo.

Eva Maria Gomes Soares Arndt
eva_arndt@hotmail.com

O vínculo da felicidade com a liberdade em John Locke

Ao escrever “De Corpore”, Hobbes nega a liberdade, afirmando que a liberdade de querer ou não querer no homem, não é diferente da liberdade que existe nos outros seres animados, pois o desejo foi precedido pela causa própria do desejo e, por isso, o próprio ato do desejo não podia deixar de segui-lo. Portanto, nem na vontade dos homens, nem na dos animais se encontra tal liberdade, livre da necessidade. Porém, para Locke, todas as ações compreendem as ideias de pensamento e movimento, e o movimento se dá através do pensamento, e nele o homem identifica qual é a sua vontade, e por ela age. Desse modo, a ideia de liberdade consiste na ideia da existência do poder em certo agente para fazer ou deixar de fazer qualquer ação particular, segundo a determinação ou pensamento da mente por meio da qual uma coisa é preferida a outra. Esse assunto, de se a vontade é livre ou não, isto é, se o homem é livre ou são suas ações determinadas ou mesmo predeterminadas – tema que foi acaloradamente debatido antes de Locke ter voltado suas atenções para esse tópico – é que revela a importância e novidade da filosofia lockiana. Para ele, era incorreto perguntar se a vontade é livre. Em suas proposições, não deveriam tratar a vontade como uma faculdade, isto é, como algo com habilidade de agir por si só, pois assim como não existia a faculdade de andante, falante e dançante, igualmente não existia a faculdade da vontade, pois ela é simplesmente um poder que o homem tem. Para Locke, o debate não deveria ser voltado para a

liberdade da vontade, mas sim para as perguntas: somos livres? É o homem livre? Em suas considerações não deveríamos converter a faculdade (isto é, a vontade) num agente; pois os poderes são relações e não agentes. Portanto, é o ser que possui, ou não, o poder para operar e agir, que é livre ou não, e não o poder em si mesmo. Ele nos diz: “a liberdade, ou não liberdade, não pode pertencer a nada, exceto o que tem ou não um poder de agir”. Locke defende que a razão de ser da liberdade é que por meio dela podemos buscar a suprema e autentica felicidade, por isso afirma: “a inclinação e a tendência da natureza de seres inteligentes, a felicidade é uma obrigação de, e um motivo para eles cuidarem de não se equivocarem à respeito dela ou perdê-la; e assim necessariamente lhes impõe cautela, deliberação e prudência, na direção de suas ações particulares, que são os meios para obtê-la, e isto somos capazes de fazer e quando tivermos feito, teremos cumprido (done) nosso dever, e tudo que está em nosso poder e deveras tudo que é necessário”. Este trabalho tem como objetivo analisar de que forma para Locke o agente livre faz-se necessário tanto para a fundamentação de uma escolha social e individual como também é pressuposto para a concretização de sua própria felicidade.

Evaldo Antonio Kuiava
eakuiava@hotmail.com

Sobre o bem e o mal em Levinas

Em torno da problemática do mal, a partir de uma perspectiva levinasiana, o que está em jogo não são as condições de possibilidade do conhecimento e da moralidade e, muito menos, trata-se da diferença ontológica. A diferença entre o bem e o mal precede a distinção entre ser e ente. Há uma anterioridade que precede ambos os casos e é a origem do sentido do humano, da moralidade e da própria transcendência ética. Nesse sentido, a questão do bem e do mal não se reduz a uma questão ontológica. Na visão de Levinas há um sentido primordial em relação ao que diz respeito à própria alternativa entre o bem e o mal. Há algo mais sublime que o ser e a ontologia. Em *Totalidade e Infinito*, a ontologia é definida por ele como filosofia do poder: “a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça”. O sentido do humano não tem origem no ser, mas o antecede. Levinas propõe uma desneutralização do ser. Por isso, primordial não é mais o impessoal, o anônimo, o neutro desenrolar do ser indiferente a tudo que ele engloba no seu exercício ontológico, a sua intervenção na vida em todas suas dimensões, em busca de satisfação de seus interesses, pois, nesse caso, o mal seria o excesso em sua própria essência. Em seu artigo *Transcendence et mal*, escrito na ocasião da publicação do livro *Job et l'excès du mal* de Philippe Nemo, Levinas faz uma análise do mal como excesso, como intenção e como horror. O mal é um excesso na sua malignidade de mal. O excesso não é a intensidade excessiva de uma sensação, ou qualquer excesso quantitativo, superando a medida da sensibilidade do indivíduo e dos seus meios de o apreender. Embora a noção de excesso possa sugerir de imediato a ideia quantitativa de intensidade, de um grau que ultrapassa a medida ou o sofrimento para além do suportável, o mal é excesso em sua própria essência, “em sua própria quididade”. Com essa afirmação ele quer afastar a possibilidade da teodiceia. Na sua visão não há como conciliar a bondade e onipotência divinas com a existência do mal no mundo tal como concebeu Leibniz.

Evaldo Becker
evaldobecker@gmail.com

Rousseau e os escritos sobre a Paz Perpétua, do Abade de Saint-Pierre: críticas e aproximações

Tendo ficado como depositário dos papéis do Abade com vistas à sistematização e publicação dos mesmos, Rousseau, de início já percebe as divergências entre seu próprio pensamento e o do autor do Projeto para tornar perpétua a paz na Europa, optando por separar as ideias do abade no Extrato do projeto de

paz perpétua e as suas próprias posições no Julgamento sobre o projeto de paz perpétua. Como paliativo à ausência de uma sociedade geral do gênero humano, Rousseau sugere que através de novas associações, procuremos corrigir a ausência da associação geral. E que busquemos na “arte aperfeiçoada a reparação para os males que a arte começada causou à natureza”. Esta ‘arte aperfeiçoada,’ seria justamente a possibilidade de por meio de ligas e tratados internacionais, suprir de certo modo a ausência manifesta do que em seu tempo se designava como ‘sociedade geral do gênero humano’. O projeto de Saint-Pierre, também chamado “Liga dos príncipes cristãos”, aposta na religião como fator de ligação e apaziguamento das belicosas relações vivenciadas entre os Estados europeus. Pretendemos examinar mais detidamente o teor das críticas de Rousseau ao abade, sobretudo, no que concerne a possível perda de soberania e liberdade por parte dos povos, cujos Estados viessem a se tornar signatários do referido projeto. Os principais textos a serem trabalhados são o Extrato e o Julgamento de Rousseau e o Projeto para tornar perpétua a paz na Europa, de Saint-Pierre.

Evandro Barbosa
 evandrobarbosa2001@yahoo.com.br

A proposta de uma deontologia imparcial na teoria de Rawls

O propósito desta apresentação é analisar como se delinea no cenário das querelas normativas atuais a proposta de uma deontologia imparcial para a justificação de regras sociais. Extraída do modelo construtivista de justiça em Rawls – articulado à contribuição kantiana no que diz respeito ao propósito de uma deontologia – nossa proposta objetiva enfraquecer o tencionamento universalistas versus comunitaristas, tentando demonstrar que um modelo deontológico pode oferecer legitimamente concepções de justiça. Na mesma medida, será possível fugir do equivocado rotulamento a partir do qual, como bem afirma Rainer Forst, interpretam-se as teorias deontológicas liberais como sendo ‘indiferentes’ ao contexto (Kontextvergessen), enquanto que os comunitaristas se caracterizariam por estarem ‘obcecados’ pelo contexto (Kontextversessen). Nesse sentido, uma teoria de justiça deontológica e imparcial pode redefinir a possibilidade de uma fundamentação – em sentido fraco – de normas prescritivas a partir da imbricação de um modelo construtivista-político de justificação ao sistema contratual de origem moderna. Em outros termos, desde que alçada ao nível de imparcialidade em termos políticos, a resposta para a possibilidade de teorias da justiça permitiria equacionar em que medida um contratualismo liberal pode ser usado para estabelecer princípios à chamada teoria do dever ou deontologia. Se há dúvida de que o fundamento da ética deontológica é anterior a qualquer base empírica, o ponto basilar para esse tipo de digressão é justificar exatamente a deficiência de tais pressupostos, tornando-o ‘forte’ em relação às querelas que tradicionalmente tornam vulneráveis tanto teorias políticas liberais quanto teorias comunitaristas.

Evandro Marcos Leonardi
 evandroleonardi@gmail.com

Sobre o conteúdo das dissensões sociais em Maquiavel

Em virtude da liberdade republicana no pensamento de Maquiavel, a maneira como se constitui os diferentes umori de grandi e popolo merecem mais esclarecimentos. Exploramos aqui uma abordagem que comunga de vários elementos de leituras sobre Maquiavel, oferecendo e mesmo testando ao lado destas, uma situação que reconhecemos ser nova no tocante a este tema das disputas sociais e seus desdobramentos no pensamento republicano de Maquiavel. Nossa leitura tem origem naquilo a que muitos intérpretes referem como o problema antropológico de Maquiavel. Este problema tem a ver com uma condição humana genérica de desejos e paixões (de indivíduo a indivíduo, portanto universal) ao lado de uma condição parcial de umori políticos na cidade. Com efeito, há muito desen-

contro interpretativo sobre conceitos como paixão, desejo, humores, ambição, maldade/bondade, necessidade, etc. O Desenho destes conceitos no plano da política se revela farto de ambigüidades e, assim, os desencontros aparecem na própria interpretação do tema da liberdade. É sabido o relevo dado por Maquiavel sobre o recorrente conflito social de grandes e povo em todas as cidades. O que fica indeterminado, porém, é o tempo de ação desse conteúdo dos desejos na vida política das cidades. Com isso, queremos salientar que há uma mudança de foco no conteúdo das paixões e desejos no que diz respeito à classe ou grupo social denominado povo. Se não houvesse essa mutabilidade nas paixões que movimentam as ações do povo; a incorporação daquilo que alguns interpretam como “segunda natureza”; o rearranjo da inclinação natural de ser apenas de um jeito e não de outro, essas situações e outras mais, se revelariam capazes de anular qualquer alternativa de educação, de flexibilização, de maleabilidade, de recursos retóricos, todos, tão caros e ao mesmo tempo tão imprescindíveis ao vivere libero. Maquiavel não parece condescender moralmente entre o povo e os grandes, mas nem por isso deixa de fazer sua eleição entre estes dois pólos do conflito social no que respeita à guarda da liberdade. Essa eleição – que o faz pelo povo – deve ser compreendida como oriunda de uma pragmática política, capaz de equilibrar o dissenso no núcleo mesmo dos arranjos e ordenamentos institucionais. Mas essa escolha não deixa de ainda remeter ao tema dos desejos e paixões que traduzem a vida política da cidade e o equilíbrio sadio dos diferentes pólos de desejos de grandes e povo: aqueles porque querem, a todo custo, dominar o povo; este porque não quer ser dominado pelos grandes. Assim, o desejo dos grandes é propositivo no sentido de estar na ofensiva: dominação, usurpação e poder; enquanto que o povo age num sentido muito mais defensivo – o que não implica em esvaziamento político – buscando afirmar-se num regime de liberdade. Essa reflexão está longe de requerer uma antropologia política em Maquiavel. Mas novamente aquela pragmática política demanda em não deixar de observar essa malha de desejos e paixões que dão vida a uma cidade ou a deixam à mercê da corrupção e sua conseqüente ruína política.

Evandro Oliveira de Brito
evandrobrito@yahoo.com.br

O desenvolvimento da ética na filosofia da mente de Franz Brentano

Este trabalho tem como propósito comparar duas formulações brentanianas sobre ética e moral e analisá-las a partir da filosofia do psíquico, ou filosofia da mente, que lhes serve de base. Esta pesquisa está sustentada sobre a hipótese definida por Roderick Chisholm (em 1967) e pressupõe que a teoria do conhecimento moral, formulada por Franz Brentano em 1889, resultou de duas mudanças específicas. Essa teoria do conhecimento moral resultou, por um lado, do abandono do conceito de objeto intencional, tomado como ponto arquimediano na formulação da Psicologia do ponto de vista empírico. Por outro lado, ela resultou da formulação do conceito de ato intencional, apresentado no contexto da formulação da Psicologia descritiva. A justificação de nossa hipótese interpretativa será apresentada por meio dos seguintes passos argumentativos. (1) Apresentaremos a teoria brentaliana do conhecimento moral publicada em 1889, na obra *Origem do conhecimento moral*, e (2) descreveremos os pressupostos epistemológicos fundamentais da Psicologia descritiva que sustentam essa teoria do conhecimento moral, caracterizados como reformulações conceituais efetuadas por Brentano na Psicologia do ponto de vista empírico. (3) Nossa hipótese interpretativa será corroborada pela apresentação da incompatibilidade entre a ética do sentimento moral (1874) e a ética do conhecimento moral (1889). Essa incompatibilidade, ainda, será evidenciada por meio da comparação entre as descrições brentalianas do ato psíquico de sentimento moral, vigente na Psicologia do ponto de vista empírico, e do ato psíquico de conhecimento moral caracterizado como preferência, vigente na *Origem do conhecimento moral*. (4) Nossa análise implicará a seguinte conclusão. Ao abandonar os pressupostos da Psicologia do ponto de vista empírico, a teoria brentaliana do conhecimento moral baseou-se no pressuposto de que a noção de ato intencional estabelecia uma relação intrínseca e imediata chamada de consciência da preferência do moral, ou seja, o fenômeno psíquico de preferência.

Evania Elizete Reich
evaniareich@hotmail.com

A análise honnethiana da teoria do reconhecimento de Hegel

O novo livro de Honneth, que persegue sua investigação a cerca do papel do reconhecimento para a emancipação de uma sociedade a qual ele havia iniciado em Luta por reconhecimento, não pode deixar de ser considerado, nas passagens em que a reatualização de Hegel se faz presente, como uma evolução da sua interpretação a respeito da teoria hegeliana de reconhecimento. No presente trabalho defenderei a ideia de que entre as obras Luta por reconhecimento, Sofrimento de indeterminação e O direito da liberdade Honneth modifica sua interpretação a respeito da teoria do reconhecimento de Hegel. Para o autor, Hegel nos seus escritos da juventude, influenciado pela filosofia aristotélica, dá um novo fundamento à ciência filosófica da sociedade substituindo as categorias atomísticas por uma base natural da socialização humana caracterizada pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo. Contudo, para Honneth, Hegel, a partir da Realphilosophie parte para uma teoria da consciência que infelizmente deixa de analisar essas formas essenciais de interação social e relações éticas para desenvolver as etapas da construção da consciência individual. Conseqüentemente Honneth acusa Hegel de abandonar a fundamentação do reconhecimento a partir de relações intersubjetivas e de não sistematicidade das obras do período de juventude com as da maturidade. Em Sofrimento de indeterminação Honneth revê sua crítica e passa a entender que a categoria do reconhecimento ainda permanece presente na filosofia tardia de Hegel. A crítica nesta obra estaria apenas focada na perda que a presença de um institucionalismo forte na Filosofia do direito de Hegel traria para a compreensão de um reconhecimento recíproco puramente horizontal. Em O direito da liberdade, Honneth, contudo, não somente afirma que é possível ver a forma de reconhecimento recíproco horizontal no esquema lógico hegeliano da Filosofia do direito como também o adota para desenvolver a sua tese de que é somente através das instituições livres que os indivíduos conseguem alcançar a verdadeira liberdade que é aquela do tipo social. Se em Sofrimento de indeterminação Honneth ainda lamentava o abandono daquela primeira intuição hegeliana de um intersubjetivismo forte de base aristotélica, nesta última obra Honneth parece estar convencido de que não há nenhuma perda no conteúdo da doutrina filosófica de Hegel mesmo se as relações recíprocas de reconhecimento somente podem ser garantidas no contexto da sua doutrina da liberdade através de instituições ancoradas no decorrer de um processo histórico.

Evaniel Brás dos Santos
evanielbras@yahoo.com.br

Estrutura e devir dos seres em Tomás de Aquino

O objetivo deste trabalho é mostrar em que consiste a origem das coisas para Tomás em S.C.G. II, 37, 1130. Para tanto, este texto se divide em duas partes. Na primeira, apresentaremos como para Tomás a história da filosofia se divide em três fases. Em seguida mostraremos que a posição pessoal de Tomás sobre a origem das coisas em S.C.G. II, 37, 1130, se comparada com outros textos, é a mais objetiva

Eveline Campos Hauck
evelinehauck@hotmail.com

Garve como mediador de Adam Ferguson

Em 1772, Christian Garve publicou sua tradução dos “Institutes of Moral Philosophy” de Adam Ferguson. Juntamente à tradução, Garve acrescentou um longo comentário analisando principalmente os primeiros capítulos dos “Institutes”, que dizem respeito à epistemologia, teologia e ética. O que mais impressionou Garve no trabalho de Ferguson foi a sua apropriação do sistema estóico, no que concerne o estudo das

virtudes. Sabemos que a tradução de Garve foi fundamental para a bem sucedida aceitação de Ferguson na Alemanha do século XVIII, por isso, pretendemos analisá-la como paradigmática da recepção do pensamento escocês no país e estabelecer a importância de Garve como mediador desta recepção, no papel de tradutor e divulgador da filosofia.

Eveline Lima Rocha

A forma da mercadoria e o fetichismo, segundo Karl Marx

É em *O capital* (1867) que Karl Marx (1818-1883) apresenta, de forma detalhada, o caráter dos produtos no modo de produção capitalista, quer dizer, das mercadorias. Para Marx, as mercadorias são coisas, objetos, que servem para suprir as necessidades do homem, sejam elas do estômago ou da fantasia. Esta, porém, apresenta um duplo caráter – valor de uso e valor de troca – Marx, portanto, se propõe a analisar essas especificidades da mercadoria. Segundo ele, o valor de uso relaciona-se com o aspecto útil da mercadoria, enquanto o valor de troca representa a proporção na qual os valores de uso de uma espécie são trocados por outros de outra espécie de mercadorias. Marx defende que o modo de produção capitalista produz apenas valores de troca, assim, quando o caráter útil desaparece da mercadoria, isto é, quando não possui mais valor de uso, é igualmente extinto o caráter útil do trabalho, deixando este de ser concreto, reduzindo-se a resíduo de trabalho, torna-se trabalho abstrato. Com base nisso, a mercadoria ganha a forma de fetiche, pois o fetichismo da mercadoria consiste no fato das relações humanas serem mediadas pela troca de mercadorias, em que as coisas dominam o mundo dos homens. Nosso objetivo, portanto, é apresentar a teoria marxista do fetichismo da mercadoria e, para tanto, é necessário mostrarmos o caminho teórico percorrido por Marx, da forma da mercadoria ao trabalho abstrato.

Everaldo Cescon

everaldocescon@hotmail.com

O conceito de pessoa em Dennett e as consequências para a bioética

A noção clássica de pessoa, herança da metafísica cristã, como valor, substância ontológica, atribuição de consciência e status social, após Descartes incorporou a noção de mente e de consciência e, graças às contribuições de Locke e de Hume, dissolveu o estatuto ontológico do sujeito. A atribuição de uma mente e de estados mentais se tornou fundamental para os critérios de atribuição do status de pessoa. Neste quadro teórico o avanço das neurociências e o progressivo desenvolvimento científico põem quesitos interessantes que evidenciam sempre mais a reflexão ética, sobretudo em relação aos critérios de valoração para ser pessoas. Quem tem uma mente? O que é uma mente? Quais entidades são pessoas? A ciência pode responder a este gênero de perguntas? No presente texto toma-se em consideração os argumentos que o filósofo norte-americano Daniel C. Dennett propõe em relação à noção de pessoa para desencadear um debate acerca do conceito amplamente discutido em âmbito filosófico e na teologia cristã da Antiguidade tardia, mas que se revela, dia após dia, sempre mais atual, especialmente no contexto dos modernos debates éticos. Formado na escola da filosofia analítica inglesa no fim dos anos 50, Dennett adere àquela que será, posteriormente, denominada a reviravolta naturalista, iniciada pelo mestre W. V. Quine. Filósofo da mente e cognitivista, pretende empregar os instrumentos filosóficos não só para edificar uma obra de clarificação terminológica e conceitual, mas também para comentar os resultados das ciências empíricas, redefinindo os conceitos tradicionais da pesquisa filosófica, do conceito de mente àquele de intencionalidade, da noção de liberdade humana à responsabilidade moral. Na tentativa de identificar os diferentes aspectos de uma noção tão amplamente discutida, o pensamento multiforme e irrequieto de Dennett põe um desafio interessante e original em relação à concepção tradicional que temos de nós mesmos. Ancorado numa perspectiva metafísico-mental concorde com as ciências naturais, Dennett procura traçar um continuum com o plano ético e bioético que, na noção de pessoa, assume o seu sentido.

Everson Deon
eversond@yahoo.com.br

A fundamentação teórica das organizações supranacionais: a proposta de Höffe

Esta comunicação apresenta uma análise sobre as mudanças no ordenamento jurídico internacional contemporâneo e o impasse vivido pelos Estados Nacionais. Tendo como referência o projeto kantiano sobre a federação dos povos e o direito cosmopolita, o artigo destaca alguns caminhos de investigação diante das tensões existentes na política internacional contemporânea. Atualmente os Estados Nacionais estão diante de problemas que transcendem os limites territoriais, sendo que a estrutura tradicional de poder estatal interno tem-se demonstrado incapaz de apresentar soluções satisfatórias. Nesse sentido, Otfried Höffe apresenta algumas teses consistentes para os problemas da política internacional contemporânea, considerando que hoje continuam sendo exceções os debates e a vontade de pensar e agir universalmente no campo da política, por mais que se observe o caminho correto já percorrido nos inúmeros acordos e tratados internacionais e na criação da ONU. Segundo Höffe, falar sobre o universal é uma constante para os filósofos, sendo que Kant foi o primeiro filósofo a tratar o tema da universalidade no campo da política. A ideia kantiana da federação dos povos tratou a política como um tema universal, exceção na história da filosofia. Na mesma linha de Kant, mas propondo uma organização que atenda às necessidades do nosso tempo, Höffe defende a existência de uma “república mundial” como a forma mais propícia para a solução de problemas globais que transcendem a capacidade de resolução pelos Estados. O autor sustenta a ideia de uma ordem universal ao mesmo tempo inter- e supra-estatal, que garanta o direito e a paz. Tal ordem deve estar fundamentada nos princípios de justiça política (direito, direitos humanos, os poderes públicos e a democracia), próprios dos Estados individuais, os quais são denominados por democracias constitucionais, Estados de constituição democrática ou, simplesmente, repúblicas. Höffe parte dos elementos já conhecidos nos sistemas tradicionais que fundamentaram o Estado nacional e que se tornaram insuficientes nesta época marcada pela globalização e por uma situação de paz instável, para formular a ideia de uma república mundial. Assim como Kant, Höffe rejeita a ideia de um Estado mundial que dissolve os Estados individuais e os estágios intermediários continentais; a existência de uma república mundial subsidiária ocorre por uma questão de justiça que legitima a soberania dos Estados, ao contrário de sua supressão. Não consistindo num Estado mundial, a República Mundial obedeceria à ideia da federação, inicialmente sob um soft law por trás do Executivo, do Legislativo e do Judiciário mundial.

Everton Miguel Puhl Maciel
jornalistamaciel@gmail.com

Teoria da justiça utilitarista

Nosso trabalho busca esclarecer aquilo que chamamos de “uma teoria da justiça utilitarista”, a partir da teoria apresentada pelo filósofo inglês John Stuart Mill (1806-1873). Isto envolve a questão da imparcialidade, trabalhada de uma forma inédita e vanguardista, e a importância do prescritivismo e descritivismo que Mill adotou como método de sua filosofia. Tentaremos compreender como a imparcialidade adquire importância no modelo judicial da filosofia política do autor. Precisaremos levar em conta o fato de a imparcialidade ser considerada a primeira e mais importante das virtudes judiciais. A imparcialidade é vista como uma obrigação da justiça, ou melhor, uma condição necessária à realização das outras obrigações judiciais. Veremos que o autor não descarta, também, outras virtudes jurídicas. Uma das nossas hipóteses cogita o fato da imparcialidade receber essa classificação mais elevada no âmbito judicial, justamente por Mill considerar a igualdade socialmente conveniente, sem, obviamente, atribuir a cidadãos e sociedade características ontológicas que destruiriam a proposta naturalizada do utilitarismo clássico. Será importante frisar como essa virtude judicial é

importante na teoria jurídica proposta, especialmente se levarmos em conta que a filosofia moral prescreve orientações de conduta, ao mesmo tempo em que descreve fatos-valores contemporâneos. Se precisarmos classificar Mill como moderno ou contemporâneo, algo que foge dos nossos objetivos, escolheríamos essa característica para colocá-lo entre os contemporâneos. Acontece que o filósofo inglês do século XIX não precisou conviver com a distinção diametral entre fatos e valores oferecida no início do século passado. Mill pode ser lido inclusive para ratificar as tentativas de reabilitação dos dois conceitos oferecidas nos últimos anos, mesmo que os defensores da readequação se recusem em reconhecer o utilitarismo como um todo. Para Mill, por exemplo, o liberalismo era tanto uma descrição da realidade política do seu tempo quanto uma prescrição de conduta, na medida em que a liberdade política fomenta o desenvolvimento intelectual e moral dos indivíduos de uma determinada comunidade. Jamais o autor imaginou tratar de assuntos como a liberdade da vontade ou se arriscou pela metafísica densa para resolver as questões de prescritividade. Há em Mill algo que pode ser reconhecido como uma teoria da justiça, em um sentido bastante particular. Nosso trabalho buscará, apenas, distinguir e classificar os elementos que alicerçam essa teoria. Liberdade e igualdade são dois princípios que compõem o Princípio da Utilidade e servem para sua justificação. Mesmo que Mill não tenha dedicado uma obra inteira para os elementos da igualdade, precisamos notar o peso que a imparcialidade pública carrega fornece pistas suficientes da importância deste conceito dentro de toda a teoria utilitarista. O problema da justificação e da democracia diz respeito diretamente à questão judicial. A conveniência da justiça ocupa justamente este espaço. A justiça é um elemento central que corrobora o Princípio da Utilidade. Este, por sua vez, contém, em si mesmo, a ideia de promoção da justiça como um fato-valor indispensável para a compreensão de toda a teoria utilitarista. Mill jamais descreveu o Princípio da Utilidade meramente como a distribuição de bem-estar para o maior número.

Fabiana Ferreira Faria
fabianafefa@hotmail.com

Nietzsche e o “perigoso talvez”: uma contraposição ao ideal de verdade

O objetivo deste trabalho é discutir, a partir da análise de *Alem de bem e mal* e *Genealogia da moral*, o processo de surgimento da invenção do ideal de verdade em duas instâncias distintas, porém radicadas num mesmo fundamento, o platonismo e o cristianismo. Procuraremos mostrar que por meio da crítica à tradição platônico-cristã Nietzsche se coloca contrário à toda forma de pensamento dogmático que forja suas verdades a partir da crença em um mundo metafísico. Esse aspecto parece lançar luz sobre aquilo que o filósofo anuncia como sendo uma nova maneira de filosofar, uma filosofia que se arrisque no perigoso talvez. É essa ideia do “perigoso talvez” que pretendemos contrapor ao ideal de verdade forjado no platonismo-cristianismo.

Fabiana Tamizari

A mulher na concepção materialista de Diderot

“Em quase todos os países, a crueldade das leis reúne-se contra as mulheres à crueldade da natureza”. Tal frase resume o pensamento de Denis Diderot (1713-1784), quando avalia a situação feminina em seu texto *Sobre as Mulheres*, de 1772. Para Diderot, as diferenças entre homens e mulheres são essencialmente o resultado da constituição material do seres e não de um desígnio divino. Em sua avaliação, as mulheres foram desfavorecidas pela sua constituição material, uma vez que enfrentam dificuldades para desfrutarem plenamente de sua sexualidade, além de dificuldades ligadas à menstruação, à maternidade e à menopausa. Essa constituição também se reflete na relação das mulheres com os sentimentos, os quais, quando em desequilíbrio, podem levar à histeria, à loucura e ao fanatismo religioso. Além da constituição física desfavorável a mulher sob olhar de Diderot enfrenta uma condição social repressora, na qual suas vontades e desejos estão quase sempre subordinados ou fiscalizados pelo controle masculino. Para o pensador francês, esta situação permeia toda a história da humanidade, uma vez que, dos tempos selvagens até o mundo contemporâneo, a tarefa que coube a mulher foi a de atender às necessidades masculinas, esse domínio foi reforçado, na visão diderotiana, pela forte influência da religião cristã sobre os valores e normas morais. Deste modo, o autor apresentava em sua obra visões que, por um lado, reforçavam a impossibilidade das mulheres transformarem suas condições, na medida em que as condenava às “fragilidades de seus corpos”, por outro, vislumbrava algumas condições culturais responsáveis pela submissão feminina, argumentando que por não serem naturais, mas sim, construções históricas poderiam ser alteradas.

Fabiano Joaquim Da Costa
fabianojcosta@yahoo.com.br

A Noção de Valor em O Capital de Marx

Nossa comunicação pretende tratar da temática do valor em economia. Algumas escolas econômicas tenderam a afirmar que a lei do valor era desnecessária para a compreensão do sistema econômico. A crítica lançada por Marx contra a economia política clássica diz respeito principalmente ao desenvolvimento da forma do valor, pois, a análise feita pelos melhores economistas políticos clássicos sempre foi incompleta com respeito ao conteúdo que oculta o valor. Marx diz que a análise de Ricardo quanto à magnitude do valor apesar de ser uma das melhores é insuficiente por não fazer uma distinção adequada entre o trabalho representado no valor e o mesmo representado no valor de uso. Em suma, a economia política clássica nunca se perguntou por que esse conteúdo é ocultado, ou por que o trabalho é representado pelo valor do produto e a duração do tempo de trabalho pela magnitude desse valor. A economia política clássica não conseguiu romper as relações causais que regem a produção capitalista, tentando justificar as verdades

desse modo de produção considerando-o como uma forma histórico-natural de produção. Pensamos que a teoria do valor, que toma como seu ponto de partida a igualdade das mercadorias trocadas, é indispensável para a explicação da sociedade capitalista com sua desigualdade, pois as relações de produção entre os operários tomam a forma de relações entre produtores mercantis independentes formalmente iguais. Em sua forma a troca reflete a estrutura social da economia mercantil. Em termos de seu conteúdo a troca é uma das fases do processo de trabalho, do processo de reprodução social.

Fabiano Queiroz da Silva
fabifilosofia@hotmail.com

Natureza humana e caráter moral em Kant

O objetivo desse trabalho consiste em analisar dois conceitos fundamentais da filosofia prática de Kant, a saber, natureza humana e caráter moral. Ambos foram trabalhados em diversas obras do filósofo, tais como Crítica da Razão Prática, Religião nos limites da simples razão e Antropologia de um ponto de vista pragmático. O objetivo principal, após a análise histórico-filosófica destes, consiste em traçar diferenças entre as obras anteriores à Religião nos limites da simples razão e, posteriormente, notar quais contribuições a Antropologia de um ponto de vista pragmático oferece ao tema e se representa alguma mudança importante na concepção de caráter moral presente na Religião.

Fábio Abreu dos Passos
fabreudospassos@gmail.com

Uma análise acerca da relação entre filosofia, política e mundo em Hannah Arendt

A política, vista como um constructo humano é de grande importância para se pensar a verdadeira “dignidade da política” e para que, conseqüentemente, possamos responder à pergunta “o que é política?” na perspectiva arendtiana, que deve levar em consideração uma “necessária” articulação entre Filosofia, Política e Mundo. Hannah Arendt (1906-1975) compreende que a contemporaneidade se caracteriza como sendo uma época cuja principal característica é a desagregação das identidades, fruto das sociedades de massa. Assim, percebemos que Arendt desaprova os fundamentos da política moderna, a qual não possui em seus alicerces a ação espontânea de indivíduos engajados em uma tarefa que tenha em seu núcleo o interesse comum. Isso fez com que nossa autora fosse à polis grega, para fazer dela um referencial para se pensar os “tempos sombrios” e para apontar os verdadeiros fundamentos da “dignidade da política” e sua relação com a filosofia. Esta relação, em nosso ponto de vista, é antevista no conceito de mundo arendtiano. Para comprovarmos a existência de tal relação será de suma importância nos debruçando sobre a tríade filosofia, política e mundo, lançando luz no porque da filosofia ter se afastado da política, negando a reflexão sobre a mesma, ou procurando determinar suas ações a partir de fora, com padrões e regras de conduta. Esse afastamento da filosofia em relação à política, na perspectiva arendtiana, trouxe, para o terreno dos afazeres humanos, graves conseqüências e, a principal é a perda da compreensão de qual é o verdadeiro objetivo da política que, segundo Arendt, não é cuidar dos homens, mas cuidar do mundo.

Fábio Antonio da Costa
philonatur@yahoo.com.br

A vida pode ser o fundamento da ciência

A segunda metade do século XIX foi marcada por conflitos para a constituição disciplinar das ciências. A demarcação dos campos de investigação demandavam certificações ontológicas e epistemológicas, uma vez que a autonomização das ciências não permitia mais uma subserviência àquela fonte que con-

feria tais justificativas: o ideal filosófico de sistema. A vida foi eleita como uma das instâncias positivas que simultaneamente requisitavam da ciência a sua determinação epistêmico-ontológica e conferiam à ciência estrutura e unidade. Por um lado, figuras como Ernst Haeckel prometiam solucionar todos os enigmas do universo lançado mão de um monismo evolucionário, sobretudo inspirado na teoria da seleção natural de Darwin. Por outro lado, figuras como Ludwig Boltzmann lançavam mão de um fio condutor darwinista para a compreensão do processo de seleção das ideias científicas. O mais notável problema é a falta de esclarecimento sobre os fundamentos ontológicos por eles pressupostos quando da aquisição da teoria evolutiva. A falta de explicitação desse fundo resulta exatamente na possibilidade de conversão da vida em suporte para a explicação da totalidade, ou seja, em visão de mundo. A crítica ao ideal filosófico de sistema dá lugar à constituição de uma totalidade a partir de uma positividade. Tal é a sua abrangência que o sentido biológico de vida como fundamento serviria para a compreensão do que os alemães chamavam de *Soziale Frage*. Em boa medida, nós revivemos essa história de maneira cega, embalados pelas aspirações de uma epistemologia naturalizada, ou por explicações cósmicas provenientes de figuras como Richard Dawkins e Lee Smolin. Ora, se a vida cientificamente tratada se presta como fonte para a determinação de todos os setores da existência, então somos obrigados a perguntar se a ciência é instância teórica de visões de mundo, ou se a própria ciência está calcada em uma visão de mundo. Os conflitos inaugurados com a instauração da autonomia dos campos de investigação dilacerou o conceito de ciência. Para alguns, sua fragmentação impossibilitava o antigo poder dos filósofos de indicar o lugar do homem no mundo; já para outros, a ciência não deveria ter nenhuma aspiração sobre a vida humana, a não ser na medida em que contribuísse com seus produtos tecnológicos, já que a esfera científica se mantém neutra de valores. Contudo, ainda podemos sustentar que a tecnologia seja meramente produto da ciência, ou a esfera tecnológica passou a ser a própria determinação da ciência, porque igualmente é o fundo que arregimenta a totalidade da vida contemporânea? Contra a redução dos processos científicos aos negócios tecnológicos, há aqueles que evocam a vida como um fundamento da ciência, na medida em que o comprometimento existencial do cientista sustenta a investigação da natureza, o que nos leva à discussão sobre virtudes, excelências, bens no interior da esfera científica, porque ela se converteria num ideal de vida. Nossa apresentação discutirá essas múltiplas relações entre ciência e vida, com o intuito oferecer indicações sobre nossa atual situação em relação à natureza do conhecimento.

Fabio Antônio da Silva

Jean-Jacques Rousseau e o léxico republicano no XVIII francês

Ainda que Jean-Jacques Rousseau possa ser visto como um dos principais fomentadores do republicanismo francês que sucedeu a queda do Antigo Regime no final do século XVIII, afirmar que as ideias políticas expressas em sua obra constituem a síntese de um pretense pensamento republicano presente na época dos iluministas pode obscurecer a compreensão destas mesmas ideias sem mostrar as originais contribuições de nosso autor a essa corrente do pensamento político. Desse modo proponho analisar conceitos utilizados por Rousseau, identificados como parte daquilo que podemos chamar de “léxico republicano”, para confrontá-los com o uso dado a estes mesmos conceitos por filósofos contemporâneos ao nosso autor. Entre comentadores, partidários e mesmo críticos de Rousseau, é comum a afirmação de que a originalidade do genebrino não está propriamente na terminologia empregada por este em sua obra, mas no significado atribuído por ele a termos já conhecidos do pensamento filosófico. O trabalho que hora me proponho não é o de esgotar a gama de conceitos que podem nos servir como confirmação desse dado, mas apontar - a partir de alguns exemplos como os conceitos de virtude e liberdade - as contribuições de Rousseau ao pensamento político moderno em sua singular interpretação dos ideais republicanos, numa época em que a solução republicana ainda era vista com muita desconfiança por muitos dos autores franceses.

Fábio Beltrami

A relação felicidade e moralidade em Kant

O papel da felicidade no sistema filosófico Kantiano sempre foi objeto de discussões. Na fundamentação moral, no uso prático da razão, tarefa esta muito proclamada por Kant, a questão da felicidade aparece como uma espécie de elemento secundário, algo que não deve influenciar a questão moral. Daí parte a doutrina de que a felicidade não pertence ao campo da moralidade - esta totalmente a priori -, ao contrário, as disposições referentes ao prazer e ao desprazer, quando unificados em felicidade, devido ao seu caráter empírico e a posteriori, acabam por influenciar negativamente no objetivo de agir moralmente. Por claro, que a felicidade não deva ser afastada de pleno nas ações, ainda gera um dever indireto, porém, no campo da moralidade, as disposições referentes à felicidade devem ser afastadas, restando apenas à forma da lei, abstraindo sua matéria. No entanto, Kant percebe que somente a forma da lei não é suficiente para responder uma das perguntas que ele próprio sustenta como sendo do interesse da razão, tanto especulativa como prática, que seria, “Que me é permitido esperar?”, constante no cânone da Crítica da Razão Pura. Esta pergunta vai levar Kant a buscar uma aproximação da felicidade com a moralidade, no âmbito prático. Aproximação esta que vai levar como consideração fundamental o fato do ser humano se reconhecer como fenômeno e como noumenon, pois, somente assim, será possível justificar uma ligação entre felicidade e moralidade de cunho sintético, e o alcance da totalidade incondicionada denominada de sumo bem, objeto total da razão prática pura, ou como descreve na Crítica da Razão Pura, o fim integrado determinado a priori. A resposta da terceira pergunta passará fundamentalmente pelo sumo bem e suas condições de realização, tais como a ligação sintética entre a felicidade e moralidade através da liberdade e sua causalidade no mundo sensível, e a necessidade de se postular Deus e a imortalidade da alma. O importante é perceber que ambos os sistemas tanto da felicidade como da moralidade não se unem no campo do mundo sensível, o que leva ao questionamento se a totalidade incondicionada somente se encontra no âmbito do mundo inteligível, como uma ideia, um ideal, algo a mover o homem, não nas disposições morais, pois elas próprias devem ser objeto do querer através do respeito, porém nesta lacuna Kant parece perceber a necessidade dos seres humanos de esperar algo pelo cumprimento das disposições morais, a dignidade de ser feliz. A dignidade de ser feliz oriunda do cumprimento do dever em exata relação com a felicidade, esta como verdadeira felicidade – efeito no mundo sensível da causalidade da liberdade -, parece constituir então o sumo bem, sem que ocorra qualquer conflito da razão com ela mesma.

Fábio C. Malaguti
zeitgeist79@gmail.com

O conceito de espírito como a esfera autorreferente do indivíduo – Um momento da noção hegeliana de subjetividade

A constelação cultural que constitui o pensamento clássico alemão move-se – não exclusivamente, mas decisivamente – na reelaboração do conceito de subjetividade. O objeto da investigação aqui apresentado é a reelaboração da noção de subjetividade no contexto do sistema de Hegel. A noção de subjetividade possui aí mais de um sentido. Eles são observados nos diferentes momentos do sistema. O que visamos aqui é o sentido que se localiza na denominada Filosofia do Espírito Subjetivo, especificamente na “Psicologia”. A razão para tal é meu interesse em conceituar a experiência interior do indivíduo. Estrategicamente, o movimento a ser realizado é o de recepção das doutrinas aí apresentadas, para delinear uma linha de horizonte investigativo concernente a este problema. Para a justa compreensão da teoria da subjetividade exposta na Filosofia do Espírito Subjetivo, vejo-me em necessidade de examinar outros momentos do sistema, já que é através do conceito de espírito que Hegel busca suprasumir o que ele aponta como inconsistências nos sistemas e teorias de seu tempo, e este conceito de espírito é resultado de um longo processo de maturação do pensamento de Hegel. Através da observação das lacunas experimentadas por Hegel em sua empresa de construção do sistema e de suas respectivas soluções, pode-se ganhar maior

clareza a respeito da noção de subjetividade. Primeiramente, gostaria de analisar algumas teorias desenvolvidas no período de produção em Jena, a saber: a doutrina da consciência desenvolvida no primeiro esboço de sistema de 1803/04; a retomada da discussão sobre o conceito fichteano de eu no segundo ciclo de esboços em 1804/05; e a lida com os problemas em torno do que seja “subjetividade” por meio do conceito de consciência de si e de experiência, tal como apresentado no terceiro ciclo de esboços de 1805/06, e cuja concretização é a Fenomenologia do Espírito, ou seja, a lida de uma doutrina da consciência, na qual a autorreferencialidade retorna não só a si, mas é um outro. Posteriormente gostaria de pôr em relevo a estrutura do pensamento puro, conforme apresentada na Lógica, na qual o conceito como tal condensa a razão no momento da subjetividade como isolamento e posteriormente suprassume esta potência negativa como ideia, subjetividade absoluta. Na intrínseca relação da doutrina do conceito com a doutrina da ideia pode-se visualizar esta teoria especulativa da subjetividade. Tal teoria ainda não é, contudo, suficiente para o conhecimento amplo da noção de subjetividade por se encontrar na esfera pura do pensamento. Falta-lhe realidade. Na interface com a natureza, o pensamento lógico encontra-se como universalidade concreta no mundo prático. É com isso em mãos que se pode conceituar a interioridade e autorreferencialidade do indivíduo concreto. O resultado esperado da investigação é clarificar que elementos desta teoria podem ser trazidos ao debate hodierno.

Fábio César da Silva
fcs128@hotmail.com

O Amor como Contraposição ao Fetichismo da Mercadoria Cultural

Nessa comunicação, tentarei estabelecer um diálogo entre os filósofos T.W. Adorno (1903-1969) e McTaggart (1866-1925), com intuito de formular uma hipótese razoável de contraposição ao fetichismo adorniano através da teoria metafísica do amor mctaggartiano. Para isso, num primeiro momento, explicarei o que significa o tipo de fetichismo em Adorno, denominado de fetichismo da mercadoria cultural. A meu ver, Adorno fez uma elaboração do conceito marxiano de fetichismo da mercadoria através da inclusão de aspectos psíquicos e culturais. Grosso modo, o fetichismo adorniano poderia ser caracterizado por um tipo de condicionamento “retroativo” da psique que funcionaria, de maneira interacionista, no âmbito da cultura. Num segundo momento, explicarei o que McTaggart entendeu como uma teoria metafísica do amor. Para esse filósofo, o amor seria uma emoção de apreço, intenso e apaixonado, entre duas pessoas, caracterizando-se como uma condição sine qua non de acesso à realidade última, de ir além da mera experiência presente. Na verdade, para McTaggart, as pessoas que estão amando teriam uma percepção direta da pessoa amada, de outro self. Enfim, num terceiro momento, tentarei contrapor a ideia de amor mctaggartiana ao fetichismo adorniano a fim de estabelecer uma possível saída de uma cultura predominantemente fetichizada, pautada por uma impossibilidade de inter-relação entre sujeitos, para uma cultura predominantemente amorosa, pautada pelo reconhecimento mútuo entre as pessoas, baseada na ideia de percepção direta de outro self.

Fabio de Barros Silva
fabio Barros@ufsj.edu.br

A questão da obediência na história da filosofia política: uma abordagem da proposta curricular de filosofia do Estado de Minas Gerais

O objetivo de nosso trabalho é demonstrar de que modo o ensino de Filosofia pode partir da formulação de um problema que, além de remeter-nos a outros questionamentos, contempla temas e exige que se recorra a determinados conceitos elaborados ao longo da história do pensamento filosófico. Assim, torna-se possível articular uma proposta de ensino fundamentada numa abordagem que considere, ao mesmo tempo, os problemas, os temas e a história da filosofia concebida como referencial. Para isso, pretende-se analisar a proposta curricular do Estado de Minas Gerais que, diante da resolução que estabelece a obri-

gatoriedade da disciplina Filosofia no currículo das escolas de Ensino Médio, elaborou, por meio de um grupo de especialista, e instituiu o Conteúdo Básico Comum (CBC) para a área de Filosofia a fim de orientar os docentes responsáveis pelo seu ensino. A proposta foi organizada em três campos de investigação, a saber, “Ser humano”, “Agir e Poder”, e “Conhecer”, que correspondem a três importantes disciplinas filosóficas: Antropologia Filosófica, Ética e Filosofia Política, e Teoria do conhecimento. No interior de cada campo de investigação foram indicados os temas, conceitos e problemas a serem trabalhados, além das habilidades e objetivos a serem alcançados pelos estudantes. Nota-se, pois, que o documento propõe um ensino fundamentado na abordagem de temas e problemas filosóficos, embora destaque a importância da História da Filosofia como referencial capaz de conferir-lhes o rigor exigido pela reflexão filosófica. Diante disso, o trabalho que estamos propondo consiste, especificamente, na análise do tema “Indivíduo e comunidade” que está inserido no campo de investigação “Agir e Poder”. Na proposta curricular em exame, o tema está dividido em dois tópicos: “conflito” e “lei e justiça”. Além de indicar objetivos, habilidades e problemas referentes aos tópicos, o documento explicita os conceitos a serem estudados: o tópico “conflito” concentra-se nos conceitos de indivíduo, sociedade, conflito, violência, público, privado, força e autoridade; os conceitos de lei, justiça, interesse, bem comum, legitimidade e poder constituem o conteúdo do tópico “lei e justiça”. A análise destes elementos da proposta funda-se num pressuposto: a ideia, sugerida por Isaiah Berlin (1909-1997), de que no coração da filosofia política reside o problema da obediência. De fato, este pressuposto torna explícito um problema fundamental a ser enfrentado pela discussão acerca da política: “afinal, por que obedecer?”. A questão remete-nos a outras: “qual é o fundamento e a natureza da autoridade?”, “quais os limites do poder?”, etc. A pergunta pode ainda ser examinada por outro ângulo: “por que desobedecer?”. E, a exemplo do problema anterior, tal questionamento remete-nos a outros: “a obediência é necessária?”, “a desobediência pode ser legítima?”, etc. Ora, considerando o problema da obediência, todos os conceitos referentes ao tema “Indivíduo e Sociedade”, explicitados na proposta curricular de Filosofia do Estado de Minas Gerais, podem ser trabalhados. Dessa forma, é possível revelar a ligação entre o exercício da docência no Ensino Médio e a formação universitária do professor de Filosofia que, no Brasil, quase sempre se concentra nos estudos de História da Filosofia.

Fábio dos Santos Creder Lopes
fcreder@hotmail.com

Por uma justiça possível: A abordagem comparativa de Amartya Sen

Proponho neste trabalho uma breve análise da teoria da justiça de Amartya Sen, sobretudo à luz da sua obra mais recente, A ideia de justiça, em que é apresentada como alternativa às teorias da justiça originárias da tradição contratualista (especialmente àquela de John Rawls), as quais, segundo Sen, em sua busca da justiça perfeita teriam negligenciado elementos imprescindíveis a uma realização efetiva da justiça.

Fábio Ferreira de Almeida
fbioferreira@yahoo.com.br

O racionalismo em Gaston Bachelard e Georges Canguilhem: uma filosofia da experiência concreta

Em seu comentário ao livro de Alain, Onze chapitres sur Platon, Canguilhem escreve: “A mesma filosofia que canta a eternidade nos ensina a não buscar o instante que se segue ao instante. É imediatamente que devo ser sábio, comedido, justo. Platão, comumente glorificado por ter separado dois mundos, e sem dúvida o único que soube ater-se a este mundo, presente e urgente”. Esta penetrante observação de Canguilhem acerca da filosofia platônica nos fornece o ensejo para apresentar a hipótese geral da presente comunicação, a saber: de que o racionalismo que é tão marcante no pensamento de Canguilhem como no de Bachelard, pode, segundo nossa interpretação, ser entendido

como uma filosofia da experiência concreta. Esta expressão não tem em vista tanto o materialismo dialético que, sobretudo pelo viés do marxismo de Althusser e Polizer (talvez também o de Sarte), teve grande repercussão no pensamento francês da primeira metade do século XX, do qual, aliás, Canguilhem, mas não Bachelard, esteve muito próximo. Com a ideia de “experiência concreta” remetem-nos muito mais a esta ligação íntima e profunda, não apenas com o instante presente que, via Alain, Canguilhem recupera em Platão, ou seja, fundamentalmente com a urgência da vida presente. Em sua conferência sobre “A natureza do racionalismo”, Bachelard apresenta a tese de um “tônus racionalista”, o que tomamos como indício importante para avaliar esta interpretação de seu racionalismo; e não lemos também na introdução a *Le normal et le pathologique* que Canguilhem esperava, com seus estudos de medicina, “justamente uma introdução a problemas humanos concretos”? Este é, portanto, o escopo de uma pesquisa ainda incipiente da qual pretendemos apresentar uma elaboração que não é mais que de algumas de suas grandes linhas.

Fábio Galera
fabiogalera@ig.com.br

A experiência do tempo na leitura: uma interpretação da hermenêutica temporal de Paul Ricoeur

A comunicação pretende descrever o modo segundo o qual Paul Ricoeur compreende a articulação das duas instâncias temporais envolvidas no processo de leitura literária, a partir de sua obra *Tempo e Narrativa*: o tempo humano, presente no mundo do leitor, e o tempo configurado na estrutura narrativa. Partindo de uma exegese das aporias do tempo, no Livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho, e ainda considerando as interpretações narratológicas depreendidas da *Poética* de Aristóteles, Ricoeur inicia uma reflexão que busca demonstrar um caminho investigativo do que se poderia chamar a estrutura pré-narrativa da experiência humana. Esta estrutura é uma espécie de pré-compreensão em que se visa observar o fenômeno de instauração do tempo humano a partir dos modos de articulação narrativa. Ressignificando a palavra *mimese*, Ricoeur irá buscar a integração dos três níveis miméticos assumidos para a palavra: *mimese I*, a referência do que precede a composição poética; *mimese II*, a dimensão do que se pode chamar *mimese-criação*; e *mimese III*, que diz respeito à dimensão de atividade do leitor ou espectador, no processo de leitura e compreensão. Iremos nos concentrar exatamente nas abordagens fenomenológicas do tempo, investigando a compreensão hermenêutica da temporalidade, presentes em *Tempo e Narrativa*, que ganharão maior destaque no terceiro tomo, quarta parte de sua reflexão.

Fabio Luiz Carneiro Mourilhe Silva

Ética de liberdade e relações de poder nos quadrinhos

A partir de técnicas e do cuidado de si ressaltados por Foucault em “*Hermenêutica do sujeito*”, o objetivo deste trabalho é perceber como se dão as relações de poder em termos contemporâneos no âmbito dos quadrinhos. Verificou-se inicialmente no que consistem estas técnicas de si e como elas foram articuladas com objetivos políticos nos diálogos platônicos. Posteriormente, foi verificado como o cuidado de si e a liberdade entram nas relações de poder, passando pelo conhecimento de si e tomando a forma de resistência na ética de si. Nos quadrinhos, foram analisados alguns dos trabalhos da década de 1940 e 1950 – no que tange os gêneros de terror e crime –, principais alvos do subcomitê formado contra a delinquência juvenil, e os principais posicionamentos de Frederic Wertham. Posteriormente, foi verificado como a indústria se portou frente às imposições morais do subcomitê e, por fim, como a ética de si e as práticas de liberdade e resistência foram suscitadas com o advento dos quadrinhos underground.

Fabio Marchon Coube
fabiomarchon@hotmail.com

Ponge, Signéponge: poesia e contra-assinatura

Signéponge, livro do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, consagrado ao poeta-pensador francês Francis Ponge, provoca a tensão entre nome e assinatura, o liame reivindicador acerca dos direitos autorais, as garantias institucionais sobre o que seria próprio do nome, a ligação contratual designada como identificação de um autor e um determinado texto. Para tanto, o filósofo franco-argelino joga com o nome do escritor francês em uma espécie de impropriedade sobre o que lhe seria mais próprio, o título, a assinatura, as garantias do texto em si, justamente por aquilo que promete em falta ou excesso ao que advém ao texto. A desconstrução do nome de Ponge vem a partir de todo jogo possível com a palavra “éponge” e de seu texto “la Serviette éponge”. Passer l'éponge, jeter l'éponge, a coisa esponja remete a um jogo de diversas possibilidades com sua palavra e seu “esfregar”. Para Derrida, o filamento entre nome e sobrenome é remetido diversas vezes nos textos de Ponge. O registro do nome próprio e a lógica da assinatura, quando dentro de um texto, deixam de ter as propriedades concedidas enquanto presentes embaixo ou acima do texto. E para além dessa forma de presentificação do nome próprio, Ponge, diz Derrida, esteve muito interessado em gravuras, litografias, esculturas e até mesmo em inscrições em pedras, inscrições para além do assinável, como, por exemplo, no interior de um poema. É preciso perder o nome segundo o filósofo franco-argelino afirma, para que se torne uma coisa no poema, e de uma certa maneira, como uma estratégia de sobrevivência. Entre o nome e o idioma, há uma certa assinatura do poema que joga com sua assinatura projetada sobre o outro, aquilo que contra-assina, o que não pode ser assinado. E, como um efeito não-recuperável, a contra-assinatura descreve no poema uma assinatura não assinável, tal como as andorinhas no poema de Ponge que voam em um “voo de assinaturas”, assinando enquanto espécie pertencente ao céu o indizível. No entanto, do céu só se mantém seu rastro. E a possibilidade da desconstrução da assinatura, entre voos para além de uma apropriação, é o rastro de um poema, a impossibilidade da restituição do mesmo.

Fabrizio Fernandes Armond

A imagem do sofrimento como defesa do indivíduo

Nas sociedades industriais modernas secularizadas a morte e o sofrimento tornam-se acontecimentos sem sentido, e, por isso, identificados com o puramente aterrorizante. É surpreendente, por isso, ver como entre os séculos XVIII e início do XX a tuberculose pôde tornar-se o sinal poético de uma individualidade complexa, espiritualizada e interessante – não sem a depuração de seus caracteres repugnantes – pelas mãos dos autores românticos. De fato, a romantização da tuberculose, como mostra Susan Sontag em *A doença como metáfora*, está desde o início ligada às novas necessidades de certificar mérito e posição social por meio da promoção do eu como imagem, necessidades que decorrem das novas possibilidades de mobilidade social que a consolidação do capitalismo inaugura. A doença – essa forma exemplar do Páthos – neste caso, ao denotar delicadeza, sensibilidade e a incapacidade de se exteriorizar uma paixão ao mesmo tempo intensa e impotente para abrir espaço no mundo, torna-se capaz de destacar e por em relevo o eu contra o pano de fundo de seu meio, um pouco como se o meio social fosse resistente demais ao exercício de uma individualidade que não se dissolvesse no lugar comum que o meio engendra. A retórica desse ambiente capitalista calca-se, porém, num discurso que promove a individualidade, o que torna a atuação desse “eu tuberculoso” ambivalente: ao mesmo tempo resistente e solidária à lógica do sistema. O advento dessa promoção do eu ligada à imagem de uma doença individualizadora, sinal de um Páthos singular, alinha-se, então, ao juízo de Adorno e Horkheimer em sua *Dialética do esclarecimento*: o “princípio da individualidade” desde muito cedo é contraditório, e os processos de individuação só podem se

desenrolar à custa da própria individualidade. Embora Lasch tenha mostrado que o narcisismo moderno está ligado não a um reforço, mas a uma dissolução entre as fronteiras entre o eu e o mundo, que arrojará os sujeitos numa situação de “plenitude oceânica” tal como na situação intrauterina descrita por Freud, procuraremos mostrar que a aparência do sistema como circulação simples, tal como Marx a analisa, já é a promessa de que a universalização se obtém a partir da particularização. A partir daí, nos voltaremos a alguns modos contemporâneos daquela promoção do eu como imagem que parecem privilegiar o recurso a imagens que remetem de alguma forma à ideia sofrimento, seja pela atualização contemporânea da magreza tuberculosa, pelo culto ao desenvolvimento muscular ou por alguns signos que circulam por nichos da “cultura pop” contemporânea. Procuraremos ainda explorar como, nestes signos contemporâneos, seus aspectos qualitativos tendem a ser substituídos pelos quantitativos, pela exigência de representarem valor numa “guerra narcísica” virtualmente infinita. Para isso nos apoiaremos em especial em algumas reflexões de Maria Rita Kehl em *Videologias*. Ao fim de nosso percurso, procuraremos ver que, tal como na tuberculose, esses signos exprimem ao mesmo tempo a necessidade de adequação ao sistema e uma violenta contrariedade ao seu modo de condicionamento das subjetividades.

Fabrina Magalhães Pinto

Humanismo cristão e Retórica no *Enchiridion Militis Christiani*, de Erasmo de Rotterdam

O *Enchiridion*, ou *Manual do Soldado Cristão*, de Erasmo de Rotterdam é uma obra de juventude do autor, publicada em 1503, onde ele sintetiza o ideal do verdadeiro cristão. Concebido como um manual ou breviário de estratégias, o humanista elenca vinte e duas regras para que os cristãos possam vencer a luta entre os desejos do corpo e os desígnios do espírito. Tomando como principais armas a oração e as Sagradas Escrituras, o homem pode enfrentar os inimigos que, desde o pecado original, o assolam constantemente. Erasmo faz, ainda que com a prudência necessária, uma severa exposição da religiosidade de seu tempo criticando muitos dos aspectos essenciais da religião católica: como o culto aos santos e a Virgem, as indulgências, as peregrinações, as disputas escolásticas e, sobretudo, o afastamento dos teólogos da *imitatio christi*. O objetivo desta comunicação é analisar a concepção retórica desenvolvida por Erasmo no *Enchiridion* como meio de realizar seu principal objetivo: a renovação da fé cristã.

Fabrina Moreira Silva
fabrina@usp.br

Racionalismo realista. Uma analogia kantiana de P. Bourdieu

As questões filosóficas suscitadas nesse trabalho têm como objeto de estudo o modo ao qual o conhecimento científico é produzido e o papel do sujeito na produção deste. Nosso problema central é encontrar os limites entre o campo social e o campo científico. Será o campo científico um subcampo do campo social, ou será um campo autônomo? Como um conhecimento que é produzido historicamente, porque é produzido pelo sujeito num dado contexto cultural, pode se tornar transhistórico? Ou seja, independente das condições sociais da sua produção? Na verdade, estas questões são vetores que indicam um possível caminho com a qual Pierre Bourdieu procura esboçar em direção do racionalismo realista, fazendo uma analogia da estética transcendental kantiana como possibilidade de existir um conhecimento transhistórico e uma ontologia realista que fundamenta uma autonomia relativa do campo científico. A hipótese de que a visão racionalista realista seria análoga à estética transcendental kantiana, fundamenta-se no conceito de transcendental como todo conhecimento que, em geral, se ocupa menos dos objetos em-si, e mais do nosso modo de conhecer. E, semelhantemente fala Bourdieu do ofício de científico, ou seja, a reflexividade que é a ciência pensando sobre

sua própria prática. A reflexividade consiste em, como diria Merleau-Ponty, reaprender a ver o mundo; o cientista, filósofo, historiador ou sociólogo que estivesse interessado na produção da ciência, interessados em desvelar as dimensões reais que circunscrevem a amplitude de um campo científico, não poderá deixar a reflexividade que busca os modos pela qual a nossa racionalidade apreende o mundo, e não somente medir e comparar acertos e erros. Bourdieu substitui as condições universais e os apriorismos kantianos por condições e apriorismos socialmente constituídos. Segundo Kant a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento a priori, totalmente independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos, porém, são as condições sensíveis do fenômeno que possibilitam uma ampliação dos conceitos a priori. Essa capacidade sintética Bourdieu coloca como transcendental histórico que é encarnado pelo cientista através de um processo de construção histórica, e se manifesta em forma de habitus científico na prática científica.

Fátima Maria Nobre Lopes
fatimanobre@ufc.br

A Ética como Mediação para a Superação do Dualismo Indivíduo e Sociedade

Assim como Marx, György Lukács, filósofo húngaro, admite a possibilidade de uma verdadeira determinação do sujeito na sua práxis social e do alcance da emancipação humana capaz de superar o dualismo indivíduo e sociedade, sem sacrificar um ou outro, de tal modo que haja uma convergência entre o eu e a alteridade. Para Lukács a ética é resultado dos atos teleológicos dos indivíduos num determinado contexto sócio-histórico e, portanto, as possibilidades de superação dos bloqueios, que se exprimem como estranhamentos, à plena explicitação do gênero humano não estariam descartadas de se efetivarem na prática, ainda que permaneçam em latência por muito tempo. As contradições e quedas que aí tem lugar só poderão ser superadas quando os dois pólos do ser social - indivíduo e sociedade - deixarem de atuar um sobre o outro de modo antagônico. Este será o segundo grande salto no desdobrar-se do ser social, o salto da generidade em-si à generidade para-si, cuja realização ocorre por uma mediação ética na qual é eliminado o dualismo indivíduo e sociedade. Segundo Lukács, a exigência ética se apodera da individualidade do homem agente tornando-o consciente de ser membro do gênero humano, elevando qualitativamente os seus valores. Nesse sentido o indivíduo se desprende da sua mera particularidade elevando o patamar da generidade humana já alcançado até aquele momento da elevação. O capitalismo gerou potencialidades para a realização do gênero humano qualitativamente distinta das formações anteriores, principalmente porque o homem descobriu-se como senhor do seu destino. Portanto, cabe aos próprios homens superar o estado de não-humanidade socialmente construído por eles mesmos e, portanto, superar o dualismo indivíduo e sociedade. A exigência ética é investida pela escolha-decisão dos indivíduos que intencionam essa superação, pois o indivíduo e a sociedade só podem ser modificados por obra da práxis humana. Aqui devem coincidir os interesses individuais e coletivos. É certo que o capitalismo, favorecendo a fixação do indivíduo em sua própria particularidade, desarma-os diante dos processos manipulatórios e demonstra a aparência de uma liberdade jamais alcançada pelo homem. Nesse sentido, o poder ideológico dominante tenta cada vez mais a induzir o indivíduo a se concentrar sobre si mesmo, sobre a sua aparente autonomia em relação à sociedade e aos outros homens. Então somente quando o indivíduo entende a sua vida como um processo que faz parte do gênero humano, é que ocorre a elevação acima do seu ser simplesmente particular. Quando isso acontece, Lukács diz que emerge uma práxis autenticamente ética dos indivíduos; extingue-se o dualismo entre indivíduo e sociedade, ou seja, não há mais aí dois pólos contrapostos, e sim dois momentos de um mesmo ser, compreendendo o homem como indivíduo e como membro do gênero humano. Trata-se aqui do individual realizando-se no social em prol do próprio homem e não em prol de um sistema em que somente alguns são beneficiados. Nesse caso, faz-se necessário a intervenção mediadora e emancipadora da ética.

Fátima Regina Rodrigues Évora

O mundo materialmente uniforme de Filopono

É objetivo deste artigo é analisar a crítica de Filopono de Alexandria (?490-570) a tese aristotélica de que o mundo é dividido em duas regiões nitidamente distintas, celeste e terrestre, ocupadas por materiais distintos e governadas por leis distintas. Em seguida, pretendo analisar a defesa de Filopono de que o mundo é materialmente uniforme e que todos os corpos, sejam terrestres, sejam celestes, estão igualmente sujeitos à geração e corrupção. A análise a ser empreendida neste artigo baseia-se, principalmente, no comentário de Filopono à Física de Aristóteles, que data de 517, no De Aeternitate Mundi, contra Proclum, obra escrita por Filopono por volta de 529/30, e nos fragmentos sobreviventes do tratado perdido De Aeternitate Mundi, contra Aritotelem, obra da maturidade de Filopono. Esta discussão é feita por Filopono no interior da sua crítica à tese da eternidade do mundo e está estreitamente relacionada na sua crítica ao conceito de matéria prima (protô hylê).

Federica Trentani

La prassi della virtù tra Giudizio pratico e massime

La teoria morale di Kant è stata duramente criticata da coloro che ne sottolineano la distanza dalla prassi concreta e l'incapacità di rendere conto delle specificità di ogni singolo caso; nel mio intervento cercherò di mostrare che queste interpretazioni sono del tutto inadeguate. A questo scopo intendo evidenziare il ruolo del Giudizio pratico nella mediazione tra la ragione pura pratica e la prassi concreta della virtù; più precisamente, verrà esaminata la relazione tra il Giudizio pratico, la formulazione delle massime, l'immaginazione e la reflektierende Urteilskraft. Per introdurre la questione, si può dire che il Giudizio pratico si articola in un momento descrittivo che coglie la situazione nei suoi aspetti moralmente rilevanti e in un momento normativo che individua l'azione in grado di far fronte alle specificità del singolo caso. In proposito sosterrò che entrambe queste componenti del giudicare si intrecciano nella formulazione delle massime, la quale richiede sia una competenza teoretica, sia un giudizio specificamente morale. Seguendo il filo rosso di queste riflessioni, verrà quindi evidenziato come Kant delinea una concezione della razionalità pratica tutt'altro che impoverita: oltre alle diverse formulazioni dell'imperativo categorico si tratta infatti di considerare anche il ruolo della ragione empirica pratica, della capacità di giudizio riflettente, dell'immaginazione, così come quello dei sentimenti e delle emozioni. Nel mio intervento verrà inoltre sottolineato il fatto che la prassi concreta della virtù è il risultato di un processo interpretativo che pone in relazione la legge morale con alcune considerazioni empiriche riguardo alla natura umana, quest'ultima intesa come una 'natura modificata' dal contesto in cui prende forma. L'etica kantiana ammette così una certa variabilità storica del contenuto dei principi morali: la realizzazione dei fini della ragione pura pratica avviene infatti sul piano della contingenza di determinate istituzioni socio-culturali e va quindi analizzata entro una prospettiva contestuale. A questo riguardo evidenzierò che è la reflektierende Urteilskraft a giocare un ruolo-chiave nell'applicare le norme della ragione alla realtà storica: questo significa che le dinamiche che regolano la sfera dell'umano vanno dunque comprese non solo attraverso giudizi determinanti, ma anche facendo emergere le finalità implicite che muovono l'esprit di un determinato contesto culturale. Per illustrare le tesi qui anticipate, il § 1 del mio contributo presenterà un'analisi del concetto di massima volta a mostrare che la determinazione del contenuto di questi principi è il momento in cui la ragione pura pratica 'incontra' la realtà. Si rifletterà inoltre sul problema del come descrivere il contesto d'azione (§ 2), per poi affrontare i temi dello schematismo simbolico, del giudizio riflettente e dell'immaginazione pratica (§ 3). Nel § 4 verrà infine analizzata la questione della sympathia moralis menzionata da Kant nella Tugendlehre: in particolare, si cercherà di inquadrare il ruolo delle emozioni e dei sentimenti nella realizzazione dei fini dell'etica, focalizzando così la nostra attenzione sulla dimensione intersoggettiva dell'esperienza morale umana.

Federico Sanguinetti

Mente y mundo. La teoría hegeliana de la sensación

En la presente contribución me propongo discutir uno de los conceptos menos estudiados de la filosofía del conocimiento de Hegel, a saber, el concepto de sensación (Empfindung) en su función de primer acceso cognoscitivo al mundo exterior. Según mi reconstrucción, en el sistema hegeliano se pueden individuar dos vectores argumentativos, que corresponden a dos diferentes tematizaciones de la relación entre mente y mundo. Sin embargo estos vectores, si se interpretan como autoconsistentes, se revelan unilaterales y insuficientes. Por un lado hay un vector argumentativo bottom-up, según el cual el conocimiento surge a partir de la constitución natural del mundo exterior. Por el otro se puede encontrar un vector top-down, que parte desde una posición autoreferencial del pensamiento: según esta perspectiva, el pensamiento pone (setzt) el mundo exterior y las etapas de su justificación sistemática. Estos dos vectores argumentativos corresponden aproximadamente a las instancias propias de los dos planteamientos epistemológicos que Hegel quiere conciliar. El vector bottom-up da voz a las exigencias del realismo empírico, según el cual las determinaciones cognoscitivas son recibidas por el sujeto a partir de las estructuras de una objetividad independiente de lo mental. El vector top-down corresponde, al contrario, a las exigencias del idealismo: las determinaciones cognoscitivas del sujeto no derivan pasivamente del mundo exterior sino se extrinsecan a partir de la estructura de la subjetividad misma. Lo que es necesario subrayar es que ambas perspectivas tienen su propia legitimación en el sistema hegeliano, pero resultan en sí mismas unilaterales y insuficientes. Hegel detecta el problema del realismo empírico en la apelación a una inmediatez todavía no conceptualizada del mundo exterior que justifique causalmente el conocimiento. Al contrario, el límite del idealismo consiste en la falta de un “tribunal” que ancle las determinaciones del conocimiento en el mundo. El intento hegeliano es sin embargo conciliar ambos planteamientos. Según la tesis que quiero proponer, la estrategia hegeliana de conciliar las dos perspectivas se juega en modo decisivo a nivel de la tematización de la sensación (Empfindung) en el sistema, sensación que representa el lugar de la encarnación de aquella estructura que Hegel llama “alma universal natural”. La teoría hegeliana de la sensación representa en mi opinión el lugar en el cual sobredichos vectores teóricos se encuentran y, por consiguiente, el lugar en el que su conciliación está a prueba. Para motivar esta tesis quiero desarrollar un recorrido articulado alrededor de las siguientes preguntas – las primeras (1, 2, 3) más generales y de contexto, las otras (4, 5) relativas al tema mismo de la sensación. 1) Qué es para Hegel el alma universal natural? 2) Cómo debe entenderse la actividad de mediación del alma en el punto medio entre naturaleza y espíritu? 3)Cuál es el problema epistemológico fundamental que está detrás a la tematización hegeliana del alma? 4) Qué conexión hay entre la tematización del alma como punto medio entre naturaleza y espíritu y la teoría de la sensación? 5) Cómo debe entenderse la teoría hegeliana de la sensación?

Felicio Ramalho Ribeiro
felliuseriber@yahoo.com.br

O narcisismo na história primeva da subjetividade em Adorno

Nosso trabalho consiste em uma reflexão sobre as condições primeiras de formação da subjetividade apresentadas por Adorno no excursão “Ulisses ou mito e esclarecimento” da Dialética do esclarecimento e os seus possíveis vínculos com a dimensão narcísica de estruturação fundamental do ser humano vislumbrada por Freud. Em nossa abordagem, dedicaremos atenção especial às acentuações psicanalíticas da Dialética do esclarecimento, como o narcisismo, uma vez que acreditamos na proficuidade dessa espécie de apreciação em uma obra, onde a presença enfática e estrutural da psicanálise é inegável. As investigações do Instituto de Pesquisa Social sobre temas como autoridade, família, indivíduo e cultura, com o concurso de um aporte psicanalítico, forneceram a base empírica para a elaboração da Dialé-

tica do esclarecimento. Por acentuações psicanalíticas, denominamos os momentos do texto em que elementos da psicanálise são explicitados de fato pela utilização de seus correspondentes conceitos, como também as situações em que eles, embora não vinculados e apresentados expressamente pela terminologia psicanalítica, se estabelecem como referência fundamental para a condução da reflexão. Apesar de o tratamento do narcisismo em Adorno ganhar contornos profundamente sociológicos, em decorrência de suas pesquisas junto ao Instituto de Pesquisa Social e da influência de seu produto mais exemplar, A personalidade autoritária, com a tese de que esse fenômeno germinaria da debilitação egóica do indivíduo em virtude da progressiva decadência da representatividade da figura paterna no contexto do capitalismo tardio, acreditamos que as características estruturais e o modus operandi do narcisismo já se encontrem na própria descrição de Adorno de uma Urgeschichte der Subjektivität no primeiro excurso da Dialética do Esclarecimento. O desejo de coerção da realidade à identidade pela atividade sintetizante da consciência, o pavor diante da alteridade e o anseio de resgate de uma satisfação pulsional perdida no transcurso do processo civilizatório do esclarecimento serão alguns dos pontos de gravidade de nosso texto. Para realizarmos essa tarefa, além do referido texto excurso, serão de importância basilar os textos de Freud como Mal-estar da civilização, influência marcante na Dialética do esclarecimento, e Para introduzir o narcisismo.

Felipe César Marques Tupinambá
felipe_tupinamba@yahoo.com.br

A Ideia de Criação ex nihilo e a Metafísica da Separação em Lévinas

Para Lévinas, uma relação ética é a relação em que eu encaro a outra pessoa e guardo a minha distância, porque distância implica respeito. Ao contrário, a metafísica da participação nega a transcendência e a alteridade, subsumindo o outro em uma totalidade teórica, ao passo que a ideia de criação preserva o outro, tornando assim a relação ética possível. Nosso trabalho procurará, em primeiro lugar, abordar a crítica levianasiana à filosofia da totalidade que tem como premissa justificadora a metafísica da participação, para depois apresentar a proposta levianasiana de uma outra metafísica, a metafísica da separação sustentada pela ideia bíblica da criação. Para tanto, contamos principalmente com a análise de sua obra de consagração filosófica: Totalidade e Infinito. Lévinas percebe que o pensamento ocidental, a partir da filosofia grega, desenvolveu-se como discurso de dominação. O Ser dominou a Antiguidade e Idade Média, sendo depois substituído pelo “eu”, desde a época moderna até nossos dias. A obra de Lévinas transmite o alerta da necessária emergência da ética, ou seja, de se repensar os caminhos da filosofia por um novo prisma, não o prisma do Ser, mas do esforço em descrever a relação com a outra pessoa que não pode ser reduzida à compreensão, assim o problema que condiciona à filosofia primeira é a relação ética com o outro ser humano e não a obscura questão do Ser. A preocupação de Lévinas é de que: se nossas interações sociais não forem sustentadas pela ética o pior pode acontecer, ou seja, o fracasso em se reconhecer a humanidade do outro homem. Lévinas buscará inspiração na sabedoria bíblico-judaica para argumentar sua tese. A partir de uma consideração do ser humano como ser criado, Lévinas propõe um resgate do sentido do humano. Aqui pretendemos analisar a ideia bíblica da criação como premissa estruturante de sua ética. Achamos que Lévinas encontra na ideia bíblica da criação uma estrutura formal que o permite fundamentar uma metafísica alternativa à metafísica da participação postulada pela tradição filosófica do Ocidente. O fracasso do reconhecimento da separação da outra pessoa de mim, uma vez que cada ser criado é um ser único, pode ser e vem sendo fonte de tragédia. Não podemos conhecer tudo sobre a outra pessoa, há algo na outra pessoa – a dimensão da separação, da interioridade que escapa à minha compreensão. É para que se aprenda a reconhecer o que não se pode saber e que se respeite a separação (transcendência) da outra pessoa que ela não se dá totalmente apreensão, ao saber. Se o outro se perde na multidão, então sua transcendência se esvai.

Felipe de Matos Müller
 matos.muller@puccs.br

Metas Epistêmicas Coletivas

Tradicionalmente, a discussão sobre metas epistêmicas é dedicada quase que exclusivamente sobre agentes individuais. Entre as metas epistêmicas estão crença verdadeira, crença racional, conhecimento, etc. Por outro lado, a discussão sobre metas epistêmicas para agentes coletivos é bastante recente. Ela está associada ao debate sobre a possibilidade de agentes epistêmicos coletivos. A discussão sobre metas epistêmicas para agentes individuais tem considerado fatores exclusivamente epistemológicos como determinantes para a questão. Diferentemente, a discussão sobre metas epistêmicas para agentes coletivos tem aberto a possibilidade de fatores práticos, além dos epistêmicos, serem determinantes para a questão. Um dos pontos que está no coração da controvérsia é a coleta de evidências. Por um lado, argumenta-se que coletar evidências não é uma exigência epistemológica, mas prática. Por conseguinte, coletar evidências não é uma meta epistêmica e epistemólogos não deveriam dar atenção a esta questão. Por outro lado, argumenta-se que coletar evidências, mesmo sendo uma exigência prática, é um meio para maximizar a meta epistêmica. E questões acerca da maximização da meta epistêmica estão dentro do interesse epistemológico. Quando consideramos grupos epistêmicos ou agentes epistêmicos coletivos, questões epistêmicas trazem junto questões práticas. Todavia, ainda que fatores práticos entrem em jogo, ao considerarmos metas epistêmicas para agentes coletivos, eles não parecem remover o desempenho dos agentes coletivos da esfera epistemológica. Outro ponto que também está no centro da controvérsia é se o nosso interesse em crença verdadeira, crença racional ou conhecimento provém de metas práticas. Maximizar metas epistêmicas seria um meio de maximizar metas práticas. Considere que talvez não fosse possível conhecer alguma coisa (uma teorema, uma teoria, por exemplo), que favoreceria os nossos interesses práticos e sociais, se não fosse por meio das estruturas sociais dos grupos. O esforço para levar adiante empreendimentos práticos e sociais pode requerer não somente agentes epistêmicos individuais, mas também agentes epistêmicos coletivos. Grupos, enquanto agentes epistêmicos coletivos, podem ter alguma vantagem epistêmica relevante sobre agentes epistêmicos individuais. Agentes epistêmicos coletivos, portanto, parecem atrair a consideração não somente de fatores epistêmicos e sociais, mas também de fatores práticos, simultaneamente. Por conseguinte, tratando-se de metas epistêmicas coletivas, faz-se necessário investigar qual é o impacto de metas sociais e práticas sobre metas epistêmicas. Essa discussão terá como principais interlocutores William Alston, Richard Foley, Alvin I. Goldman, Richard Feldman, Frederick F. Schmitt, Don Fallis, Kent W. Staley, K. Brad Wray e Kay Mathiesen.

Felipe dos Santos Durante
 xfelipedurantex@gmail.com

A formulação das doutrinas do Estado e do Direito elaboradas pelo jovem Schopenhauer: extensão, limites e mudanças em relação à publicação de sua obra magna

Este trabalho tem por objetivo, a partir da leitura e análise dos manuscritos de juventude (Der handschriftliche Nachlass) datados de 1804-1818, reunir os fragmentos que serviram como base constituinte das doutrinas do direito e do Estado formuladas pelo filósofo da vontade, Arthur Schopenhauer, com vistas a avaliar a extensão, os limites, e as mudanças das enunciações do jovem autor efetuadas na edição de 1844 de sua obra magna, O Mundo como Vontade e Representação (Die Welt als Wille und Vorstellung). Este esforço compreende três etapas: (i) exegese dos manuscritos de juventude, a fim de selecionar os fragmentos relacionados à temática, (ii) exegese do livro IV de MVR, principalmente, do §62, e do capítulo 47 segundo tomo da obra, nos quais as referidas doutrinas são formuladas; (iii) avaliar a inserção, a extensão e o impacto dos escritos do jovem Schopenhauer na edição de 1844 de MVR. Espera-se, ao desenvolver

as etapas supracitadas, explicitar a importância e o impacto das anotações fragmentadas do jovem Schopenhauer na constituição da sua obra magna em sua forma mais acabada.

Felipe Gonçalves Pinto
felipepp6@hotmail.com

A refutação da tese de que conhecer é ter contato com o semelhante em De anima

No início do capítulo 3 do livro III de De anima, Aristóteles pretende refutar a tese segundo a qual sentir e pensar são o mesmo. Esta tese repousaria, segundo o Estagirita, sobre outra, a saber, de que o semelhante conhece pelo semelhante. Seus interlocutores são Homero e, sobretudo, Empédocles. A doutrina de Empédocles acerca da natureza da alma é citada e rejeitada já no primeiro livro do tratado, destinado, como de hábito no corpus aristotelicum, ao levantamento, organização e refutação das opiniões dos “antigos”. Sendo assim, apresentaremos uma investigação sobre a relação entre as questões postas no início do capítulo III, 3 da obra e o problema do conhecimento do semelhante pelo semelhante. Nosso objetivo é mostrar a relevância da abordagem da phantasia – tema de III, 3 – no desenvolvimento deste problema ao longo do tratado.

Felipe Resende da Silva
s_frs@ig.com.br

O tédio em Theodor W. Adorno: desumanidade e regressão na sociedade administrada

O presente trabalho tem por objetivo abordar a crítica filosófica ao tédio presente no pensamento de Theodor Adorno. Para tanto, torna-se primeiramente necessária a compreensão do conceito de tédio em torno de quatro eixos: a falta de significado; a carência de experiências (Erfahrung); imanência pura; impossibilidade de objetivação da própria vontade no mundo. Esses quatro pontos fundamentais são o centro gravitacional sobre o qual giram as deformações que a sociedade global provoca sobre os indivíduos; e elas, em Adorno, devem ser apreendidas basicamente em torno de três esferas: a do trabalho, do tempo livre e da cultura (Bildung). Em cada um desses âmbitos existe um processo deformador peculiar, mas todos incidem em um mesmo princípio inerente à sociedade administrada: a autoconservação. Como o seu processo tornou-se autônomo no presente meio social, seu princípio adquiriu tons extremos e, assim, passou a contradizer seu próprio termo: a preponderância do todo às custas da integridade do particular. A própria noção de progresso, por conseguinte, entra em xeque, visto do poder da integração social malbaratar o sonho de auto-realização humana nas esferas supracitadas. No campo do trabalho, situam-se o fetichismo e a reificação como elementos representantes da alienação do homem frente ao trabalho, onde o que existe é o trabalho morto. Neste, a atividade é desprovida de significado por quem a pratica, restando somente a falência da experiência mediante o ritmo mecânico e a resignação forçada ante o objeto ao qual é necessário submeter-se. Acontece que, mesmo fora do trabalho, existe uma angústia de se ocupar de um tempo vazio de conteúdo. O tempo livre, engolfado pela racionalidade econômica capitalista, caracteriza-se como uma espécie de “prisão sem paredes” administrada pela indústria cultural. Sob esse círculo de controle fechado, a formação humana e o domínio da plenitude do tempo esvanecem, respectivamente, por meio da perpetuação da semicultura (Hallbildung) presente nos bens culturais e pelas atividades pré-programadas oferecidas a nós. Pode-se dizer assim que Adorno, através de uma crítica ao tédio, ataca uma manifestação silenciosa da barbárie que ecoa em cada passo frustrado do processo emancipador humano. Para tratar do tema, utilizaremos como fios condutores *Minima Moralia* (1951) e “Tempo livre” (1969); como texto de apoio, *Filosofia do Tédio* (1999), de Lars Svendsen.

Fernanda Belo Gontijo
fernandaesperante@hotmail.com

Juízes competentes, igualitarismo e imparcialidade

Para escapar da objeção de que o utilitarismo hedonista é uma teoria digna de porcos, Mill defende um hedonismo de tipo qualitativo e classifica os prazeres em tipos, como superiores e inferiores. Para responder à questão sobre como podemos classificar os prazeres desse modo, Mill recorre à figura dos juízes competentes, que são os únicos agentes capazes de ajuizar sobre a qualidade dos prazeres. Ajuizar, neste caso, não consiste em determinar a qualidade dos prazeres, mas em identificá-la e evidenciá-la, consistindo esse testemunho em uma prova empírica de sua superioridade ou inferioridade. Para ser considerado um juiz competente o agente precisa satisfazer a, pelo menos, três condições necessárias: (1) ter experimentado ambos os tipos de prazer; (2) ser capaz e apreciar e se deleitar com ambos os tipos; (3) ter hábitos de consciência e observação de si mesmo. Contudo, o juízo de um único juiz não constitui evidência suficiente para provar a qualidade dos prazeres. Para ter validade, o juízo desses agentes deve ser considerado em conjunto. Todos ou quase todos devem concordar com o veredito, não havendo qualquer recurso dessa decisão consensual. Destaco duas objeções levantadas contra essa defesa dos juízes competentes. A primeira é que ela é elitista, uma vez que se defende que apenas alguns agentes são capazes de experimentar e julgar adequadamente ambos os tipos de prazer. Respondo a ela sustentando que o suposto elitismo de Mill é apenas uma constatação do estado imperfeito em que a sociedade se encontra (e ainda se encontra), na qual nem todos os agentes estariam aptos a julgar adequadamente os prazeres. Defendo que Mill é, na verdade, um igualitarista que argumenta que a sociedade deve oferecer a todos os agentes a oportunidade de se tornarem capazes de satisfazer às condições necessárias para ser um juiz competente. A segunda objeção é que, admitindo que os juízes sejam agentes reais que possuem inclinações naturais e são culturalmente influenciados, eles não podem ser suficientemente imparciais para julgar a qualidade dos prazeres. Para responder a ela apresentarei em detalhes em que consistem as três condições necessárias apresentadas por Mill para que um agente seja um juiz competente e tentarei demonstrar como elas, sobretudo a condição (3), fornecem aos agentes a capacitação necessária para realizar as associações adequadas e julgar com imparcialidade a qualidade dos prazeres.

Fernanda Ferreira de Campos
fernanda_campos@hotmail.com

A distinção entre fé e razão e sua influência no conhecimento sobre o divino em Tomás de Aquino

O presente projeto pretende estudar a relação existente entre fé e razão, assim como teologia e filosofia, e compreender de que modo essa relação implicará no conhecimento sobre o ser de Deus na obra de Tomás de Aquino, especialmente como é exposta nos capítulos iniciais do primeiro livro da Suma contra os Gentios. Esse problema acerca da fé e da razão ocupa grande parte da história da filosofia, principalmente a partir do surgimento do cristianismo. Desde então, podemos encontrar em inúmeros filósofos tentativas de elucidar a complexa relação que ocorre quando o homem pretende fazer uso da razão para explicar e entender os fenômenos da fé, principalmente no que diz respeito à existência de Deus. Uma das tentativas de explicar essa relação é a de Sto. Tomás que procura uma união entre fé e razão, ao mesmo tempo em que promulga a delimitação dos campos de atuação da filosofia e da teologia. Em Tomás vê-se um movimento quase que circular, no qual se parte da crença, atinge-se a inteligência e por fim volta-se para a crença novamente; mas não mais uma crença pura e ingênua, mas uma crença elevada ao nível da inteligência. Inteligência que busca razões e explicações. Desta forma, a fé requer que seu objeto seja compreendido pela razão, que por sua vez admite como necessário aquilo que a fé apresenta. O que pretendemos na pesquisa é compreender como Tomás de Aquino faz essa distinção entre fé e razão, o que

compreende esta distinção, e como esta distinção influencia na forma com que o autor lida com o conhecimento sobre o divino.

Fernanda Lobo Affonso Fernandes
 lobo.fernanda@gmail.com

Lógica e realidade no estoicismo antigo: uma investigação preliminar

Dentre o escasso material que restou acerca da filosofia dos estoicos, há indícios de que, para eles, a lógica: (i) constituiria, junto com a física e a ética o tripé que sustentaria o seu sistema de filosofia e do qual nenhuma destas ciências poderia ser removida sem prejuízo à estabilidade e à coerência de todo o sistema; (ii) compreendia a dialética, por meio da qual se distinguiria o verdadeiro do falso, e a retórica, que permitiria expor apropriadamente a verdade descoberta por meio da dialética; (iii) teria sido uma lógica bastante semelhante àquilo que entendemos contemporaneamente por lógica proposicional ou sentencial; (iv) era estruturada principalmente em torno da noção de “asserível” (axiôma), definido como um “dizível (lekton) completo em si mesmo que pode ser afirmado na medida em que apenas dele próprio se trata” (S.E. PH II 104), sendo “aquilo que é ou verdadeiro ou falso” (DL VII 65), cuja natureza é incorpórea. Tendo em vista (i), pode-se concluir que, para os estoicos, a lógica deveria ser indissociável da ética e da física, sendo também, em última instância, uma teoria da realidade. Entretanto, há uma conhecida crítica de Bréhier em *La Théorie des incorporels dans l’ancien stoïcisme* segundo a qual a lógica estoica não teria exercido qualquer influência sobre o sistema estoico em geral ou mesmo incidência sobre a realidade, mas teria meramente “tocado” superficialmente esta última. De acordo com esta crítica, a cisão entre a lógica estoica e a realidade seria uma consequência não só do critério de verdade aceito pelos estoicos (*kataleptikè phantasia*), como da própria natureza e estrutura daquilo que eles teriam admitido como “proposições” no seu sistema lógico, ou seja os “asseríveis”. Nosso objetivo nesta comunicação é o de investigar a relação (se efetivamente há alguma) entre a lógica estoica e a realidade à luz de uma distinção utilizada por Oswaldo Chateaubriand no *Logical Forms I* entre lógica como teoria da verdade e a lógica como teoria da realidade.

Fernanda Pires Bertuol Mateus Scheer
 fbertuol@yahoo.com.br

O Problema da Naturalização da Consciência

O problema da naturalização da consciência se coloca como uma forma de consumação de um projeto de psicologia como uma ciência natural da mente que abranja todas as dimensões do que se considera como constituindo o mental. O principal paradigma para um tal projeto é fornecido hoje em dia pelo programa interdisciplinar de investigação que veio a ser denominado coletivamente como Ciência Cognitiva. Entretanto, mesmo com os avanços desse programa, que se destacam nos resultados das pesquisas que integram interativamente as áreas da Filosofia, Psicologia, Biologia, Neurociência, Etologia, Antropologia, Inteligência Artificial, Comunicação e Sociologia, o tradicional problema mente-corpo se recoloca na forma de um déficit explicativo, que se deve a uma lacuna entre os dados das estruturas neuronais ou estados cerebrais e os conteúdos da introspecção ou fenômenos da consciência. Uma vez que estes continuam a requerer melhor elucidação, principalmente devido ao seu caráter subjetivo, a Ciência Cognitiva desenvolveu um projeto de naturalização da fenomenologia voltado a uma compreensão da natureza real dos processos e estados mentais, do meio em que ocorrem e de como se relacionam com o mundo físico. Nesse contexto, torna-se imprescindível a análise do problema concernente à chamada lacuna explicativa – o qual tende a ensejar as propostas contemporâneas de naturalização da consciência – nas seguintes dimensões

principais em que emerge e se expressa simultaneamente: ontológica, semântica, epistemológica e metodológica. Com essa análise, interroga-se a possibilidade de uma revisão do referido problema a partir de uma via alternativa de fundamentação dos fenômenos da consciência mediante a filosofia merleau-pontyana, que demonstra ter as características necessárias para uma interlocução proveitosa com as propostas contemporâneas destinadas ao desenvolvimento de uma ciência natural da mente. A fecundidade desse diálogo possível entre a fenomenologia e as disciplinas empíricas consiste na própria abertura característica da fenomenologia, a qual não é somente uma teoria, mas a forma originária do conhecimento fundada na percepção. Nesse sentido, a relação entre o irrefletido e o refletido, entre o corpo e a mente, entre o homem e o mundo, é, para Merleau-Ponty, uma relação recíproca ou de co-pertença, uma vez que se tratam de ordens naturais distintas tecidas no campo do sensível pré-objetivo, na camada da Natureza primordial, com a qual “nós formamos corpo”.

Fernanda Silveira Corrêa
fernandasilveiracorrea@gmail.com

As disposições filogenéticas necessárias à organização social, em Freud

Freud supõe na sua história hipotética filogenética, no texto Visão geral da neurose de transferência, a formação de dois tipos de grupos anteriores à organização social: a horda primitiva e a associação entre os irmãos que fugiram da horda primitiva. No primeiro grupo, é desenvolvida a sexualidade humana, com sua abundância, plasticidade e capacidade de sublimação. O pai primevo é livre, inteligente, suas ações são expressão da vontade de poder. Mas é também violento com seus filhos, exigindo pagamentos cruéis pela proteção da horda, submetendo-os à castração. O segundo grupo é baseado nos sentimentos homossexuais, no amor pelo igual e no ódio pelo diferente (no caso pelo pai primevo). Trata-se do desenvolvimento da vontade de igualdade. As bases destes grupos estão muito próximas às diferentes motivações, supostas por Nietzsche, que levam os fortes e os fracos a se unir. Os fortes buscam se dissociar, se irritam e se perturbam com a organização, se unem apenas para uma satisfação coletiva da vontade de poder. Já os fracos buscam se organizar em rebanho para livrar-se do sentimento de fraqueza, tem prazer no agrupamento e na intensificação do ressentimento. Se para Nietzsche, o agrupamento dos fracos é uma espécie de doença, para Freud ele foi fundamental para a vitória da fraternidade contra a força individual reinante na horda. A vitória dos ressentidos os fortalece, possibilitando o resgate da força individual de cada um (pela identificação com o pai assassinado). A força despertada pela união dos fracos, no entanto, enfraquece esta mesma união e será necessária nova astúcia dos fracos para a manutenção da organização social. Novamente o caminho é indicado por Nietzsche: trata-se de voltar a própria agressividade (despertada pela força) contra a própria força do indivíduo. A organização social foi mantida pelas disposições constituídas anteriormente a ela: a psicologia do indivíduo (do pai), o prazer na submissão e na dor, determinado pelos filhos submetidos à castração, e o amor homossexual (ou a vontade de igualdade, nos termos de Nietzsche, ou ainda, os instintos sociais/altruístas, nos termos de Darwin). Se a constituição da organização social foi uma vitória contra a submissão, sua manutenção dependeu da intensificação dessa mesma disposição à submissão. Os instintos sociais usam a disposição à submissão contra a psicologia do indivíduo (resgatada pela fraternidade fortificada). Na organização social são internalizadas: a vontade de igualdade, representada no ideal do eu, constituído por ideais coletivos; a psicologia individual, representada, por um lado, na parte do eu que se identifica com o pai e visa satisfazer os instintos e, por outro lado, na agressividade assumida pela consciência moral que se dirige contra a parte do eu que busca satisfazer os instintos; e a disposição à submissão (passivo-masoquista), representada na aceitação da agressão da consciência moral. Sustentam, portanto, a organização social: 1) ideais da coletividade internalizados (ideal do eu), 2) intensificação instintiva (identificação com o pai), 3) retorno da agressividade contra si mesmo (internalização de uma instância sádica e intensificação do masoquismo).

Fernando Antonio Soares Fragozo
ferfra3@gmail.com

Essência da ciência e física matemática no Introdução à Filosofia

No curso de inverno de 1929/30 denominado Introdução à Filosofia, Heidegger realiza uma ampla discussão a respeito das diferenças entre filosofia e ciência e, em um capítulo específico, desenvolve em detalhe o que denomina de “essência da ciência”, num nítido aprofundamento do que então fora exposto no § 63 de Ser e Tempo como o “conceito existencial de ciência”. Conceitos centrais referentes à atividade teórica e científica são assim desdobrados, tais como a concepção do biós theoretikós como a “praxis mais própria”, a caracterização da ciência como o “deixar-ser o ente”, a questão da mudança na compreensão de ser no projeto científico e a determinação do ente como “natureza”. Como um “exemplo” ou uma “prova de seu surgimento fático”, e não como “instância que fundamenta” sua interpretação, realiza Heidegger por fim uma análise do surgimento da física matemática na modernidade. A presente exposição visa apresentar e analisar os principais conceitos definidores da essência da ciência desenvolvidos no Introdução à Filosofia, assim como refletir sobre a interpretação que realiza Heidegger acerca do surgimento da ciência moderna e seu proposto caráter de “exemplo” ou “prova”.

Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
farr@uol.com.br

Técnica e Modernidade

A caracterização do mundo moderno como marcado pela técnica está presente em vários pensadores. O que cada um compreende por técnica e como ela marca a modernidade varia, no entanto, de pensador para pensador. Uma das posições mais radicais é defendida por M. Heidegger. Para ele, a técnica é um modo de desvelar o mundo, um modo que, de resto, encobre essa função exercida pela própria técnica. A interpretação ontológica de Heidegger, por interessante e, até certo ponto, adequada que possa ser, desconsidera considerações de cunho material, incluindo aí as estruturas sócio-econômicas da sociedade moderna. A proposta da apresentação é investigar até que ponto esta última perspectiva poderia complementar a de Heidegger.

Fernando Bonadia de Oliveira
fernandofilosofia@hotmail.com

Três visitas à noção de comum de Espinosa: Deleuze, Hardt e Negri

O conceito espinosano de noção comum foi abordado em diversas passagens das obras de Gilles Deleuze, Antonio Negri e Michael Hardt. Deleuze, em Espinosa e o problema da expressão, Espinosa – filosofia prática e no texto “Espinosa e as três éticas” de Crítica e clínica, atém-se a tal conceito, privilegiando a ordem de sua formação em detrimento de seu aspecto meramente matemático. Hardt, por sua vez, ao interpretar o uso espinosano das noções comuns, evidencia a maneira pela qual esse ponto contribuiu para a formação do campo prático do pensamento de Deleuze. Finalmente, Negri, em sua Anomalia selvagem, aborda – em diversas passagens – a relevância dessas noções para se pensar a constituição do coletivo. O objetivo desse trabalho consiste em mostrar como o referido conceito da filosofia espinosana foi considerado pelos filósofos contemporâneos acima mencionados, procurando, ao mesmo tempo, evidenciar alguns problemas que essas leituras apresentam. Conclui-se que em todos esses leitores de Espinosa, as noções comuns são enfatizadas em sua dimensão constitutiva, inerente à filosofia prática e a elementos da física, da ética e da política. Ademais, nota-se a contribuição decisiva do comentário de Martial Guéroult às noções comuns para a interpretação realizada pelos três autores aqui examinados.

Fernando Costa Mattos
fcostamattos@uol.com.br

Imaginação e justiça: breve reflexão sobre o papel da imaginação na filosofia prática de Kant

O objetivo de minha comunicação é discutir o papel desempenhado pela imaginação na filosofia prática de Kant, prestando especial atenção ao caso dos postulados da razão prática. Embora o próprio Kant não pareça conferir qualquer função à imaginação nesse domínio de seu pensamento, tentaremos mostrar, em diálogo com as leituras de Martin Heidegger e Hannah Arendt, que pode não ser tão pequeno o papel desempenhado aí por essa faculdade. Trata-se de duas conhecidas leituras que, embora bastante distintas, coincidem em enfatizar a importância da imaginação na obra kantiana em geral, gerando repercussões diversas na bibliografia secundária. Nosso intuito é partir de toda essa discussão para, analisando o texto da Crítica da Razão Prática que expõe a doutrina dos postulados da razão prática, verificar se, de fato, a imaginação não pode exercer aí uma função maior do que se costuma pensar.

Fernando Farias Ferreira Riça
fernando_riça@yahoo.com.br

Negatividade e positividade da política em Marx

Este trabalho consiste em uma pesquisa imanente da obra de Karl Marx no que diz respeito à política. Nela pretendemos demonstrar que há, em Marx, um aspecto negativo e um positivo da política. Essa é uma questão que ainda abriga debates, pois há uma tradição de pesquisadores que afirmam existir somente o aspecto negativo e uma negação da política nas obras de Marx. É certo afirmar que há o aspecto negativo da política em Marx e que ele nega a política. Mas que tipo de política? Sabemos que, no geral, política é uma ação que é praticada por e para homens no seio da sociedade, e que tal ação visa o bem comum de determinado grupo ou da sociedade como sua finalidade. A política, nas obras de Marx, praticada pelo burguês capitalista, surge como política negativa, pois ele não está interessado com o bem social como um todo e como finalidade da sua ação política. O que ele visa é o bem próprio ou, quando muito, o bem de determinado grupo de interesses iguais aos seus. Nesse caso, a política beneficia mais aqueles que possuem mais bens, e o poder se fundamenta na riqueza. Dessa forma, os demais indivíduos – que, vale ressaltar, é a maioria da sociedade – são subjugados pelos que detêm poder. O guardião maior dessa forma de fazer política é o Estado, que é usado não para realizar sua finalidade última, que é estabelecer um patamar de justiça, igualdade e liberdade a todos os cidadãos, mas para garantir a existência de mecanismos que protejam as riquezas de um pequeno grupo. É nessa perspectiva que podemos afirmar o aspecto negativo da política em Marx. É esse tipo de política que ele nega. Ela se caracteriza no que ele chama de emancipação política, onde os indivíduos, no Estado, ganham direitos comuns. Mas o Estado, porém, não garante esses direitos a todos. Para Marx, se faz necessária uma emancipação para além da emancipação política, que ele chama de emancipação humana. Essa garantiria a todos os indivíduos a justiça, a liberdade, a igualdade, o direito de usufruir dos bens produzidos da terra segundo suas reais necessidades, em suma, realizar o ser abstrato do cidadão no mundo real mesmo. Na obra do filósofo, o elemento principal da realização da emancipação humana é o trabalhador, pois ele é, segundo Marx, um indivíduo de sofrimento e miséria universal. O ônus da política voltada para reprodução da riqueza da classe burguesa – ou na nomenclatura de hoje, da classe alta – recai todo na classe trabalhadora, que vive em miséria, falta de educação, de saúde etc. Somente a classe trabalhadora poderá realizar a emancipação humana que se dará com uma emancipação social. É nesse tipo de ação que afirmamos existir um aspecto positivo da política em Marx, pois ela agora não visa a um interesse de determinada classe, mas o bem de toda a sociedade. É a partir disso que pretendemos fundamentar nossa pesquisa, qual seja, a determinação dupla da política em Marx.

Fernando Frota Dillenburg
fernandofrota@ig.com.br

Um estudo crítico da obra de José Carlos Mariátegui

Pretendemos levantar nesta comunicação algumas questões sobre a obra do marxista peruano José Carlos Mariátegui, considerado por vários autores um expoente do pensamento marxista latino-americano. Uma das questões é a concepção de Mariátegui em relação à origem histórica de toda aquela região andina onde se localiza o Peru. Como, afinal, poderia ser caracterizada uma sociedade baseada em propriedades comunais combinadas com um Estado despótico? Poderia ser caracterizada como uma sociedade comunista primitiva? É nessa direção que Mariátegui compreende as relações de produção da sociedade inca. Nesse sentido afirma o autor: “o comunismo inca – que não pode ser negado nem diminuído por ter se desenvolvido sob o regime autocrático dos incas – é designado por isso como comunismo agrário” (MARIÁTEGUI, 1982, tomo I, p. 78). Já Marx, nos Grundrisse, identifica as relações sociais existentes na região do Peru à região do México e da Índia, entre outras. Marx afirma que a unidade superior, o Estado, “pode envolver uma organização comum do trabalho tal que se constitui num verdadeiro sistema, como no México e, especialmente, no Peru, entre os antigos Celtas e algumas tribos da Índia” (MARX, 1989, vol. 1, p. 436). Estas formações sociais são denominadas por Marx como asiáticas, formas transitórias entre o comunismo primitivo e a sociedade de classes. Como se vê, parece não haver uma sintonia teórica entre Mariátegui e Marx nessa questão. Outra posição polêmica de Mariátegui é a ideia de que, com a chegada dos espanhóis, o comunismo agrário inca teria sido substituído pelo feudalismo e pelo escravismo. “A Espanha nos trouxe a Idade Média, a inquisição, o feudalismo, etc.”, observa o autor (MARIÁTEGUI, 1989, tomo I, p. 77). Se considerarmos que para Marx a Idade Média é o resultado da decadência da civilização greco-romana acompanhada da supremacia dos povos germânicos (MARX, 1989, vol. 1, p. 442), cabe perguntar se seria, afinal, possível admitir a importação das relações de produção feudais da Europa para a América, como faz Mariátegui? Como seria possível existir o feudalismo na América sem as heranças germânica e greco-romana? Além disso, Marx considerava que os modos de produção pré-capitalistas baseavam-se na produção de valores-de-uso, enquanto a sociedade capitalista é baseada na produção de mercadorias como o fim de valorizar o valor (idem, p. 448). Estaria a produção nas minas e nos campos da América, após a chegada dos espanhóis, voltada para a produção de valores-de-uso? Tudo indica que não. Os trabalhadores incas, assim como todos os trabalhadores americanos, submetidos aos europeus e arrancados violentamente dos modos de produção pré-capitalistas, tiveram seu trabalho voltado prioritariamente para a produção de mercadorias com o objetivo de suprir o mercado mundial capitalista. Portanto, nesse aspecto também parece haver divergência entre as concepções de Mariátegui e as de Marx. Estas são algumas das questões que pretendemos aprofundar durante o pós-doutorado.

Fernando Gazoni
fegazoni@gmail.com

A eudaimonia na Ética nicomaqueia - o caráter falacioso de EN I.2

É tese amplamente aceita entre os comentadores da ética aristotélica que o argumento que abre o segundo capítulo do primeiro livro da Ética nicomaqueia (1094 a18-22) contém uma inferência falaciosa. Segundo Geach, Aristóteles conclui, a partir de ‘toda série cujos termos sucessivos se encontram na relação ‘escolhido com vistas a’ tem um termo final’, que ‘há um termo final de toda série cujos termos sucessivos se encontram na relação ‘escolhido com vistas a’’. Geach sustenta que o equívoco aristotélico é o mesmo equívoco de alguém que fizesse a seguinte inferência, claramente falaciosa: de ‘todo rapaz ama alguma garota’ segue-se (falaciosamente) que ‘há uma garota que todo rapaz ama’. No presente trabalho, sustento que Geach está equivocando: o argumento aristotélico tem por base o conceito de finalidade, conceito claramente não extensional, enquanto Geach apresenta um argumento em que os termos - rapazes e garotas - estão considerados

de maneira extensional. Dessa forma, ainda que o argumento aristotélico esteja, segundo Bernard Williams, 'expresso de maneira confusa', sua confusão não se deve ao erro tal como Geach o aponta. Geach quantifica de maneira extensional quando o argumento aristotélico quantifica em contexto intensional. Colocado o argumento no seu devido âmbito, apresento ainda uma interpretação que recupera sua consistência e o coloca em linha com a análise conceitual da eudaimonia apresentada em EN I.7.

Fernando Henrique Faustini Zarth
fzarth@hotmail.com

Justificação, ceticismo e fechamento epistêmico

A identificação e análise de princípios epistêmicos têm possibilitado ganhos significativos no estudo do ceticismo nas últimas décadas, isso não significa que estejamos próximos de um consenso sobre quais princípios devem ser aceitos. O argumento canônico para o ceticismo acadêmico pode assim ser formalizado: (1) Se S está justificado ao crer que P, então S está justificado ao crer que \sim SK; (2) S não está justificado ao crer que \sim SK, logo, (3) S não está justificado ao crer que P. Neste exemplo, devemos entender P como qualquer proposição que geralmente admitiríamos saber, como "aqui há uma mão", e SK como alguma proposição incompatível, como "estou em um mundo simulado que me induz a crer na existência de objetos que na verdade não existem". Implicitamente, pode-se notar que na primeira premissa o cético advoga a validade do Princípio de Fechamento Epistêmico, isto é, que a relação epistêmica tida com uma proposição deve ser preservada nas proposições decorrentes dessa, o que é formalmente exposto do seguinte modo: se S está justificado ao crer que P, e P implica Q, então S está justificado ao crer que Q. Para resolver essa questão, alguns filósofos (destacando-se entre eles, Fred Dretske e Robert Audi), rejeitaram o ceticismo negando a premissa (1) e seu princípio de sustentação, afirmando com isso ser possível que S saiba que P ainda que S não saiba que \sim SK. Em defesa dessa tese vários contra-exemplos foram apresentados, sendo o caso da zebra no zoológico um dos mais discutidos e estudados sobre o problema. Outra estratégia contra o argumento cético exposto é defendida por Peter Klein, que concede (1) ao cético, porém nega sua conclusão, apontando que este é incapaz de evitar a circularidade ao tentar defender a premissa (2). Discute-se aqui a viabilidade dessas alternativas.

Fernando Henrique Rovere de Godoy
fernando.morsa@yahoo.com.br

A tensão entre as teorias políticas de Giorgio Agamben e Hannah Arendt

A leitura e a apropriação que Giorgio Agamben faz de Hannah Arendt tem exercido, pelo menos no Brasil, forte impacto sobre os estudiosos da filosofia de Arendt. Vários elementos poderiam aproximar, à primeira vista, Arendt de Agamben, tais como a crítica contundente que ela faz da democracia de massas, do formalismo da concepção liberal de direito, do esvaziamento do espaço público, da vitória do animal laborans, do predomínio da violência, etc. Na obra de Arendt, de fato, encontramos obras que diagnosticam uma grande letargia política nos dias de hoje. Pois para ela o sistema representativo traz consigo a ideia de que é possível prescindir da participação política popular e de que cidadãos não são capazes de gerir a coisa pública, que deve ser confiada a especialistas. O problema do princípio da representação política reside no fato de que ele implica que o representante se torna um mero defensor dos interesses privados dos seus representados, que concedem seu poder aos seus representantes para que estes governem, tornando-se "livres" apenas e tão somente nas condições de eleitores. Contudo, também existem obras arendtianas pautadas na esperança na política, pois a condição humana da natalidade da capacidade ao homem dar início a coisas totalmente novas. Essa esperança arendtiana na política fica evidenciada pelo entusiasmo da autora com a revolução húngara. A apropriação de Agamben privilegia o aspecto de constatação da letargia política, ignorando a esperança na capacidade humana de ser político. O presente

trabalho tem como escopo apresentar quais são as tensões entre as duas teorias políticas, mostrando que mesmo Agamben se apropriando de teses arendtianas, se considerada a totalidade da obra de Hannah Arendt os diagnósticos dos dois autores divergem.

Fernando Jader de Magalhães Melo
fmm17@uol.com.br

Decifra-me ou te devoro. O comunismo e o insolúvel enigma da democracia

Estamos condenados a viver na democracia. Antes mesmo de Marx defini-la como “o enigma resolvido de todas as constituições”, Tocqueville a concebia como inevitável. Um abismo, porém, separa o conteúdo dessas formulações. O político francês a interpreta como um fato providencial que escapa ao poder humano. Marx, ao contrário, compreende o fenômeno como uma criação do homem e um produto livre constituído pelo ser coletivo. Contudo, a democracia é, para ambos, uma construção irresistível que faz parte de um processo que atinge toda a humanidade. A despeito dessas opiniões, que dividem, ainda hoje, intelectuais, políticos e mesmo o homem comum, a democracia permanece devorando seus filhos (súditos). É provável que a esfinge mantenha, em nossos dias, seu apetite voraz por duas razões: 1) porque a democracia é confundida, não raro, com as regras do jogo parlamentar, convidando o cidadão a escolher quem vai oprimir-lo a cada quatro anos ou mais. Nesse aspecto, a participação dos indivíduos restringe-se à mera eleição de um representante cujo mandato escapa-lhe à vontade sempre que termina o momento da votação. Cabe ao Estado, através do mandatário, representá-lo. Problema que não foge à própria história do “comunismo real”. Em que medida, porém, é possível chamar de democracia uma sociedade onde os homens são representados? Onde o Estado se faz presente a democracia inexistente. As decisões não dependem do povo, mas de uma minoria encastelada no poder estatal. Indecifrável, uma vez que a participação popular é mínima, a humanidade continua a manter sua condição de alimento do mito. 2) A esfinge não encontra sua sepultura definitiva porque nossos questionamentos não alcançam o nível desejado. A morte é aparente. O motivo reside no fato da lendária figura identificar-se com nossos próprios anseios; é o espelho de nossas angústias e inquietações. Não conseguimos decifrar o segredo da participação democrática. Desse modo, não estou seguro de que a democracia se constitua verdadeiramente até que o enigma seja, ao menos, parcialmente solucionado. Esta solução depende, entretanto, do grau dos questionamentos e respostas e, mais ainda, do poder de resistência ao Estado. Assim, o trabalho a ser apresentado tem o propósito de investigar as relações entre as duvidosas indagações da nossa própria consciência (imagem reflexiva do “monstro” internalizado) e o retorno que nos convoca a pensar a participação efetiva nas decisões impostas pela nossa vida prática. Independentemente dessa forma inconclusa, acredito que a esfinge da modernidade (caracterizada pelas novas formas de sujeito participativo, a exemplo dos modelos inspirados nas redes sociais: o movimento islandês de 2008; a chamada “primavera islâmica; a Democracia Real Já, da Espanha de 2011 e dos Conselhos e Comunas que perduram em Chiapas, no México, desde 1994), que combatem os instrumentos “democráticos” amparados no Estado, apontam na direção em que o viver comum – a partir das decisões coletivas – possa conduzir a humanidade a um novo estágio, em que a “condenação” seja o prenúncio da vida comunal, a forma enfim descoberta do enigma democrático.

Fernando José de Santoro Moreira
fsantoro@matrix.com.br

Empédocles dionisíaco

As máscaras dramáticas de Dioniso conferem a aparência de um mundo em transmutação; vestem de um figurino dramático a vida de Empédocles e, como não podia deixar de ser, conformam as

palavras dos seus versos sobre a natureza. Mundo, vida e obra compõem a mesma passagem em um mundo em contínua transição. O Poema de Empédocles encontra uma estratégia poética para expressar a sabedoria dionisíaca acerca da natureza que, em si mesma, desdobra-se como esta mesma natureza: em ciclos e transmutações de mascaras. Este é, sem dúvidas, um movimento discursivo difícil de perceber, quando se tem apenas fragmentos separados e não se pode contemplar o poema na íntegra. Não é à toa que Aristóteles observa que alcançou a interpretação do poema apenas a partir de sua teorização, da observação que parte de cada verso épico para a contemplação que integra o poema inteiro (λάβοι δ' ἄν τις αὐτὸ θεωρῶν ἐκ τῶν ἐπῶν). Por isso, entre tantos fragmentos do poema, não é à toa que sempre tenha sido particularmente elucidativa aquela citação mais extensa e coesa, encontrada no comentário de Simplício à Física de Aristóteles. A citação a que Diels conferiu o número B 17. Tanto mais que o papiro de Estrasburgo, recentemente revelado e editado, nele se encaixa, confirmando, estendendo e, ainda por cima, situando-o no todo do poema, pela numeração dos versos. Neste fragmento temos o coração da filosofia dionisíaca de Empédocles, cujos indícios também encontramos em outros fragmentos e testemunhos.

Fernando Martins Mendonça
mendoncaphilosophos@gmail.com

Sobre 'dizer de modo verdadeiro, mas não de modo claro' e a operação dialética em Aristóteles

A expressão “dizer de modo verdadeiro, mas não de modo claro” ocorre ao menos três vezes nas Éticas de Aristóteles (EN VI 1 1138b26, EE I 6 1216b32, II 1 1220a16), sempre introduzindo uma discussão que tem como escopo estabelecer a assepsia conceitual em torno de uma noção que ou bem não estando errada, está formulada confusamente, ou bem é verdadeira e, no entanto, formulada de modo muito genérico e, por isso, insuficientemente informativa. O desenvolvimento argumentativo dessa assepsia conceitual proposta consiste em confrontos de opiniões diferentes sobre o assunto em voga de modo a excluir opiniões, ou parte delas, que sejam confusas e inconsistentes. Embora não seja prefaciada pela expressão acima, também a discussão sobre a acrasia se assemelha à mesma forma argumentativa em busca de clareza acerca de algo comumente dito verdadeiramente e que, no entanto, carece de uma formulação clara. Não é novidade, pelo menos desde o Thithenai ta phainomena de Owen (1986), vincular a discussão da acrasia ao uso do método dialético por Aristóteles. Com efeito, em Tópicos (I 2 101a 34-b4), Aristóteles diz que uma das utilidades da dialética se dá em seu uso examinativo ou peirástico, que consiste em teste de consistência de opiniões contraditórias ou confusas em vista de uma formulação clara e consistente de um conjunto de proposições referentes a um corpo de conhecimento. Embora o texto de EN VII sobre a acrasia obrigatoriamente figure em discussões sobre a dialética em Aristóteles, outros textos das Éticas passam despercebidos. Desse modo parece justificado o propósito deste trabalho, que é uma análise dos Tópicos, e não apenas de seu capítulo I.2 sobre a utilidade da dialética, visando compreender a operacionalidade peirástica da dialética, e, por meio disso, entender se os textos referidos das Éticas são, de fato, procedimentos dialéticos e se a expressão neles contida e acima citada intitula ou resume o (ou um) modo de operação dialética.

Fernando Monegalha
fmonegalha@uol.com.br

A gênese do sujeito no laboratório cinematográfico de Gilles Deleuze

Sobre o que tratam efetivamente os dois volumes de “Cinema” de Gilles Deleuze? Segundo o próprio autor, trata-se ali de “uma taxonomia, um ensaio de classificação das imagens e dos signos” (p. 7, Cinema I). Com a inclusão da discussão com Bergson, somos levados a pensar que “Cinema” é basicamente uma obra de semiótica que utiliza “Matéria e memória” como fio condutor para a elaboração de suas categorias. Em outros lugares, Deleuze dirá

ainda que “Cinema” é um livro de “lógica”, mas de uma “lógica do cinema”, onde ele tentou fazer uma “história natural” da sétima arte (Conversações). Que “Cinema” seja tudo isto, é inegável. Mas não observamos também um movimento clandestino se efetuando simultaneamente à constituição desta taxonomia, desta lógica e desta história natural do cinema? Pois na medida em que somos levados de um regime a outro de imagens, vemos claramente emergir uma discussão que permeia todas as obras filosóficas de Deleuze, a saber, a questão da individuação, a questão da gênese e da constituição da subjetividade. Assim, na medida em que passamos da descrição de um tipo de imagem a outro (imagem-movimento, imagem-percepção, imagem-afecção, imagem-pulsão, imagem-ação, imagem-cristal, imagem-tempo, etc.) verificamos que os diversos regimes de imagens não constituem uma sequência aleatória, mas sim uma ordem precisa, que reflete um encadeamento interno bastante claro. E este encadeamento não é senão aquele que encontraríamos caso lêssemos “Matéria e memória” a partir de um ponto de vista genético, pensando a emergência da subjetividade a partir de um plano de imagens (matéria/imagem-movimento), dentro do qual se constitui uma singularidade mínima (corpo/imagem-afecção), que permitirá o aparecimento de uma esfera eminentemente espiritual (memória-antecipação/imagem-tempo). Tudo se passa como se, antes de escrever “Cinema”, Deleuze tivesse tido um insight completamente original: que a “evolução” da forma cinematográfica desde sua origem espelha ponto por ponto o processo de constituição da própria subjetividade, tal como fora aparentemente descrito por Bergson. O cinema, neste caso, poderia ser compreendido como uma espécie de monumental laboratório filosófico: uma filosofia transcendental e genética encontraria ali material para compreender o processo de temporalização do sujeito, na medida em que um processo análogo de intensificação temporal está em andamento na constituição da própria forma cinematográfica. O cinema, neste caso, antes de ser explicado pela filosofia, forneceria um gigantesco campo de investigação perceptivo e conceitual que forneceria insumos para a investigação filosófica. Mais do que propor uma chave de explicação do cinema, o filósofo sempre terá o que aprender com os grandes diretores como Vertov, Dreyer, Welles, etc.

Fernando Padrão de Figueiredo
fepadrao@hotmail.com

Efeitos e paradoxos na filosofia de Gilles Deleuze

O objetivo deste trabalho é apresentar as noções de efeito e paradoxo na filosofia de Gilles Deleuze. Noções muito caras ao pensador, colocadas em cena, principalmente, na obra *Lógica do sentido*, juntamente com os primeiros estoicos (via interpretação de Émile Bréhier), a partir do conceito de incorporal na linguagem, denominado de dizível (ou lekton). Estes incorporais apareceriam na linguagem como efeitos dos mais variados tipos: efeitos de superfície, desta superfície incorporal. Os estoicos assim como os ingleses e americanos, por exemplo, Lewis Carroll e o Zen budismo, redescoberto pela geração Beat, teriam compostos belos paradoxos, como uma arte dos efeitos incorporais, ou seja, provocações filosóficas que não pretendem soluções ou repostas, já que uma suprime a outra. Paradoxos não diagnosticariam, para Deleuze e estes pensadores em questão, uma impotência do pensamento, mas antes como armas, ferramentas para desfazer certas imagens morais e formas ou definições que pretendem valer por aquilo que se quer pensar ou conhecer. Os paradoxos inventados ou criados pelo estoicismo de Crisipo, pelo Zen e Lewis Carroll constituem uma Paixão do Pensamento, por este Acontecimento, como esse excesso que ultrapassa e desfaz qualquer vontade de querer dizer a verdade a todo custo, do especialista que pretende delimitar o “querer dizer” do pensamento de determinado autor.

Fernando Raul de Assis Neto
feraneto@uol.com.br

“Sinn” e “Bedeutung” n“Os Fundamentos da Aritmética” de Frege

Nosso trabalho examina as diversas conotações da palavra “Bedeutung” n“Os Fundamentos da Aritmética” (1884) agrupando-as segundo a similaridade de seu uso, tanto em suas ocorrências isoladas, quanto em

suas ocorrências junto com a palavra “Sinn”. Essa taxionomia nos fornecerá elementos para entendermos a motivação fregeana para instaurar a sua diferenciação entre “Sinn” e “Bedeutung”, como apresentada no famoso artigo de 1892 „Über Sinn und Bedeutung“. Em seu texto Frege utiliza a palavra para apresentar o moderno triângulo semântico “sinal – sentido – referência” com as palavras alemãs “Zeichen – Sinn – Bedeutung”, respectivamente. Dessa forma a palavra “Bedeutung” assumiria, a partir de então, um entendimento técnico, ou seja, o objeto referido pelo sinal. Frege, porém, estende no artigo referido a sua concepção referencial de “Bedeutung”, apresentada inicialmente para nomes próprios, para “Bedeutung” de sentenças concebendo-o como sendo o valor verdade (Verdadeiro ou Falso) das referidas sentenças. Por que Frege escolheu a palavra “Bedeutung” para exprimir o caráter referencial de nomes, conceitos e sentenças? No caso das sentenças, por que a escolha dos valores de verdade V ou F como “Bedeutung”, que faz com que a sentença “nenhum homem é mortal” tenha o mesmo “Bedeutung” que a sentença “ $2 + 2 = 5$ ”, que para David Bell “nothing could be more unattractiv or confusing”. A taxionomia apresentada oferece elementos que esclarecem essas e outras questões.

Fernando Rey Puente

Reflexões sobre o bios theoretikos em Aristóteles e a interpretação de P.Hadot da filosofia antiga como modo de vida

O objetivo deste texto é o de analisar interpretações divergentes das noções de bios theoretikos em Aristóteles, tais como as propostas por E. Berti e C. Natali confrontando-as com a interpretação da filosofia antiga, inclusive a filosofia de Aristóteles, pensada como modo de vida, tal como defendida por P.Hadot.

Fernando Ribeiro de Moraes Barros
frbarros76@gmail.com

Nietzsche ouvinte de Chopin: em busca do Grande Estilo

À luz dos aforismos e apontamentos em que Nietzsche pondera e escreve sobre F. Chopin, e, em especial, a partir das peças musicais mediante as quais o filósofo alemão procura “imitar” criativamente o célebre compositor polonês, trata-se de investigar a noção de “grande estilo”. Levando ainda em consideração outros aspectos de sua ponderação estético-filosófica - como, por exemplo, a crítica à ideia de gênio e ao romantismo em geral -, resulta então viável delinear a auto-compreensão lítero-musical que Nietzsche possuía de si mesmo, dando ensejo, finalmente, à pergunta pela possível “unidade de estilo” de sua vida e obra.

Fernando Rodrigues

Heidegger e a lógica do comportamento humano: Da vincularidade como legalidade lógica à vincularidade em sentido geral na última preleção de Marburgo

Na preleção sobre Leibniz do semestre de verão de 1928 (GA 26), Heidegger dedicou-se a um tratamento fenomenológico dos “Princípios metafísicos fundamentais da lógica”. Partindo do conceito tradicional de lógica como ciência formal da legalidade do pensamento, Heidegger defendeu publicamente a transformação filosófica da lógica, a sua conversão em uma metafísica da verdade capaz de tratar adequadamente da questão sobre a origem da legalidade. A tese fundamental, defendida nesse curso universitário, é a de que a legalidade do pensar, o objeto da lógica formal, não é senão um modo possível de expressão de uma legalidade outra, mais radical, a saber, a legalidade vinculante do próprio comportamento humano.

Com isso, Heidegger ofereceu também uma indicação sobre o tema central de uma possível lógica do comportamento humano. Pois antes da assunção da legalidade do pensar como modelo de vincularidade, interessaria, em primeiro lugar, compreender a origem da vincularidade humana a entes em sentido geral, questionamento por ele encaminhado sob os termos de uma dinâmica de liberdade e vínculo. Heidegger, porém, não chegou a desenvolver explicitamente essa lógica do comportamento humano, o que requisita um trabalho de interpretação. Sendo assim, o objetivo dessa comunicação é, primeiramente, apresentar os traços gerais da hermenêutica da vincularidade a entes, tal como esboçada por Heidegger no curso sobre Leibniz, para, a partir daí, considerar as possibilidades de desenvolvimento dessa investigação, tendo em vista a obra de Heidegger nos fins da década de 1920. Veremos que fenômenos tais como o regramento (Regelung), a limitação (Grenze) e a medida (Maß) deixam-se elucidar, para Heidegger, tão somente por meio da reconsideração do papel do próprio ente no exercício da constituição de mundo, isto é, como consideração de sua decisiva função vinculante e reguladora para o todo da dinâmica existencial. Feito o mapeamento da origem da vincularidade em sentido geral, ficará claro por que razão, para Heidegger, é a vincularidade reguladora do comportamento em sentido geral que deve servir como modelo interpretativo da legalidade lógica, e não o contrário.

Fernando Rodrigues Montes D'Oca

A demonstração da necessidade da Encarnação no tratado *Cur Deus Homo* de Anselmo de Cantuária

O objetivo do presente trabalho é apresentar o método teológico-filosófico de demonstração *sola ratiōe* da Encarnação do Verbo, desenvolvido por Anselmo de Cantuária, ou Aosta, (1033-1109) em seu tratado cristológico *Cur Deus Homo*. Em acréscimo, pretende-se também apresentar as linhas fundamentais da chamada teoria da satisfação, a qual Anselmo chega a partir de seu procedimento *sola ratiōe*. Para tanto, mostraremos os três momentos determinantes do método anselmiano: i) a postulação de que da conveniência e inconveniência para com Deus decorrem, respectivamente, necessidade e impossibilidade; ii) a suspensão dos conhecimentos acerca da existência de Cristo – remoto Cristo; e iii) a admissão de premissas comumente aceitas por fiéis e infiéis – a saber: a) o homem foi feito para a felicidade, que não pode existir nesse mundo; b) ninguém pode chegar à felicidade sem que seus pecados sejam perdoados; c) ninguém pode viver neste mundo sem pecado; e d) a fé é necessária para a salvação – para, a partir destas verdades evidentes, demonstrar, por meio do encadeamento das razões necessárias, a necessidade da Encarnação do Verbo. A partir desses três pilares, Anselmo procede uma demonstração por absurdo. Uma vez que as consequências de uma soteriologia sem Cristo seriam inconvenientes, irracionais e, inclusive, nefastas, pois conduziriam à completa desesperança, segue-se, pois, a necessidade da Encarnação, justificada nos moldes da chamada teoria da satisfação.

Fernando Spósito Yokoyama
fernando_sy89@hotmail.com

Realismo e anti-realismo na teoria afigurativa do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein

A teoria afigurativa que Wittgenstein apresenta em seu *Tractatus Logico-Philosophicus* procura explicar o modo pelo qual as proposições da linguagem adquirem o sentido que expressam. Segundo essa teoria, proposições podem expressar um sentido por serem afigurações de fatos da realidade. A análise completa de todas as proposições da linguagem deve necessariamente atingir um nível de proposições elementares, que são constituídas por uma concatenação de nomes. Esses últimos são os elementos simples da linguagem que, enquanto tais, não podem ser analisados. Cada nome significa, ou, se refere, a um objeto, sendo este último o seu significado. Sendo assim, de acordo com a teoria afigurativa a proposição pode expressar um sentido porque ela diz que os

objetos estão uns para os outros da maneira como é mostrada pela concatenação de seus nomes. Sendo essa, de modo geral, a solução que o Tractatus oferece para o problema do sentido proposicional, este trabalho procurará examinar duas interpretações conflitantes acerca de uma questão fundamental pressuposta no mecanismo descrito acima. Trata-se do problema acerca da maneira como devemos conceber a natureza dos objetos do Tractatus, que, como foi dito, atuam como o significado dos elementos simples da linguagem. De acordo com a leitura realista, defendida por, entre outros, David Pears e Anthony Kenny, os objetos devem ser entendidos como entidades reais, constituindo assim um domínio exterior e independente da linguagem. Deste modo, nomes adquirem significado através de uma ligação direta e individual entre eles e objetos externos constituintes da realidade. Essa leitura é rejeitada por intérpretes como Hidé Ishiguro e Brian McGuinness, que defendem uma concepção anti-realista dos objetos. Segundo estes autores, a natureza dos objetos do Tractatus esgota-se totalmente no uso, ou, no papel sintático que seus nomes possuem no interior da linguagem. Ou seja, dizer que um nome possui significado é nada mais do que dizer que ele possui um uso na geração de proposições com sentido, e não que ele substitui, ou, se refere, a uma entidade exterior e independente da linguagem. Este trabalho procurará delinear os aspectos essenciais dessas duas leituras, tentando mostrar, se possível, os prós e os contras de cada uma delas e sua adequação à teoria semântica desenvolvida por Wittgenstein no Tractatus.

Filicio Mulinari
filicio@gmail.com

Considerações sobre a filosofia da psicologia de Ludwig Wittgenstein

Nos escritos tardios de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), isto é, aqueles posteriores ao Tractatus Logico-Philosophicus (1921), pode-se dizer que o filósofo concentra sua atenção em três áreas distintas: na filosofia da linguagem, na filosofia da matemática e na filosofia da psicologia. Durante os anos posteriores a sua morte, muitos comentadores publicaram obras tendo como objeto de estudo as incursões do filósofo sobre a linguagem, sobretudo ao tratamento dado a questão do significado presente na obra póstuma Investigações Filosóficas (1953). No entanto, percebe-se que o mesmo não ocorreu no mesmo nível com os escritos de filosofia da matemática e - aqui especialmente tratada - com a filosofia da psicologia. Por conta disso, são poucos os textos nos quais se encontram uma discussão razoavelmente profunda sobre os temas referentes a essa temática da filosofia de Wittgenstein. Embora não se possa traçar um limite claro e definitivo entre tais áreas de concentração nas obras do filósofo, principalmente pela descontinuidade e não-sistematicidade de seus escritos tardios, algumas questões podem ser ainda assim problematizadas. É nesse sentido que, aqui, questiona-se: o que entende Wittgenstein por filosofia da psicologia? Quais são seus objetivos? Quais são os problemas que ela trata e qual seu método de abordagem? Serão essas as questões que servirão de norte para a apresentação e buscar-se-á realizar algumas considerações explicativas em torno delas.

Filipe Bravim Tito de Paula
filipebravim@gmail.com

Rousseau e o ideário republicano

O propósito de nosso trabalho consiste no exame do lugar ocupado pelo republicanismo de Jean-Jacques Rousseau no horizonte constitutivo da linguagem republicana pré-revolucionária francesa do séc. XVIII. Trata-se, portanto, de demonstrar a presença de uma dupla filiação teórica em Rousseau que o conduz à produção de discursos em contextos teóricos distintos, os quais traduziriam naquele momento aspectos centrais da experiência política moderna interpretada pelo genebrino. Para tanto, mostraremos de que maneira é possível articular as perspectivas identificadas na filosofia política de Rousseau, a saber, a teoria dos princípios do direito político, sob a égide da filosofia contratualista, e o recurso ao ideário republicano, a partir das luzes lançadas sob os métodos constitutivos dessa tradição, compreendida como re-significação rigorosa de seu sentido e de sua função na construção de uma concepção moderna de República. Essa tarefa exige que investiguemos os indícios relevantes

que elucidariam a suposta conexão entre os discursos: (a) Caracterização do quadro conceitual o qual deve a influência e o espírito, isto é, sua relevância dentro do contexto histórico e ideológico em que fora produzido; (b) Avaliação da linguagem rousseauísta presente em cada uma das perspectivas em relação aos elementos constitutivos e fundamentais da tradição republicana.

Filipe Lazzeri
filipelazzeri@gmail.com

Relações entre comportamentos, funções etiológicas e categorias psicológicas

Pelo menos boa parte de casos das categorias (tomadas como classes de conceitos e, por extensão, de predicções) psicológicas ordinárias possui uma característica teleológica, no sentido de sinalizarem eventos que, aparentemente, são dirigidos para fins. Por exemplo, ao falarmos de almejos, querer e expectativas, fome e sede, processos de raciocínio e reflexão, ser inteligente, organizado e sagaz, tendemos a pressupor finalidades correlatas. Caso tais fenômenos, aos quais nos remetemos através do vocabulário psicológico ordinário, exibam alguma contrapartida teleológica, qual seria esta contrapartida? Se não há alguma, há, presumivelmente, pelo menos algo que aparente ser uma. A abordagem de Rachlin, denominada behaviorismo teleológico, aponta para padrões ou relações operantes de comportamento como contrapartida, qualificando-os como causas finais. Neste trabalho, sugere-se, tomando como um ponto de partida a abordagem de Rachlin, uma visão evolucionista sobre a característica teleológica de categorias psicológicas ordinárias. A tese é de que, através delas, estamos remetendo-nos, comumente, a entidades que possuem um caráter funcional, como propõe o funcionalismo a respeito; em especial, a entidades que possuem funções a desempenhar e, estas (as funções), como entendidas pela análise etiológica, tal como propõe o teleofuncionalismo (ou funcionalismo teleológico). Mais especificamente, apoia-se a hipótese de que aquela característica teleológica tem como uma contrapartida aproximada funções deste tipo (que são, por vezes, chamadas de etiológicas) possuídas por padrões de comportamento, embora não só operantes, mas também reflexos (tanto incondicionados como condicionados). Porém, este trabalho não estende tal tese a todas as categorias psicológicas ordinárias e, além disso, deixa parcialmente em aberto o grau de generalidade dela com relação às categorias a que se atém, de maneira a não arregimentá-las indevidamente. Em outras palavras, apoia-se a hipótese de um teleofuncionalismo moderado e nos moldes, em parte, da abordagem de Rachlin, mas também partindo de uma proposta (que, neste trabalho, apenas assumimos e brevemente mencionamos) de certas modificações nela. A aproximação que sugerimos entre behaviorismo teleológico e teleofuncionalismo permite entender em termos evolucionistas e sem a noção de causal final a imagem sugerida por Rachlin de que categorias em questão referem-se ao porquê de comportamentos, e não à maneira como eles ocorrem e às suas causas eficientes localizadas no interior do corpo. Elas não funcionam, propriamente, pela remissão a entidades do nível sub-pessoal do organismo ou sistema, as quais correspondem a como os comportamentos se dão e formam precondições para sua realização. Os padrões de comportamento costumam possuir funções, as quais correspondem a por que os comportamentos particulares ocorrem. Tem-se o que pode ser chamado de um behaviorismo teleofuncional (em versão branda), sendo uma mescla de uma perspectiva comportamental com uma perspectiva teleofuncionalista.

Filipe Silveira de Araujo

Hermenêutica e Pós-Modernidade

O presente trabalho busca a exposição de certa corrente da hermenêutica que busca interpretar o papel desempenhado por esta na cultura contemporânea. De Gadamer – e a construção das bases de uma hermenêutica filosófica que apresenta uma atenção maior à experiência – à Vattimo – e sua concepção de uma ontologia niilista-hermenêutica que se apresenta, em oposição à ontologia metafísica, destituída de

qualquer valor fundamental –, o pensamento hermenêutico segue uma orientação distinta daquele pensamento moderno, caracterizado ainda por uma constante busca de um valor legítimo, verdadeiro. Assim, a hermenêutica se põe como um pensamento que, antes de uma pretensão do verdadeiro significado de verdade, se caracteriza como um elemento capaz de propiciar o diálogo, libertar as diferenças, já não mais baseado naquele modelo violento da metafísica, que impunha um devir a toda a humanidade; é antes a experiência da oscilação, da pluralidade, a possibilidade de diálogo entre as mais variadas culturas e subculturas. da interpretação, também em decorrência do processo comunicativo, é justamente o oposto àquele ideal de verdade unitário, absoluto. Agora podemos perceber o mundo não mais como estrutura estável, fixa; ele é mais um complexo sistema de jogos culturais, que se interpretam mutuamente por meio da sociedade da comunicação.

Fillipa Carneiro Silveira
fillipasilveira@gmail.com

Da “Tese Complementar” aos desdobramentos da “antropologização do saber”: uma contra-antropologia foucauldiana

De acordo com *As palavras e as coisas* (1966), o que caracteriza a antropologia é a atribuição de valor transcendental, por parte dos saberes, aos conteúdos empíricos das práticas e atividades humanas. Ou seja, a antropologia seria um acontecimento epistemológico na ordem dos saberes que passa a conferir limites de direito ao conhecimento, o que invariavelmente faz recair o pensamento numa subjetividade constituinte. A problemática da antropologia não parece, entretanto, restringir-se ao exame do nascimento do homem e das ciências humanas, ainda que aí se mostre de maneira explícita e temática. A hipótese deste artigo é a de que um retorno à Tese Complementar (2002) de Foucault, publicada tardiamente e redigida no final da década de 50, em relação direta com seu objeto de introdução e comentário – a Antropologia de um ponto de vista pragmático (1798) de Kant – revela que a crítica à “antropologização do saber” repercute de maneira bem mais extensa sobre a investigação de Foucault acerca do homem tornado sujeito. O objetivo deste trabalho é extrair destes dois textos principais, o de Kant e o de Foucault, elementos que ensejam esta repercussão. Dentre eles destacam-se: uma “dietética da mente”; uma “interioridade” do homo criminalis e uma “fisiologia moral”. Estes elementos nos remetem ao impacto do valor transcendental da antropologia sobre os domínios e práticas do Direito, da psicologia e da medicina, na constituição de um modelo de homem “normal por excelência”. Nesta configuração, uma contra-antropologia foucauldiana se desdobraria, através de uma arqueogenealogia do sujeito, numa negação implícita do valor transcendental dos saberes jurídicos, médicos e psíquicos.

Flamarion Caldeira Ramos
flamarioncr@yahoo.com.br

Schopenhauer e a teoria política do individualismo possessivo

A teoria política de Schopenhauer parte de premissas próximas à teoria de Hobbes: o egoísmo e a competição levam à necessidade do contrato social para garantir a segurança na vida em sociedade. Porém, embora seja constantemente comparado a Hobbes em sua descrição da natureza humana, Schopenhauer chegará a conclusões diametralmente opostas: afirmará a existência do direito natural para além do pacto social assim como o direito à propriedade independente do Estado. Este último, longe de assemelhar-se ao Leviatã hobbesiano, terá um papel bem limitado: apenas a garantia da lei e da segurança, sem interferir muito na vida dos indivíduos. Mesclando elementos liberais e conservadores, a teoria política de Schopenhauer está mais próxima de Locke do que do autor do *De Cive*. Tentarei desenvolver essa hipótese em minha comunicação.

Flávia Ferri

O âmbito irrefletido das emoções em Sartre

Na obra *Esquisse d'une Théorie des Émotions*, de 1939, Sartre empenha-se em desenvolver a proposta de uma psicologia fenomenológica, e para tal, o faz através do estudo do objeto primordial dessa ciência, ou seja, as emoções. Esse texto deixa transparecer, por parte do filósofo, um significativo amadurecimento de suas reflexões, especialmente no tocante à criação de novos conceitos e pela interlocução que ele virá estabelecer, sobretudo, com Husserl. Nessa direção, Sartre reaviva criticamente desde as doutrinas psicológicas clássicas até à psicanálise no que diz respeito à teoria das emoções, diagnosticando seus limites. A problemática trazida por Sartre acerca da psicologia, nesse momento, é que tal ciência aspira ao status de ciência positivista, fato este que acaba por não poder fornecer senão uma soma de fatos isolados, pois ela obtém seus recursos através, exclusivamente, da experiência. Na medida em que a ciência psicológica se coloca diante de seu objeto empiricamente, há uma perda da especificidade dos fatos humanos, uma vez que seria preciso partir do homem considerado em sua totalidade e não simplesmente fragmentado ou reduzido aos fatos. Ao fazer essa reconstrução crítica o filósofo, num segundo momento, passa a esboçar o estatuto de uma teoria fenomenológica acerca das emoções. Sartre simplesmente retoma o princípio nuclear da fenomenologia husserliana, da qual primeiramente a consciência é sempre consciência de algo, logo, consciência emocional é consciência do mundo. Nessa medida, a emoção retorna, a todo instante, ao seu objeto e dele se alimenta. É presumindo esse caráter fenomenológico da experiência das emoções que Sartre lança mão do conceito de cogito pré-reflexivo a fim de descrevê-las. Para ele, a consciência emocional é, inicialmente, irrefletida e, nesse âmbito, ela apenas pode ser consciência de si mesma de modo não-tética. Ela é, antes de tudo, consciência do mundo. Não é preciso abandonar o nível pré-reflexivo para viver uma emoção. Ora, a emoção não é um acidente; ela é um modo de existência da consciência, quer dizer, a maneira como essa consciência se compreende como ser no mundo, doando sentido.

Flávia Pereira

Construção na intuição pura: o método matemático kantiano

Pretendemos apresentar aquilo que Kant denomina “construção na intuição pura”. Veremos que é o método pelo qual a matemática produz seu corpo de conhecimento. Esse método possui características peculiares, a construção é sempre a exposição de uma intuição que corresponde ao conceito. Todavia, não pode de forma alguma ser uma intuição empírica. Esse impedimento advém do estatuto atribuído por Kant ao conhecimento matemático, considerado sintético *a priori*, o método que lhe convém deve ser um processo iterativo de construir conceitos mediante uma intuição que é sempre pura. Para melhor compreender o processo de construção na intuição pura recorreremos a exemplos retirados do cânone do conhecimento matemático da época, qual seja, os *Elementos* de Euclides. Estabelecer o paralelo entre a construção com régua e compasso encontrada na axiomatização euclidiana, bem como a importância que os diagramas possuem nesse tipo de axiomatização, revelará a importância que Kant atribui à construção, e principalmente, nos ajudará a compreender que tipo de processo – ou prática – é esse de construir um conceito na intuição pura.

Flávia Roberta Benevenuto de Souza
 flaviabenevenuto@hotmail.com

Maquiavel e os Humores constitutivos do corpo político

Pretende-se investigar a natureza da divisão social no pensamento de Maquiavel, partindo dos três efeitos apontados por ele como decorrentes das relações estabelecidas entre os humores no interior de um determinado

corpo político, a saber, Principado, República e Licença. Partiremos do capítulo IX d'O Príncipe e da afirmação de Maquiavel que aponta três efeitos a partir das relações estabelecidas entre os humores constitutivos do corpo político. Visto que a relação entre estes humores é conflituosa, interessa-nos inicialmente, de modo especial, identificar a natureza deste conflito. Para fazê-lo nos apoiaremos também na História de Florença e nos Discorsi, obras que partem de uma afirmação semelhante à d'O Príncipe e, especialmente nesta última, que se detém mais longamente nesta questão. Ao investigarmos a natureza do conflito vislumbraremos seus efeitos (Principado, República e Licença) e nos deteremos naquele considerado pelo autor como o mais apropriado ao vivere civile, ou seja, a melhor forma de governo, a República (tomada como forma mista).

Flávio Azevedo Reis
flavio_a_reis@hotmail.com

A Justiça como equidade e a autonomia. Por que John Rawls é “kantiano”?

John Rawls definiu a sua filosofia como de “natureza fortemente kantiana”. Porém, ele também afirma que “kantiano” significa uma analogia, não uma identidade. O objetivo dessa comunicação é analisar a forma como Rawls interpretou a filosofia de Kant e a extensão da influencia kantiana na construção da justiça como equidade. Por um lado, Rawls possui uma interpretação única em relação à filosofia kantiana e o seu legado para o pensamento contemporâneo. Por outro, as credenciais kantianas de Rawls foram questionadas por autores como Michael Sandel e Onora O’Neil. Ao analisar a interpretação rawlsiana de Kant e sua influência na construção da justiça como equidade, pretende-se fornecer uma leitura de Rawls capaz de avaliar a sua posição no debate filosófico contemporâneo.

Flávio Carvalho
pdrflavio@yahoo.com.br

Ciência e arte em Gaston Bachelard: devaneio e criação

Gaston Bachelard, pensador arguto e incansável em suas investigações filosóficas, viveu um dos períodos mais conturbados para a ciência, os anos pós-revolução einsteiniana. Porém, o que para alguns representava ruína e destruição para Bachelard, o filósofo d'O Novo Espírito Científico, manifestava um movimento inerente ao próprio conhecimento científico, que deve ser construído mediante constantes retificações e aproximações. Além disso, ele compreendeu que o conhecimento se desenvolve sob a dinâmica originária da imaginação criadora, dinamicidade que também anima a criação artística. O pensamento bachelardiano sustém a compreensão de que a tradicional dicotomia ciência e arte não possui validade necessária. A atividade científica e a atividade artística podem ser relacionadas, ainda que preservadas suas diferenças constitutivas, porquanto ambas se formam mediante o concurso do devaneio criador, pela capacidade de superar e de ampliar a realidade, bem como, pela possibilidade de criar o radicalmente novo. Na dinâmica desta reflexão, na leitura atenta da obra filosófica de Bachelard, seus escritos epistemológicos e os da poética, compreendemos como a imaginação criadora sustém quer a atividade do homem diurno quer a do homem noturno, um único e mesmo homem que pensa enquanto devaneia e devaneia enquanto pensa.

Flavio Fontenelle Loque
flavioloque@yahoo.com

Como o pirronismo pode ser terapêutico?

O objetivo desta comunicação é analisar a afirmação de Sexto Empírico (HP III 280-281) acerca do caráter terapêutico do pirronismo. Trata-se de pensar o ceticismo como modo de vida e, em particular, de expor a maneira pela qual a suspensão do juízo engendra a ataraxia e a moderação das afecções (M XI 112-113).

Flávio L. T. S. Boaventura
boave@ig.com.br

Alicate cremoso: filosofia na poesia de Manoel de Barros

Neste trabalho proponho examinar alguns excertos da poética de Manoel de Barros considerando sua possível afinidade com alguns aspectos filosóficos da obra de Nietzsche e Deleuze. Inventor de “escritos em verbal de ave”, o poeta sul-mato-grossense faz deliciosas conexões com os fluxos do devir-criança, além de mesclar parábolas e aforismos escorregadios. Trata-se de uma escrita desconcertante para adoradores de verdades categóricas, sonolentas, emblemáticas. Vale dizer, avessa ao pensamento coagulado e afeita ao riso-esquizo, sua poesia escancara uma paixão incondicional pela gargalhada.

Flavio Rene Kothe
frkothe@unb.br

Arte e filosofia

Por que a filosofia sentiu a necessidade, especialmente nos séculos XVIII e XIX, de constituir sistemas fechados de artes? Que existam diferentes artes, disso não se duvida. O problema é fazer da relação entre as artes um sistema rígido, mecânico. Supõe-se que haja uma hierarquia entre as artes, uma arte sempre melhor que as outras, como se toda e qualquer obra daquela arte fosse por isso melhor do que toda e qualquer obra das outras artes. Ora, isso não se sustenta. Pelo contrário, abala a lógica interior do sistema. Há obras melhores em cada uma das artes. E obras piores. Elas tanto podem ser melhores ou piores em relação às obras de determinada arte quanto podem ser em relação a obras de outras artes. Não é usual que se comparem obras de diferentes artes, mas há obras que convidam à comparação, pois a proximidade lhes é inerente. Por exemplo, quando pinturas mitológicas são feitas a partir da obra de um poeta como Ovídio, tanto as telas podem ser estudadas no modo como desenvolveram um tema como também pode ser feita uma comparação entre o texto literário e a pintura. As melhores obras de cada arte não procuram rivalizar com outras obras da mesma ou de outras artes. Elas são como são. Mas são como são porque não são como não são. Isso significa que elas se definiram como tais evitando facilidades, obviedades, repetições do mesmo que caracterizam as obras triviais. Cada arte é como ela é porque ela tem uma linguagem que lhe é própria. Isso significa que para se estudar a natureza da arte é preciso voltar a discutir o que seja a linguagem e qual é sua relação com a verdade e a lógica. Gera-se um paradoxo. Por um lado, a hierarquização das artes dentro de um sistema contém exclusões e valorações que não se sustentam; por outro, a possibilidade de influxos de obras de uma arte em obras de outra, a convivência complementar delas entre si e o fato de todas serem linguagem e mais que comunicação faz com que se reconheça entre elas e nelas um grande emaranhado de entrelaçamentos, que prenunciam a existência de um sistema formado por subsistemas. Esse imbricamento não afirma de antemão que determinada arte seja superior às demais – como ocorre nos sistemas filosóficos –, mas serve de caminho para se mostrar mais objetivamente o que uma obra conseguiu manifestar e no que outra pode ter ido mais longe. Dividir os sentidos entre aqueles que seriam mais materiais, como o tato e o gosto, enquanto outros dois seriam espirituais, a audição e a visão, é desconhecer que estas duas também são materiais, dependendo de ondas sonoras e visuais, e que todos os sentidos são “espirituais” já que os estímulos precisam se tornar significativos mediante sua elaboração no cérebro. A filosofia da arte, definindo o belo como aparição sensível da ideia ou da verdade, precisa se perguntar se ela não reduz a arte aos seus pressupostos.

Flávio Telles Melo
flavio-telles@hotmail.com

Acordo intersubjetivo da ética do discurso em Habermas

A partir da pragmática universal exposta pelo filósofo J. Habermas, no início da década de 1980, em Teoria da Ação Comunicativa e em Ação Moral e Agir Comunicativo, refletiremos aqui sobre os princípios de universalização e do discurso em sua teoria moral. Nosso objetivo é demonstrar como os dois princípios combinados estruturam a base da ética do discurso, o princípio de universalização e o princípio do discurso. Defenderemos que são esses os princípios que fundamentam, por meio do assentimento de todas as normas universais, o consenso racional, ou o acordo intersubjetivamente e racionalmente motivado. Isto porque o consenso racional é o objetivo último do discurso alcançado pela força do melhor argumento entre sujeitos de fala e de ação livres de qualquer ato de coerção, de repressão ou de ameaça.

Flavio Williges
fwilliges@gmail.com

Conhecimento, ceticismo e alternativas relevantes em Dretske

Houve uma longa e rica tradição de pensamento cético no mundo antigo. Os textos antigos revelam uma imagem do cético como um filósofo que, ao submeter à análise os argumentos que sustentavam diferentes doutrinas dogmáticas, acabou por encontrar uma série de posições conflitivas. Na impossibilidade de assentir a uma ou outra das diferentes doutrinas, o cético recomendava a suspensão do juízo (epoché). Contudo, a motivação fundamental da investigação cética não era propriamente teórica, mas orientada “pela esperança de encontrar a quietude e a imperturbabilidade (ataraxia)” (PORCHAT, 2007, p.92). O advento da filosofia mecânica dos modernos, sobretudo através de Descartes, gerou uma alteração profunda na fisionomia do ceticismo antigo: o ceticismo deixou de ser uma filosofia prática, voltada ao estabelecimento da ataraxia e assumiu uma função eminentemente teórico-metodológica. Na filosofia cartesiana, os argumentos céticos são exercícios mentais destinados a preparar o leitor ilustrado para o reconhecimento dos primeiros princípios certos da metafísica e da física cartesiana (HATFIELD, 1998, GARBER, 2000). O fortalecimento do ceticismo como posição teórica na filosofia moderna contribuiu para desfazer a imagem do cético como um personagem real e o ceticismo uma filosofia para ser vivida. Desde então se acentuou profundamente a tendência de tratamento do ceticismo como um problema teórico, de modo que na tradição filosófica contemporânea são principalmente os problemas envolvidos na legitimidade de argumentos céticos que mais têm recebido atenção. Seguindo essa tendência, minha comunicação tratará do modo como o conhecimento das proposições sobre o mundo exterior vem sendo tematizado na epistemologia analítica contemporânea. Uma das propostas contemporâneas que mais tem conhecido adeptos e que, de fato, despertou grande interesse é a chamada doutrina das “alternativas relevantes”. O essencial dessa doutrina consiste em dizer que para saber que uma determinada alegação epistêmica p (como, por exemplo, “estou sentado diante do fogo com um papel entre as mãos”), não é necessário excluir todas as alternativas que, se verdadeiras, tornariam p falso, mas apenas aquelas que forem consideradas relevantes. Dretske contribuiu para o desenvolvimento de uma abordagem do ceticismo a partir da noção de alternativas relevantes em, pelo menos, dois aspectos importantes: 1) a partir da análise do chamado princípio do fechamento epistêmico, onde suas críticas ao princípio do fechamento desenvolvem-se na direção de uma rejeição da tese que, para saber, devemos ser capazes de eliminar todas as alternativas àquilo que alegamos saber; 2) através do desenvolvimento de uma argumentação independente da recusa do fechamento, a qual se encontra centrada no apelo a critérios pragmáticos e sociais envolvidos em contextos cognitivos. O objetivo geral da comunicação consistirá em caracterizar as diferentes estratégias de resposta ao ceticismo que Dretske formulou no período que cobre os anos de 1970-1985, e avaliar o grau de sucesso das diferentes formulações das alternativas relevantes enquanto

estratégia de contraposição ao ceticismo acerca do mundo exterior. A partir desses contornos, pretendo defender que a doutrina das alternativas relevantes é capaz de garantir as condições de asserção justificada, mas não fornece condições suficientes para o conhecimento.

Flora Bezerra
flor1nh4@hotmail.com

A divergência entre Kant e Schopenhauer acerca da Causalidade

Nossa intenção com o presente trabalho é expor como Schopenhauer diverge de Kant acerca da Lei de causalidade e do Princípio de Razão suficiente sendo um recorte conceitual de parte do primeiro capítulo de nossa dissertação em fase de desenvolvimento. Schopenhauer critica Kant por ter em sua visão, negligenciado a importância da lei da causalidade para o conhecimento dos objetos e não ter aplicado a mesma corretamente. Para ele o mundo objetivo é apreendido pela sensação no tempo e no espaço pelo entendimento que age na intuição através da causalidade. Ao passo que para Kant o puro pensar já é o entendimento sendo a causalidade um mero objeto do conhecimento. Pretendemos desenvolver essa divergência procurando responder segundo Schopenhauer a pergunta pelos papéis da intuição, do entendimento e da causalidade na apreensão do mundo fenomênico.

Floriano Jonas Cesar
prof.fjcesar@usjt.br

A natureza como modelo da política. O De regimine principum de Egídio Romano

Egídio Romano (c.1243–1316) pertence à primeira geração de intelectuais a tomar contato com as ideias políticas de Tomás de Aquino. Escrito por volta de 1270 e dedicado ao futuro rei da França Felipe IV, seu De regimine principum teve influência imediata e duradoura no pensamento político. A obra mantém a visão tomista da política espelhada na natureza e desenvolve de maneira bastante peculiar as analogias entre reino e corpo, a associação do monarca à alma, coração ou cabeça e ao médico. Esperamos precisamente mostrar como essas analogias sustentam em Egídio Romano o regime constitucional, considerado mais estável. Também pretendemos explorar o lugar delas nas linguagens políticas medievais.

Fortunato Monge de Oliveira Neto
fortunatooliveira2011@hotmail.com

Rawls e o enhancement

John Rawls (1921) é um filósofo norte-americano considerado o maior filósofo político da segunda metade do século XX. Uma das suas maiores obras é “Uma teoria da justiça” (1971) onde ele apresenta sua teoria da justiça como equidade. Faleceu em 2002 quando ainda não haviam estudos sobre o aprimoramento moral mas já havia o debate sobre o ‘enhancement’, entre os bioconservadores e os pós-humanistas. Rawls se manifestou várias vezes a favor dos pós-humanistas. O aprimoramento moral tem sua primeira citação com o artigo de Thomas Douglas em 2007 e, desde então, a questão se tornou extremamente fértil. Soma-se a isso a grande efervescência das pesquisas em neurociência e as descobertas que, apesar de não oferecerem resultados imediatos, tem grandes perspectivas. O pensamento de Rawls ora é utilizado para a defesa do aprimoramento genético, ora é demonstrado como insuficiente para esse mesmo aprimoramento e para outros, como o aprimoramento cognitivo. E aqui mais uma vez o que se confirma é que ele continua sendo uma referência para se pensar as questões éticas relacionadas à justiça e à relação indivíduo – sociedade. O presente artigo tem como objetivo apresentar uma bibliografia secundária e analisar

vários artigos que tratam do ‘enhancement’ percebendo as diferentes contribuições que o pensamento de Rawls pode dar. Um dos autores é William Soderberg que propõe o véu de ignorância de Rawls como um critério para julgar a justiça do aprimoramento genético da memória dos filhos realizada pelos pais. Outra é Eva Orlebeke Caldera que visa apresentar as relações do aprimoramento cognitivo com as teorias da justiça disponíveis: contratualismo social (Rawls), libertarismo (Nozick) e comunitarismo (Sandel). Um terceiro é David DeGrazia que apresenta um conceito de identidade que se aproximaria ou seria compatível com o conceito de pessoa de Rawls, que permitiria o enhancement. O quarto é Colin Farrelly que, através de vários conceitos de Rawls, apresenta a posição de Adam Moore sobre a manipulação genética. E, por fim, Fritz Allhoff defende o aprimoramento genético de ‘germ-line’ para alguns casos de acordo com a teoria de Rawls do aumento de bens primários. Enfim, a teoria de Rawls se mostra como intermediária entre diferentes teorias éticas, como o utilitarismo, o kantismo e o intuicionismo e, assim, permite que ela, como teoria política, assumam um importante papel no pensar as questões do enhancement.

Franciele Bete Petry
ffpetry@yahoo.com.br

Arte e verdade na teoria estética adorniana

O trabalho procura discutir, a partir da Teoria estética de Theodor W. Adorno, a possibilidade de se atribuir à obra de arte o acesso a uma verdade não-proposicional. Na medida em que as obras de arte combinam em sua estrutura elementos miméticos e racionais, realizam a mediação entre o caráter subjetivo da criação artística e a dimensão objetiva presente no desenvolvimento formal de seu material. Desse modo, tornam-se capazes de exibir um teor de verdade (Wahrheitsgehalt) que emerge como espírito da obra, ou seja, uma forma de racionalidade possível por uma relação não-violenta com a natureza que a obra de arte procura expressar. Nesse sentido é que a estética adorniana procura repensar a noção do belo natural no belo artístico, pois a obra de arte, devido ao seu caráter expressivo que se vincula ao aspecto racional de sua construção, possibilitará a formação de uma imagem de conteúdos históricos que necessitam ser decifrados. Assim, as obras de arte autênticas exigirão uma interpretação filosófica para além da experiência estética que provocam no sujeito. Não se trata, contudo, de a filosofia fazer uma tradução discursiva do teor de verdade que aparece em tais obras, mas de, por meio dele, elaborar sua própria crítica. É dessa maneira que Adorno faz a verdade da obra de arte coincidir com a verdade filosófica, pois o crítico pode fazer dela seu objeto de reflexão e, ao decifrar a forma estética das obras de arte, alcançar uma verdade sobre a realidade.

Francisca Juliana Barros Sousa Lima
jubeleza777@yahoo.com.br

Imaginação e Paixões: notas introdutórias sobre a terceira parte da Ética de Benedictus de Spinoza

O trabalho em questão visa entender o mecanismo da imaginação, principalmente, na terceira parte da Ética de Benedictus de Spinoza (1632 – 1677), observando a articulação desse tipo de conhecimento com a natureza dos afetos passivos (paixões). Tratar sobre a natureza dos afetos juntamente com a imaginação é buscar responder à questão: Qual o mecanismo da imaginação em meio à natureza dos afetos passivos em Spinoza? Iniciaremos pela demonstração da relevância da imaginação como *modus operandi* da mente que cria ideias, que têm como ponto de partida os estados corporais internos afetivos dos indivíduos, por ser um afeto (*affectus*) o resultado de uma afecção (*affectio*) sobre o corpo que aumenta ou diminui sua potência de agir; ou seja, são modificações produzidas nos modos por efeito da ação de outros modos. Segue-se que quando somos causa inadequada dessa afecção, esse afeto passa a ser passivo, quer dizer, uma paixão. Entende-se por causa inadequada um afeto que só parcialmente é explicado pelo indivíduo em que se dá esse afeto. Nos afetos passivos (paixões), nossa mente tende a conceber a natureza dos outros corpos

juntamente com a natureza de nosso corpo. Sobre a imaginação podemos dizer que é o primeiro dos três gêneros de conhecimento, presentes na *Ética*. Ela é um conhecimento inadequado, quer dizer, uma forma confusa de conceber os outros corpos, pois estão relacionadas a outras ideias que aquela mente humana não inclui. Apesar de termos conhecimento dos efeitos dos outros corpos no nosso, desconhecemos as suas causas. Portanto, quando somos afetados pelas paixões (afetos passivos) tomamos o efeito pela causa. Isso implica dizer que uma determinada afecção produz um afeto no corpo que gera imagens indicativas de algo externo a esse corpo e transfere para esta imagem a essência da própria coisa, tomamos, assim, o efeito pela causa. A imaginação como *modus operandi* da mente que cria imagens, que representam muito mais o estado atual de nosso corpo do que a essência dos corpos exteriores, a qual foi afetado, têm como ponto de partida os estados corporais internos afetivos dos indivíduos. Desse modo podemos perceber como as paixões se relacionam diretamente com o primeiro gênero de conhecimento, a imaginação.

Francisco de Assis Vale Cavalcante Filho
 fravcf@hotmail.com

Da Opinião Falsa à Falsidade no Lógos: o aspecto cognitivo e lógico do problema do não ser no Sofista de Platão

A tese da impossibilidade da falsidade decorre da interpretação da negação como contrariedade. Sendo o não ser o contrário do ser e o falso o que não é verdadeiro, logo a falsidade é impossível. Platão diagnostica este problema como derivado das leituras sofisticas do poema de Parmênides. O argumento do eleata defende a interdição da via que “não é” que resulta na incognoscibilidade do não ser. Platão recepciona de muitos modos, ao longo do corpus as consequências das leituras sofisticas e denuncia no Sofista o cerne do equívoco que consiste em tomar a contrariedade como o único sentido da negativa, em contextos diferentes daquele do poema. Resultado disto, p. ex: a tese da infalibilidade da opinião constatada no Teeteto. Pois, se é impossível opinar sobre “o que não é”, todo juízo será isento de falsidade (apseudês: 152c). A ressalva feita a “Protágoras” é que a verdade da dóxa está para a aparência e o modo como algo aparece para aquele a quem assim parece. A resposta às teses defendidas por Górgias no *Da Natureza ou do Não Ser*, por sua vez, consuma-se no Sofista na teses sobre o ser, da natureza do lógos e do não ser como gênero do outro. Esta nova compreensão que afeta o sentido da negativa torna viável, para lá das aporias, a relação entre seres, que em acordo ou desacordo uns com os outros, está refletida nos enunciados verdadeiros ou falsos.

Francisco Helio Cavalcante Felix
 felixhelio@yahoo.com.br

Repercussão filosófica de novos achados em neurofisiologia cerebral que incrementam a perspectiva dos trabalhos de Benjamin Libet em relação ao livre arbítrio

Todos temos a crença (e este é o termo apropriado) de que realizamos escolhas acerca do que fazemos e de que nossas decisões conscientes iniciam nossas ações. É preponderante a noção intuitiva forte de que os atos considerados voluntários têm uma relação estreita com um componente volitivo consciente prévio à sua concretização. No entanto, não resta claro como a consciência poderia provocar um ato tido como voluntário. No último quartel do século XX, trabalhos publicados por Benjamin Libet parecem ter desafiado radicalmente a noção de livre arbítrio, de atos voluntários e de volição e sua inter-relação, deixando à mostra como certas abordagens científicas podem compor, delimitar e incrementar abordagens filosóficas. Ele levou a cabo experimentos de registro de atividade elétrica cerebral ligada ao movimento muscular voluntário da mão e à consciência desse ato que indicam que há início de atividade elétrica cerebral ligada ao movimento antes do mesmo e há consciência da intenção de agir (no sentido de desejo de agir)

somente após essa primeira atividade cerebral, esta aparentemente inconsciente (ou pré-consciente), e pouco antes de se iniciar o movimento corporal. O fator consciente poderia interferir na concretização do ato, mas na forma de um poder de veto sobre ele, o que não exclui necessariamente o livre arbítrio, mas muda sobremaneira o que se entende como ato voluntário e tem implicações sobre a natureza mesma do livre-arbítrio e de seus consectários. Vai de encontro a várias abordagens filosóficas que são eminentemente especulativas e não testáveis. Desde a publicação de seu trabalho pioneiro, em 1983, até hoje, há inúmeras outras publicações concordando ou discordando de suas conclusões e o assunto ainda está pleno de discussões, notadamente entre neurocientistas, filósofos da mente e filósofos da ação. Críticas contra a acurácia técnica de seu método, por exemplo, não foram raras. No entanto, de modo peculiar, Fried, Mukamel e Kreiman, em muito recente trabalho, baseando-se no modelo experimental de Libet e tendo utilizado análises inéditas de pequenos grupos de neurônios com eletrodos implantados diretamente no cérebro de humanos, reportaram achados impressionantes e de uma acurácia inédita, apresentando evidências de que atividades pré-conscientes não só precedem a volição como podem prever essa volição e seu momento de ocorrência, além de explicitar minúcias novas do processo cerebral da volição. Isso oferece uma perspectiva genuinamente renovada em relação ao problema. Ainda, estudos recentes de imaginologia identificaram mudanças na atividade cerebral que são também preditivas de decisões voluntárias. Nota-se, assim, uma revitalização da importância dos trabalhos de Libet e de seu modelo para as filosofias da mente e da ação no que tange ao importante tema do livre arbítrio e a necessidade de se evitar abordagens filosóficas ingênuas que não levem em conta as nuances peculiares das ciências cognitivas nesse campo.

Francisco José Dias de Moraes

Ser, dizer e pensar no livro IV da Metafísica de Aristóteles

O movimento característico do pensar e do dizer que se viabiliza, unicamente, mediante uma entrega incondicional àquilo que por si mesmo se manifesta tem sido a marca do pensamento que há mais de dois milênios recebeu o nome e a cunhagem de metafísica, confundindo-se com a própria filosofia. O ato de dizer e de pensar seria uma iniciativa exclusivamente humana não fosse por um detalhe para o qual a metafísica não cansou de chamar a atenção desde que se constituiu: para poder dizer e pensar é preciso antes ter o que dizer e o que pensar. Não existe nenhum dizer e nenhum pensar que já não sejam o dizer e o pensar de alguma coisa. Melhor dizendo, ninguém poderia dizer e pensar o que não se deixa determinar deste ou daquele modo, uma vez que ambos nada mais seriam, em última instância, do que esse esforço de determinação. Se não houvesse algo a ser apreendido pelo pensamento e pelo discurso então já não poderia haver pensamento e nem tampouco discurso algum. É assim que a metafísica acaba por estabelecer uma verdadeira dependência ontológica do homem em relação àquilo de que ele mesmo não pode dispor a seu bel prazer: o ser, o real, o mundo, de tal maneira que dizer e pensar acabam sendo sempre apenas o dizer e o pensar do ser previamente dado. Todas as tentativas de negar semelhante dependência e de buscar estabelecer, de maneira diversa, o éthos do homem foram violentamente atacadas por esse pensamento, como se esse simples propósito já demonstrasse, por si mesmo, uma enorme insensatez. Por mais que seja possível encontrar sinais de uma postura mais agressiva em filósofos como Heráclito e Parmênides, não resta dúvida de que no livro IV da Metafísica de Aristóteles ela se tornou extremamente aguda. Nosso trabalho procurará explorar as razões dessa tão propalada “dependência ontológica” acompanhando de perto a estratégia aristotélica de refutação dos negadores do Princípio de não contradição, considerado por ele o princípio supremo indemonstrável da própria realidade. Para tanto será necessário colocar em questão dois pressupostos fundamentais de todo pensamento metafísico: a ideia de que o ser deve estar dado, de alguma maneira, antes do pensar e do dizer e a identificação desses últimos com um empenho de determinação fundante.

Francisco Lobo Batista

Nietzsche e Pessoa: um diálogo trágico entre filosofia e literatura

Há um consenso entre os estudiosos portugueses, que estudam a recepção nietzschiana na literatura lusitana moderna, que Fernando Pessoa manteve contato, não só com comentários a respeito de Nietzsche, como também, diretamente com suas obras. Por mais que no espólio de Pessoa não contenha nenhuma obra do filósofo, não há dúvidas que Pessoa teve acesso a elas, pelo menos, através da Biblioteca Nacional, onde já se encontravam várias edições francesas e portuguesas. Seguindo o fio condutor desses estudiosos – João Barrento, Jorge de Sena, Georg Rudolf Lind – e especialmente de António Azevedo, através de sua obra Pessoa e Nietzsche: Subsídios para uma leitura intertextual de Pessoa e Nietzsche, chegaremos ao nosso propósito, que é fomentar o diálogo entre o Zaratustra de Nietzsche e o Alberto Caeiro de Fernando Pessoa, a partir da leitura e interpretação de dois grandes tópicos temáticos presentes em Assim Falava Zaratustra: a “morte de deus” e linguagem. Em Fernando Pessoa, utilizaremos a obra completa em prosa, onde se encontram seus escritos sobre estética e sobre Nietzsche; assim como a obra completa dos poemas de Alberto Caeiro. Nesse sentido, julgamos que dentre os tópicos supracitados, Zaratustra e Caeiro se entrecruzam. O primeiro se refere à crise finissecular em que o diagnóstico da morte de deus revela o abalo dos fundamentos modernos e de suas categorias, como Deus, Razão, Verdade etc. No segundo Nietzsche através de uma obra ao mesmo tempo literária como filosófica, se afasta definitivamente da linguagem lógico-conceitual da filosofia e recoloca o privilégio da arte em relação tradição onto-teológica da metafísica. Pessoa em seu heterônimo Alberto Caeiro opera uma “poieses sem poietés”, sua poética é da sensação, anti-metafísica que denuncia o anseio moderno pela linguagem enclausurante e suprime a dualidade alma/corpo que suas origens remontam à filosofia de Platão. Mais essencialmente é a relação entre Zaratustra e Caeiro em suas concepções trágicas, pois o modernismo é herdeiro da matriz filosófica que em Nietzsche chega ao seu ápice. Portanto, podemos dizer que ambos afirmam a existência incondicionalmente, afirmando o caráter devenida da vida, assim como a sua potencialização através da arte. Com isso, faremos uma análise sucinta da recepção de Nietzsche por parte de Pessoa, assim como a relação entre suas críticas a racionalidade, suas concepções de linguagem e como ambos pensam o trágico em oposição ao teórico.

Francisco Ramos Neves
 professor.ramos@hotmail.com

Metafísica do tempo presente: Sobre o projeto benjaminiano para uma ontologia da atualidade a partir de Kant

A presente comunicação pretende suscitar a reflexão sobre o projeto benjaminiano de resgate e redefinição do conceito de experiência em Kant para repensar uma filosofia da atualidade. A proposta benjaminiana ganha estatuto de atualidade por ter sido articulada por Benjamin para o futuro do tempo em que foi escrita e projetada a partir de ensaio “Sur le programme de la philosophie qui vient” (1917-18). O texto benjaminiano em referência propõe uma desconstrução crítico-filosófica do conceito de metafísica em Kant, que supere os seus limites e que resgate o que possa ser reaproveitado para um projeto de filosofia. Como o projeto é para o futuro do tempo que Benjamin escreve, colocamos a sua proposta como parte de um programa para uma metafísica da atualidade. O programa benjaminiano envolve o embate ao conceito positivista de experiência que Hermann Cohen atribui à filosofia kantiana, o que muito influenciou a Escola neo-kantiana de Marburg. Neste sentido, para uma nova metafísica do tempo presente o programa benjaminiano propõe visitar criticamente o projeto kantiano de crítica à metafísica da tradição indo além, no sentido de uma completa redefinição das tábuas das categorias. Possibilitando, a partir desta revisão, a transformação e o resgate de um novo conceito de conhecimento e de experiência. Benjamin revi-

sita criticamente a dialética transcendental kantiana e indica o seu conceito, bem difundido mais tarde, de imagem dialética, que é a dialética suspensa do seu contínuo finalista da síntese “disjuntiva” dos pós-kantianos. Propõe outra relação entre tese e antítese que não seja a síntese, uma espécie de “non-synthèse”, como bem afirma Benjamin em seu programa para uma filosofia vindoura. O processo dialético ao novo conhecimento não admite a lógica mecânica da síntese que abole o acaso das possibilidades, negando a necessidade e afirmando a experiência (pluralidade contínua e unitária do conhecimento) como condição lógica de possibilidade para nova metafísica do tempo presente que afirme a radicalidade do conceito de liberdade. Uma metafísica do tempo presente, que Benjamin denomina de ‘filosofia vindoura’, requer o estabelecimento dos prolegômenos a uma ontologia da atualidade, com base na tipologia kantiana, e demonstrar um novo conceito mais elevado de experiência (Erfahrung). Podemos ver em Foucault algo parecido em sua formulação acerca de uma Ontologia da atualidade. Também para Foucault, um dos grandes papéis do pensamento filosófico é dizer o que é a atualidade. Segundo Foucault, este papel se caracteriza, justamente a partir da questão kantiana ‘Was ist Aufklärung?’, onde aponta para a tarefa da filosofia é dizer o que é atualidade. Desta pergunta kantiana surge em Foucault a problematização do que ele denomina de “ontologia do presente”, como ontologia de nós mesmos enquanto entes fenomênicos da realidade atual. O que será importante para a nossa pesquisa no resgate de Foucault é o conceito de atualidade que ele resgata de Kant, da mesma forma como Benjamin se interessa pelo pensamento kantiano. O que além de transparecer certo resgate implícito do programa benjaminiano por Foucault, também evidencia a atualidade e validade do pensamento de Kant para uma metafísica do tempo presente.

Francislaine Brasil Cenci
francislainepsi@yahoo.com.br

O cuidado em Winnicott: uma discussão à luz da filosofia heideggeriana

O presente trabalho investiga o tema do cuidado na obra de Winnicott e a possibilidade de uma aproximação com a filosofia de Martin Heidegger. Partimos do pressuposto de que há uma distinção paradigmática entre a psicanálise freudiana e a psicanálise winnicottiana, o que resulta em uma compreensão diversa dos conceitos de cura e cuidado. Estabelecidas as distinções entre as duas teorias psicanalíticas, torna-se possível indagar acerca de um possível debate entre o conceito de cuidado (care/cure) de Winnicott e o conceito de cuidado (sorge) em Heidegger. A hipótese que permeia este trabalho, portanto, tem como questão central a mudança paradigmática realizada por Winnicott, e, a partir do debate com a filosofia de Heidegger, apresentar uma análise comparativa acerca do conceito de cuidado nestes dois autores.

Franco Nero Antunes Soares

Hume, motivação e racionalidade instrumental

No texto “Hume, as paixões e a motivação”, Marina Velasco (2001) pretende sustentar que não há em Hume uma concepção instrumental da racionalidade prática. O argumento básico que Velasco oferece é o seguinte: Hume teria defendido que como “nenhum processo racional intervém na produção de ações” (p. 40) ou de motivos (p. 53–54), então não “haveria nada de especificamente racional na escolha de um meio em vista de um fim que procuramos” (p. 33). Nesse caso, afirma Velasco, como não há escolha ou deliberação racional na determinação dos meios (p. 46), segundo o princípio racional instrumental ou “regra” meio-fim (p. 53), então não há razão instrumental na teoria da motivação de Hume. No tipo de explicação motivacional que atribui a Hume, Velasco reconhece que ele admite ser um “fato” (algo observável) que a razão e que certas crenças — crenças sobre a existência de objetos, ou sobre relações de causa e efeito — influenciam paixões motivacionais (p.40). Entretanto, é exatamente esse “fato” que precisa ser explicado para que se possa decidir qual (se é que há uma) a natureza da teoria humeana da racionalidade

prática. Meu objetivo é mostrar que, como a descrição que Velasco faz da teoria humeana da motivação ignora a natureza da relação de “influência” que há entre certas crenças e paixões, tal descrição, portanto, não pode ser base suficiente para se negar a Hume uma concepção instrumental da racionalidade prática, isto é, para negar que ocorra uma participação relevante de certas crenças instrumentais na produção de ações — ainda que Velasco esteja correta quando afirma que Hume rejeita o modelo de racionalidade instrumental que requer “escolha e deliberação racional”.

Frederico Graniço de Faria
fredgranico@yahoo.com.br

Pragmatismo, arte e indivíduo: uma leitura rortyana de Nietzsche

Richard Rorty identifica em Nietzsche o mesmo pioneirismo na Europa que James e Dewey empenharam na América do Norte. Na passagem para o século XX o pensamento moderno era alvo de constantes e criativas redescrições que apontavam para um perspectivismo anti-essencialista. Em tempo a ciência se tornou capaz de atingir sua mãe (ou pai), a grande Filosofia - desenvolvimentos no campo biológico, fisiológico, psicanalítico, questionaram a Filosofia num sentido inverso que, antes, era tomado como impossível ou profano. Essa apresentação tem por objetivo traçar semelhanças e distinções entre as concepções de pragmatismo, arte e indivíduo em Nietzsche e em Richard Rorty. Até que ponto a concepção da “vontade de poder” como ‘essência do mundo’, em Nietzsche, não prejudica a liberdade redescritiva que o pragmatismo rortyano reivindica? E como se sustenta o conceito de indivíduo em ambos? A abordagem desses pontos nos leva ao questionamento de suas respectivas propostas políticas trazidas, sempre, para o panorama contemporâneo.

Frederico Lopes de Oliveira Diehl
fredericodiehl@yahoo.com.br

Liberdade própria e liberdade imprópria em Hobbes

A liberdade é abordada por Hobbes em suas obras com mais de um sentido. Ela é um conceito difícil de ser definido, o que o próprio autor reconhece ao falar de liberdade em sentido próprio e liberdade em sentido impróprio. Pode-se dizer que o filósofo elabora tanto uma teoria da liberdade natural como uma teoria da liberdade civil ou política. A liberdade natural, em seu sentido metafísico, foi objeto de uma controvérsia de Hobbes contra o bispo anglicano John Brahmhall. É aquela que se oporia à necessidade, operando no plano da causalidade. Hobbes a trata como sendo a liberdade em sentido próprio: é a ausência de impedimentos externos que um corpo possui para seguir seu caminho. Nesse plano, Hobbes realiza um esforço para compatibilizar a liberdade com a necessidade: apesar de tudo o que ocorre ser necessário devido à lei de causalidade, Hobbes defende que nem por isso deixa de haver liberdade em sentido próprio. Já a liberdade civil é a possibilidade que o súdito tem de fazer algo dentro de um ordenamento jurídico. É tomada pelo autor inglês por liberdade em sentido impróprio, uma vez que não é uma liberdade corporal. A presente proposta de comunicação visa relacionar esses dois sentidos de liberdade na filosofia de Hobbes.

Frederico Pieper Pires

A filosofia da religião e seu objeto: um debate com Paul Tillich e Jean-Luc Marion

O tema da filosofia da religião é a religião. A obviedade desta afirmação esconde as dificuldades de abordar um tema que se recusa à mera categoria fenômeno. Por um lado, por meio da redução transcendental,

a fenomenologia encontrou modo de tratar os fenômenos religiosos sem apelar à sua transcendência, exclusivismo, singularidade e auto-suficiência. No entanto, já não é mais a religião que se torna objeto, mas a subjetividade que tematiza este objeto. Esse movimento permitiu converter a religião em fenômeno objetivável. Mas, esta redução fenomenológica ao sujeito tem também seus impasses por não mais tratar da religião, mas da subjetividade enquanto articulada com a religião. É de se perguntar se a redução fenomenológica não deixa escapar justamente aquilo que pretende compreender: a religião em sua especificidade. Por outro lado, se a filosofia considera a religião em sua especificidade, na sua referência a algo transcendente, ela acaba por se transformar em teologia. E, no limite, deve-se admitir que não há filosofia da religião como disciplina autônoma. Deste modo coloca-se um impasse: ou a filosofia da religião deixa escapar seu objeto por meio de alguma redução ou, no intuito de ouvi-lo atentamente, deve negar suas pretensões de conhecimento, reconhecendo-se como tarefa irrealizável. Este impasse da filosofia da religião em relação ao seu tema é abordado tanto por Paul Tillich como por Jean-Luc Marion. Para Tillich, a saída deste problema está em se encontrar pontos de síntese entre a filosofia da religião e a teologia, uma vez que ambas têm pretensões de absolutidade. A religião é entendida como sentido incondicional que se manifesta por meio das formas finitas da cultura. As formas finitas da cultura adquirem sentido ao apontarem para o incondicionado, sentido último. Deste modo, segundo ele, a religião se torna objetivável (nas formas finitas), sem destitui-la de seus aspectos transcendentais (no incondicionado). Mas Tillich desemboca numa teologia ao conceder realidade ontológica a este incondicionado. Já Marion aponta na direção de uma diástase por meio da noção de fenômeno saturado. Esta classe de fenômenos permitiria reconhecer a religião sem incorrer em sua objetivação, preservando seu caráter peculiar. Eles não são visíveis, mas não objetiváveis por não se inscreverem dentro dos limites das categorias do sujeito, mas saturam estas categorias com excesso de intuição. No entanto como a fenomenologia poderia descrever fenômenos não-objetiváveis? Uma vez que a religião se torna um objeto impossível, Marion acaba tendo de suplantar a filosofia da religião com a teologia, a fim de que se possa dizer algo sobre isto que se mostra sem ser capturado. Em suma, partindo-se da problemática da relação entre filosofia da religião e teologia com respeito à especificidade religião, pretende-se mostrar como Tillich e Marion, não obstante pertencerem a tradições filosóficas e épocas distintas, partem de problemáticas idênticas, buscam soluções por caminhos aparentemente opostos, mas parecem chegar à mesma conclusão: a filosofia da religião, para fazer justiça ao seu objeto, precisa ser suplantada por uma teologia.

Gabriel Arruti Aragão Vieira
gabriel_arruti@hotmail.com

Cogito em Descartes e Agostinho

O objetivo deste projeto é comparar o cogito cartesiano e o agostiniano, apresentar algumas abordagens da tradição de comentário a respeito da desta comparação, identificar a relação da alma com o corpo como o cerne da distinção entre a concepção de homem dos dois autores e, por fim, elaborar uma hipótese de explicação, a partir desta distinção, de como o cogito gera concepções morais tão díspares. Para tanto, o presente texto foi dividido em quatro etapas. Na primeira, consta o modo como Descartes é alertado para a semelhança entre a sua descoberta do cogito e a de Santo Agostinho por seus correspondentes Mersenne e Arnauld e responde afirmando ter ido a biblioteca verificar as evidências do cogito na obra de Agostinho e nega tal semelhança seja relevante alegando que tinham objetivos distintos e que Agostinho não trata da alma como algo imaterial. Na segunda etapa, mostra-se como Horn demonstra que esta afirmativa de Descartes é falsa pelo menos no que se refere ao fato de que ambos, ele e Agostinho, têm o cogito como fundamento para provar a existência imaterial da alma e a existência de Deus. Na terceira etapa, por sua vez, mostra-se como Gilson, ainda que reconhecendo como inegável a semelhança entre o cogito na filosofia de Descartes e o cogito na de Agostinho, atenta para o fato de Descartes dedicar boa parte de sua obra ao desenvolvimento de uma matemática capaz de representar fenômenos físicos, enquanto Agostinho aborda exaustivamente questões morais. Na quarta etapa, tendo em vista que Agostinho praticamente não trata de fenômenos físicos, e que é possível encontrar uma concepção moral em Descartes nas paixões da alma e em sua correspondência com Elizabeth, faz-se uma análise do modo como o cogito em ambos os autores interfere em suas respectivas concepções de homem, o conjunto corpo e alma. Diante disso, sustenta-se a hipótese de que o cogito gera concepções morais distintas em Descartes e Agostinho, pois os autores entendem a relação da alma com o corpo de modo distinto.

Gabriel Cid de Garcia

Dramatização, fabulação e histeria: em torno de uma essência clínica da literatura

Em 1967, Gilles Deleuze aprofundou a noção de dramatização a partir de um olhar sobre um movimento presente na história da filosofia, caracterizado pelo afastamento da multiplicidade do âmbito da ideia. Ao se privilegiar questões que operam a partir do verbo ser, pressupõe-se a busca de essências a partir da exclusão das variações e dos acidentes. Chamando atenção para a variedade de modos com que se pode formular uma questão, a dramatização – noção de inspiração nietzschiana -, entendida como uma arte pluralista dos encontros, reenvia os problemas às relações de forças que o constituem, remetendo sempre um conceito aos dinamismos espaço-temporais que o determinam. Tendo em vista a pressuposição de base do pensamento de Deleuze e Guattari, de que o pensamento não é exclusivo da filosofia, convém analisar a relação da dramatização com a dimensão impessoal própria da arte, desdobrada pelos autores em escritos dos anos 80 e 90, junto a qual a noção de multiplicidade proporciona o quadro conceitual capaz de revelar o funcionamento da relação de fundo que partilham os discursos literário e filosófico. De acordo com Pierre Macherey, a literatura introduz uma polifonia ao discurso, capaz de relativizar as certezas legitimadas pela organização dos discursos filosóficos tradicionais, permitindo-se uma não-adesão da linguagem a ela própria, o vislumbre da fenda e do vazio que existe entre o pensar e o dizer. Situando este elemento indizível como o problema sempre recolocado pela literatura para a filosofia, abordaremos a noção bergsoniana de fabulação, tal qual apropriada por Deleuze e Guattari, para pensar de que modo ela se relaciona com uma essência clínica da arte e da literatura, associada à histeria, evitando confundi-la com os referenciais psiquiátricos. Teorizada por Deleuze a partir das pinturas de Francis Bacon, a histeria

se configura como um modo de tornar visíveis forças que não são visíveis, captadas pela deformação das figuras de seus quadros, pelas quais se vislumbra a dimensão impessoal da vida, para além das significações humanas. Transpondo este pensamento para a escrita, haveríamos de atentar para os modos através dos quais um escritor se esforça para apresentar, por meio do dizível, aquilo que não seria ainda possível dizer por meio de um autor (inclui-se também aqui a estratégia polifônica de escrita adotada por Deleuze e Guattari). O efeito clínico da literatura se associa, portanto, à sua potência de promover delírio, propiciar visões que dão acesso à vida impessoal dos devires, impondo uma tensão à unidade do sujeito, que passa a vacilar diante das forças pré-individuais que o povoam. É o modo também, por conseguinte, pelo qual o artista pode ser entendido como vidente, aquele que, atuando a partir da fabulação, promove uma abertura para a vida, dando a ver algo de extremamente potente atravessando seus limites.

Gabriel Dirma de Araujo Leitão
leitaogabriel@gmail.com

Friedrich Heinrich Jacobi e o spinozismo

Para Jacobi, transcender a razão e estabelecer o sentimento como fonte originária do saber implica eliminar a autorreferência da razão num salto que compreenderá a verdade como algo para além do discurso. Somente a partir de um princípio meta-racional é que a razão poderá discorrer, dirá Jacobi, e, portanto, qualquer filosofia que pretenda legitimar suas conclusões no rigor lógico do discurso demonstrativo estará inevitavelmente abrindo o caminho para o fatalismo spinozista que é, segundo Jacobi, um ateísmo. É nesse ponto que Jacobi, a partir e para além do empirismo cético de Hume, reivindicará o lugar da crença como fundamento meta-racional necessário à legitimidade da própria razão. Seu “David Hume sobre a crença” é o esforço para superar as aporias a que o ceticismo e o idealismo kantiano teriam conduzido a Filosofia. Tenho como hipótese que, não obstante a ênfase dada por Jacobi em sua correspondência com Mendelssohn às raízes fatalistas e ateias do alegado spinozismo de Lessing, é possível reconhecer uma ambígua convergência do próprio pensamento de Jacobi com o spinozismo nas críticas dirigidas a Kant em David Hume sobre a crença. Com efeito, o conceito de “spinozismo” de que Jacobi e seus contemporâneos se utilizam, herdeiro do verbete de Bayle no Dictionnaire Historique et Critique, é, antes de tudo, como se sabe, um típico topos de acusação no debate intelectual do século XVIII, não consistindo em muito mais do que uma caricatura da obra spinozista. Creio que uma análise mais cuidadosa do sistema apresentado na “Ética” de Spinoza evidencia o papel determinante que lá é desempenhado pela afetividade e a importância do caráter consuetudinário individual na teoria semântica e na hermenêutica spinozista. Aparece, assim, um Spinoza bastante distinto da imagem cunhada pela tradição interpretativa iniciada com Bayle e de sua corriqueira caracterização como racionalista absoluto. Um autor, enfim, para quem os afetos do indivíduo e sua disposição individual são elementos determinantes da constituição de um horizonte de sentido, sem o qual o projeto de ascese da “Ética” não se pode realizar. Dessa forma, talvez possa ser demonstrado que, ironicamente, apesar de Kant precisar vir a público se defender da acusação de “spinozismo”, é Jacobi com seu realismo e suas reflexões a respeito da evidência da crença (Glaube), do sentido orientador da vida (Sinn) e do sentimento (Gefühl) como fundamento do conhecer e do agir humano, quem possui uma inesperada ressonância com a teoria spinozista da afetividade.

Gabriel Ferreira da Silva
gabriel.ferreira.silva@gmail.com

“Pós-Escrito” como “Problemas Lógicos”: Kierkegaard e a Questão Lógica no século XIX

Em uma das principais seções do Pós-escrito conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas, publicado em 1846 – e que foi por bastante tempo desenvolvido e trabalhado pelo autor sob o título provisório de

“Problemas lógicos” (“Logiske Problemer”) –, S. Kierkegaard analisa em três partes a possibilidade de confecção de um sistema lógico. Para tanto, o filósofo dinamarquês estabelece três condições de possibilidade que dialogam diretamente com a concepção lógica de Hegel. Contudo, para além das interpretações mais comuns que extraem daí apenas as críticas ao Filósofo de Jena, deve-se ver nesta seção ao menos dois aspectos não apenas mais profundos, mas também fundamentais para a compreensão do pensamento kierkegaardiano e do lugar deste no universo dos problemas próprios à filosofia do século XIX, sobretudo nos quais aquele raramente ou nunca aparece. Por um lado, Kierkegaard aí recepciona e se posiciona acerca da chamada “Questão lógica” (Logische Frage) – expressão cunhada por F. A. Trendelenburg, a cujas obras Kierkegaard dedicara cuidadoso estudo –, de importância capital para todo o desenvolvimento da lógica e da epistemologia na segunda metade do século XIX. Como se sabe, as consequências da “Questão Lógica”, que se inicia quase simultaneamente ao falecimento de Hegel, foram decisivas para Brentano, Frege e Husserl. Na terceira das condições expostas no “Pós-escrito”, Kierkegaard apresenta o problema da relação entre o sujeito empírico-existente e o sujeito puro/transcendental que, seguindo o viés da lógica transcendental kantiana radicalizado na lógica objetiva hegeliana, operaria a lógica. Como aponta Kierkegaard, se se deseja erigir um sistema lógico, deve-se considerar “o estado anímico daquele que pensa o lógico”. Em última instância, “de que modo o sujeito empírico se relaciona com o puro eu-eu”. Com isso, Kierkegaard não apenas recepciona o problema apontado acima, como procura inserir as considerações das determinações existenciais no domínio das operações epistêmicas. Assim, não se pode ignorar que Kierkegaard estava ciente do estado das questões filosóficas próprias de seu tempo, bem como tais questões desempenham um papel importante em seu projeto filosófico que não despreza as consequências epistemológicas – bem como as éticas e religiosas – de sua radicalização do estatuto existencial do Homem. Neste trabalho pretendemos então analisar alguns momentos da supracitada seção do Pós-escrito a fim de 1) explicitar as posições de Kierkegaard no que diz respeito à sua recepção da Questão Lógica e 2) investigar a tese kierkegaardiana de que o estatuto existencial do sujeito deve ser considerado na lógica e na epistemologia, com especial acento na relação de tais posicionamentos com as teses mais gerais do “Pós-escrito”.

Gabriel Garmendia da Trindade
garmendia_gabriel@hotmail.com

Animais como pessoas: Uma discussão a partir do Utilitarismo Preferencial de Peter Singer e da Abordagem Abolicionista de Gary L. Francione

Este trabalho versa sobre a possibilidade de extensão do conceito de pessoa a animais não-humanos. Tendo isso em vista, a presente pesquisa possui como marco teórico basilar duas das mais célebres perspectivas filosóficas contemporâneas concernentes ao atual debate sobre Ética Animal: o Utilitarismo Preferencial, sustentado pelo bioeticista australiano Peter Singer e a Abordagem Abolicionista dos Direitos dos Animais, defendida pelo scholar de Direito norte-americano Gary L. Francione. Nesse sentido, a partir de uma análise filosófica de cunho bibliográfico, objetiva-se, primeiramente, delinear os aspectos mais fundamentais da proposta ético-utilitária sugerida por Singer, bem como sua concepção acerca do conceito de pessoa. Em segundo lugar, propõe-se caracterizar apropriadamente a abordagem jurídico-filosófica elaborada por Francione, assim como detalhar a sua visão referente à pessoalidade não-humana. Por último, almeja-se apresentar os pontos de convergência e divergência teórica dos referidos projetos morais. Inicialmente, pode-se afirmar que a variante utilitarista alvitada por Singer diz respeito à maximização das preferências e interesses dos agentes e pacientes morais. Tal teoria utilitário-consequencialista está fundamentada na sciência, a capacidade que um ser vivo possui de sentir prazer ou dor e de estar consciente destas sensações. Nesse contexto, percebe-se que, para Singer, os integrantes de outras espécies sencientes deveriam ser considerados em tomadas de decisão de cunho moral. Consequentemente, de acordo com Singer, o conceito de pessoa, que em sua acepção coloquial se refere exclusivamente a membros da espécie humana, precisaria ser repensado de maneira a abarcar outros animais não-humanos. Dessa forma, segundo

Singer, uma pessoa nada mais é do que um ser vivo senciente e autoconsciente. Em outras palavras, um indivíduo capaz de experienciar prazer ou dor e de estar consciente de si mesmo e de suas ações. Por seu turno, Francione pleiteia em prol de uma abordagem ético-deontológica pautada por direitos, a qual poderia estabelecer uma proteção significativa aos não-humanos. Outrossim, Francione também adota uma perspectiva filosófica baseada na senciência, de modo a universalizar a viabilidade da consideração moral. Porém, diferentemente do bioeticista australiano, o scholar norte-americano assevera que nenhuma característica além da capacidade de sentir prazer ou dor deveria constituir a noção de pessoa. Pois, para Francione, os animais que não demonstram a autoconsciência exigida por Singer provavelmente poderão vir a ter seus interesses ignorados. Com efeito, a senciência deveria ser o componente primário e único da noção de pessoa. Todavia, apesar das diferenças relativas à pessoalidade animal, Singer e Francione confluem no tocante à consideração moral: ambos os autores perfilham como princípio norteador o Princípio da Igual Consideração de Interesses Semelhantes. De acordo com esse princípio, deve-se atribuir o mesmo peso aos interesses de todos aqueles que são afetados por uma determinada ação, sejam humanos ou não. Somente tendo por base tal mecanismo moral poder-se-ia avaliar de maneira justa os interesses de membros de espécies distintas. A comunicação proveniente desse resumo examinará e detalhará adequadamente os fatores essenciais das propostas ético-filosóficas supramencionadas, bem como as perspectivas específicas de Singer e Francione no que tange à reconstituição conceitual da noção de pessoa.

Gabriel Geller Xavier
 ggx@ibest.com.br

Dois usos de ousia em *Categorias* de Aristóteles

Ao comentar Z da *Metafísica*, David Ross expõe uma tensão envolvendo dois usos do sentido de ousia, a saber, *tode ti e ti esti*. Ross comenta que essa é uma tensão que perpassa por toda a doutrina da ousia aristotélica e que já pode ser identificada em *Categorias* na divisão de ousia em *prôtê ousia* e *deutera ousia*. Tal tensão parece ser marcada desde muito tempo antes de Ross, uma vez que *Categorias* foi, com muita probabilidade, um dos tratados de Aristóteles que maior histórico tem de comentários. Desde a antiguidade tardia até a contemporaneidade foi comentado e forte objeto de polêmica, dentre elas: se o texto é realmente do Estagirita? E em sendo, se trata de um texto que reflete o pensamento do Aristóteles jovem ou maduro? Por que apresenta uma concepção de ousia aparentemente tão distinta da apresentada em *Metafísica*? *Categorias* trata-se de um tratado de lógica ou de ontologia? Esta última dúvida norteou duas leituras distintas de *Categorias*: uma lógica, que atenta para os termos nos quais se decompõem a proposição, isto é, sujeito e predicado; outra ontológica, que toma as dez categorias como divisões originárias do ser e atenta para aquela distinção primária do ser: a substância e os demais atributos que se referem à substância. Cada uma dessas leituras marca uma perspectiva distinta pela qual toma ousia: a lógica tende a tomar a ousia como um sujeito de predicação, mas também a toma como um predicável, como é o caso da leitura de Porfírio do tratado, na qual a entende como uma essência atribuída, isto é, marca mais a leitura sobre espécie e gênero da ousia. Já a leitura ontológica marca o sentido de ousia como o indivíduo, o singular, o numericamente uno. Assim é que na noção de ousia presente no tratado de *Categorias* aparece certa tensão existente entre as duas perspectivas de ousia, tensão esta que pode ser marcada por duas distintas leituras. Pretende-se apresentar como cada uma dessas leituras explora a noção de ousia presente em *Categorias* e mostrar que, no limite, colocam Aristóteles em um sério problema: partindo da perspectiva lógica, a ousia seria um universal, o que seria um absurdo dado à recusa a teoria platônica das formas; já pela perspectiva ontológica, a ousia seria um indivíduo, e, com efeito, não se é possível formar conhecimento de indivíduos. Essas duas diferentes leituras postas lado a lado revelam que também há em *Categorias* a tensão que será problemática na doutrina da ousia exposta na *Metafísica*: a complexa convergência entre *ti esti* e *tode ti*.

Gabriel Goldmeier
gabrielgol@hotmail.com

Um projeto de educação a partir de uma matriz liberal igualitária engajada

É impossível pensar no estabelecimento de uma sociedade justa sem levar em conta a forma com que os cidadãos devem ser educados. Isto posto, identifico três possíveis objetivos das políticas educacionais de uma sociedade que se pretenda justa: i) a formação de mão-de-obra visando ao progresso econômico; ii) a capacitação dos indivíduos visando à ampliação das suas liberdades de escolha; iii) a cultivação de valores visando à construção da cidadania. Esses três objetivos estão intimamente relacionados a três importantes tentativas de fundamentar as ações de um governo justo: i) a busca pela maximização do bem-estar da população; ii) o igual respeito à liberdade de escolha dos cidadãos; iii) a cultivação de algumas virtudes individuais ligadas à ideia de bem comum. A partir desse recorte inicial, em meu texto proporei que: i) o projeto liberal igualitário de John Rawls estrutura, no nível teórico, o desenvolvimento de uma sociedade justa. ii) são fundamentais para que o projeto liberal igualitário descrito acima seja posto em prática políticas educacionais que consigam, ao mesmo tempo: (a) cultivar nas pessoas certas virtudes liberais; (b) garantir a cada um uma lista de capacitações ou liberdades básicas mínimas; e (c) gerar progresso econômico. Essas hipóteses estão fundadas no entendimento de que Rawls, partindo do contrato hipotético, consegue modelar, no nível teórico, a ideia do “engajamento público”, que entendo como o respeito e interesse pelo outro, já que seu véu de ignorância representa a “capacidade de ver o outro como digno de igual consideração e respeito”. Isso é suficiente para garantir que as instituições construídas a partir desses princípios estruturam uma sociedade justa. Contudo, no nível prático, a proposta de Rawls talvez acabe não sendo aplicada, pois, se as pessoas não respeitarem a dignidade do outro, elas não aceitarão pensar a partir do contrato hipotético e poderão não concordar com as instituições derivadas dele. Com o objetivo de avançar em relação a esse ponto, entendo que Martha Nussbaum e Michael Sandel, de modos diversos, defendem que o estado precisa fazer mais do que apenas construir instituições garantidoras da justiça. Deve também interferir na educação dos indivíduos no sentido de “construir o cidadão”. Nesse sentido, suas teorias tentam compatibilizar a defesa dos ideais liberais como o apelo à doutrina ética e política aristotélica da educação para a virtude. Segundo esses filósofos, a estruturação de um estado que preserva os ideais do liberalismo igualitário depende da cultivação, em todos os indivíduos, de algumas virtudes. De todas elas, parece ser “a capacidade de ter igual consideração e respeito pelos demais cidadãos” a mais importante, pois somente aqueles que a possuem aceitarão uma sociedade estruturada a partir dos ideais liberais igualitários propostos. Segundo essa visão, não seria suficiente promover políticas educacionais apenas voltadas a formar trabalhadores especializados com o intuito de gerar progresso econômico, ou mesmo voltadas a ampliar a liberdade dos cidadãos. Essa defesa, contudo, parece ir contra certos pressupostos básicos do liberalismo. Sendo assim, o presente trabalho pretende refletir sobre as possibilidades e os limites de tais ideias.

Gabriel Guedes Rossatti

O conceito de modernidade nos escritos primeiros de Kierkegaard

Em 1940, Theodor Adorno avisava para aqueles que quisessem ouvir que o pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) “[j]unto de uns poucos pensadores de sua época, como E. A. Poe, Tocqueville e Baudelaire, (...) pertence àqueles que farejaram algo das mudanças realmente ctônicas de dimensões planetárias que aconteceram no começo do alto capitalismo com os próprios homens, com os comportamentos humanos e com a própria composição interna da experiência humana.” (ADORNO. ‘A doutrina kierkegaardiana do amor’, in: Kierkegaard: construção do estético. SP: Ed. UNESP, 2010. p. 328). Não obstante, o próprio Adorno não revela quais seriam as verdadeiras contribuições de Kierkegaard para

um entendimento mais específico da modernidade. Neste sentido, minha proposta tem como intuito explorar, a partir de uma leitura semântico-contextual, os primeiros textos, tanto os publicados quanto os não publicados, produzidos por Kierkegaard, os quais, por sua vez, têm como questão central a assunção da modernidade. Com efeito, argumento mais especificamente que por mais que Kierkegaard não tenha desenvolvido uma clara articulação do conceito propriamente dito de modernidade, sua compreensão do fenômeno da modernidade, não obstante, revela-se das mais claras, assim como das mais importantes e mais frutíferas em termos de uma abordagem crítica desse objeto, o que o torna, conseqüentemente, uma das vozes incontornáveis em termos da articulação da consciência da modernidade no século XIX. Assim, de maneira a explicitar a presença negativa de tal conceito em seus escritos produzidos entre 1836 e 1841, recorro particularmente aos aportes teóricos de Jürgen Habermas, Marcel Gauchet e Reinhart Koselleck acerca da assunção da modernidade. A partir destes, pois, analiso a chegada da modernidade tal qual retratada nos escritos primeiros de Kierkegaard precisamente enquanto momento em que as sociedades, no caso a dinamarquesa da primeira metade do século XIX, passavam a se desligar do passado com vistas a se deixarem requisitar pelo futuro.

Gabriel José Corrêa Mograbi
gjcmograbi@hotmail.com

Better... Stronger... Faster...

Oscar Goldman: “Gentlemen, we can rebuild him. We have the technology. We have the capability to build the world’s first bionic man. Steve Austin will be that man. Better than he was before. Better, stronger, faster”. (Personagem da novela de ficção científica Cyborg (1972) de Martin Caidin e do filme televisivo a partir dela adaptado The Six Million Dollar Man (1973). Miguel Nicolelis: “Em 2014, um tetraplégico dará o pontapé inicial da Copa do Mundo usando um exoesqueleto”. (Neurocientista brasileiro radicado nos Estados Unidos em entrevista à Revista Veja, 07.11. 2011). O que há em comum em termos de caráter informacional entre o ato ilocutório compromissivo do personagem ficcional e aquele do neurocientista brasileiro mais prestigiado internacionalmente? A novela de ficção científica “Cyborg” (1972) de Martin Caidin tomou as telas de TV americanas como filme televisivo (1973) com o nome “The Six Million Dollar Man” e se sedimentou como série televisiva (Cyborg ou The Six Million Dollar Man - 1974-1978). Tornou-se um ícone da cultura pop e do gênero de ficção científica do fim dos anos 70 e, um pouco mais tardiamente, no Brasil no começo dos anos 80. Mas como é possível que tal ficção científica possa não estar tão diante da realidade? Nesta comunicação abordaremos seguindo a orientação de pesquisa e debate do GT de Filosofia da Mente as relações entre “Informação, Significado e Pós-Humano”. Assim, trataremos tecnicamente de fundamentos epistemológicos, sintáticos e semânticos e repercussões éticas das interfaces cérebro-máquina pelas seguintes perguntas. 1) O que é uma interface cérebro-máquina? 2) Como é possível a decodificação de atividade elétrica no cérebro e sua transmissão em linguagem efetivamente funcional para máquinas? 3) Como é possível o caminho inverso? 4) Qual é o impacto destas novas tecnologias nas noções filosóficas de corpo e mente? 5) Qual é o impacto na noção de ser humano como um todo? 6) Quais são as repercussões éticas destas interfaces na vida humana?

Gabriel Pereira Porto
gabrielpporto@gmail.com

Análise Conceitual e Naturalismo Metodológico: duas tentativas de reconciliação

No início do século XX, os filósofos analíticos, ancorados na distinção traçada por Reichenbach entre contexto de descoberta e contexto de justificação, julgavam apenas esse último como essencialmente relevante para o empreendimento filosófico. Assim, o modo de proceder em filosofia passou a ser

tão somente o de, primeiramente, propor as análises e os princípios fundamentais e, em um segundo momento, revisá-los à luz de contraexemplos potenciais. As análises e princípios não refutados por contraexemplos seriam julgados corretos. Como essa metodologia independia totalmente de qualquer informação sobre o contexto empírico de seus objetos de estudo, seus adeptos poderiam continuar na total ignorância dos resultados das ciências relativas aos mesmos. De outro modo, algumas décadas mais tarde, Quine apresentou sua epistemologia naturalizada, onde as informações advindas de métodos empíricos eram não apenas importantes, mas fundamentais para que pudéssemos compreender o fenômeno do conhecimento humano. Tal naturalismo, conforme proposto por Quine, foi bastante criticado inicialmente, mas, na medida em que os anos foram passando, foi ganhando cada vez mais adeptos, até finalmente se tornar quase unanimidade entre, ao menos, os epistemólogos ingleses e americanos. Dessa forma, a análise conceitual puramente especulativa fora recebendo diversas críticas negativas, sendo apontada como ineficiente para lidar com os mais diversos problemas filosóficos, e seus adeptos têm recebido a alcunha pejorativa de 'filósofos de poltrona'. Os filósofos contemporâneos têm assumido, em geral, duas posturas aparentemente opostas sobre essa questão. Por um lado, aqueles que abrigam as ideias do 'naturalismo metodológico' argumentam que os 'filósofos de poltrona' estão equivocados em evitar o método científico padrão e em continuar altamente desinformados sobre os detalhes científicos. Para eles, a 'filosofia de poltrona' não pode ser bem sucedida na alegação de que é um projeto sério, e insistem na ideia de que as ciências empíricas fornecem a nossa única e legítima abordagem para a elaboração de teorias sobre os mais diversos problemas filosóficos. Por outro lado, há aqueles filósofos com inclinações racionalistas, que sustentam que podemos ocasionar um empreendimento filosófico sério e legítimo mesmo quando estivermos simplesmente sentados na poltrona, inertes no interior do gabinete. Além disso, sustentam que o método propriamente filosófico é justamente a análise conceitual e as intuições reveladas a partir de casos possíveis. O foco do presente estudo é apresentar duas tentativas de reconciliação entre a análise conceitual tradicional e o naturalismo metodológico, as quais julgamos serem as mais relevantes até então. A primeira diz respeito à 'epistêmica' proposta por Alvin Goldman, o qual se diz claramente um naturalista, mas sustenta um papel importante à análise conceitual no empreendimento filosófico. A segunda, por sua vez, diz respeito à 'metafísica séria' proposta por Franck Jackson, cujo foco principal é a linguagem e a análise conceitual, embora com uma abordagem diferente daquela dos linguistas tradicionais, pois se utiliza da análise conceitual para fazer uma 'metafísica séria', apoiada nos conhecimentos advindos das ciências empíricas.

Gabriela Doll Ghelere
gabidoll@gmail.com

A inversão das intenções no fetichismo

Quando Marx expõe sua teoria do valor, encontra no fenômeno do fetichismo da mercadoria o modo de funcionamento desta teoria na consciência dos agentes. Aparece, desse modo, tanto o papel da consciência nas determinações da forma mercadoria quanto o seu reverso, isto é, a forma mercadoria determinando a consciência dos seus agentes produtores. Na aproximação deste fenômeno, encontramos com o problema da forma de aparecimento de um conteúdo que pode ser oposta ao próprio conteúdo. O fetichismo está fundado na separação entre a prática do agente e sua consciência ou, ao contrário, está localizado justamente na representação que faz da relação entre a prática e a consciência? Estamos diante de um fenômeno em que a intencionalidade do agente e da ação são desvinculadas. As representações do agente tornam-se, no sistema capitalista, ineficazes em grande parte e são geradas pela ilusão, ao passo que a ação produz efeitos que escapam ao controle do agente e produzem uma realidade invertida. Ao investigar as categorias da ação e da representação que envolvem o fetichismo da mercadoria n' O Capital, interrogamos o fenômeno que chamamos de dupla intencionalidade, uma do agente e outra da ação; a primeira motivada diretamente pelo fetichismo, a segunda efetiva e autô-

noma, criadora da ilusão real. Na tentativa de aproximação do problema levamos em conta a teoria da ação de Aristóteles por entender que na Ética Nicomaqueia há uma filosofia da ação que, mesmo deslocada de seu contexto jurídico, sobrevive como problema filosófico para repensar o conceito de fetichismo desenvolvido por Karl Marx. Com isso, nos perguntamos como é possível, em termos filosóficos, a separação entre agente e ação de forma tão radical. Assim, o objetivo da comunicação é aproximar-se do estatuto deste tipo de prática e de seu respaldo ontológico. Para tanto, tomaremos o caso da acrasia discutido por Aristóteles, resumido na fórmula do sujeito que “sabe mas age como se não soubesse” em comparação com a fórmula apresentada por Marx sobre o fetichismo “eles não o sabem mas o fazem”. Duas fórmulas que, certamente, se remetem a fenômenos muito diferentes, mas carregam condições muito parecidas de relacionar a razão prática e a ação.

Gabriele Cornelli
cornelli@unb.br

Por amor de Sócrates: Alcebiades e Platão no Banquete

A figura de Alcebiades atravessa a narrativa do Banquete com sua força dramática e histórica, desenhando para o diálogo um lugar central nas estratégias platônicas comprometidas com a revisão histórica dos anos-de-chumbo das stáseis do final do século V. O sentido da incursão dramática de Alcebiades, assim como de seu elogio a Sócrates, será lido à luz dos testemunhos de Xenofontes, Tucídides, Ândrocles e Anódides, entre outros, em busca da compreensão da lectio platônica da trajetória de uma das personagens mais marcantes da Atenas clássica.

Geder Paulo Friedrich Cominetti
gdr_2005@hotmail.com

A noção de intuição nas Regras para a Orientação do Espírito, de Descartes

A obra intitulada Regras para a Orientação do Espírito foi escrita por volta de 1628, mas permaneceu inacabada e inédita. Sua publicação só se deu em 1671, vinte e um anos após a morte do pensador. Não obstante tais fatos, a riqueza de seus conceitos e de seu conteúdo exclusivo faz desta obra uma importante fonte de pesquisa para que se entenda, hoje, o pensamento de um autor que promoveu a guinada do pensamento humano no século XVII. Diversas concepções, cujo germe são as Regras, acompanham o pensamento cartesiano até seus últimos escritos, tais como o conceito de ciência, indubitabilidade e dedução; sua concepção de método; sua noção de unidade do saber; seu dualismo; e, dentre tantos outros importantes, o conceito de intuição. Este é um tema central das Regras, e ele não perde importância em obras posteriores, não obstante sua definição e discussão explícita aparecerem apenas nas Regras. Posteriormente o termo parece subentendido e sua definição como compreendida. Por exemplo, nas Meditações, o cerne da obra gira em torno do conceito de ideia, de representação. No entanto, o ponto seguro e fixo para a reconstrução das concepções tidas por certas e seguras se dá com uma intuição. A intuição que sustenta os fundamentos da ciência no Discurso e nas Meditações não é definida conceitualmente em uma obra publicada. As rápidas definições dadas aparecem sempre através de exemplos, como nas Objeções e Respostas ou nos Princípios. De fato, o conceito de intuição pode gerar algumas dúvidas ou problemas quando se procura conceituá-lo: a intuição, enquanto ação e reação imediata do pensar, é uma coisa? Representa uma coisa? Se a intuição é um “conceito formado pela mente” e como todo conceito possui um conteúdo, a intuição também revela um conteúdo? Assim sendo, poder-se-ia dizer que a intuição é uma “coisa”? Ou, opostamente, a “intuição” é também representação de uma coisa? Nesta última hipótese, o ser pensante sempre estaria fadado a jamais acessar as coisas em si mesmas, tendo apenas a ideia das coisas? Esclarecer esta gama de questões é o propósito do trabalho a ser apresentado.

Gefferson Silva da Silveira
 frgeff@yahoo.com.br

Acerca do papel da boa vontade na fundamentação da moralidade em Kant

Pretende-se com este trabalho uma análise e reconstrução de alguns elementos da argumentação kantiana referente ao conceito de boa vontade exposta no interior da Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785). Em seguida, procura-se identificar e delinear o papel do referido conceito na tarefa kantiana de “busca e fixação do princípio supremo da moralidade”. Kant (1724-1804) começa a sua Fundamentação com a célebre afirmação de que “[n]este mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade”. O que considera ser, propriamente dita, uma boa vontade, Kant não esclarece, apenas deixa entrever numa comparação entre a excelência absoluta da boa vontade e as outras coisas que, segundo ele, podem ser boas, mas somente como condições. Evidencia-se assim, que a boa vontade não é a única coisa boa, mas sim, a única coisa boa “sem limitação”. O que Kant quer dizer é que a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, nem mesmo como meio para se alcançar qualquer fim, mas é boa em si mesma. Segundo o filósofo alemão, a utilidade ou inutilidade nada podem tirar ou acrescentar ao valor da boa vontade, pois tal valor não reside naquilo que ela promove ou realiza, mas no princípio [do querer] que a determina. Ou seja, mesmo que essa boa vontade não consiga alcançar nada daquilo que almeja, mesmo que não alcance nenhum bem, devido a toda sorte de adversidades, e, que no final das contas reste somente ela [sem nenhum resultado], mesmo assim “ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia”, pois, nada destitui seu pleno valor. O problema que se apresenta é que muitas vezes leva-se em conta tão-somente o que Kant expõe na Primeira Seção da Fundamentação e isso não é suficiente para compreender o papel e a função da boa vontade no interior da sua teoria moral. Uma leitura desavisada da Primeira Seção, ou considerá-la isoladamente, pode ocasionar alguns enganos em relação à argumentação kantiana. Para se ter uma razoável compreensão do conceito de boa vontade deve-se considerar as primeiras tentativas kantianas de conceituação à luz do que vem depois em sua Fundamentação. Ainda na Primeira Seção, Kant na busca de uma caracterização do princípio fundamental da moralidade, deixa de lado a boa vontade para introduzir o conceito de dever [que, segundo ele, contém o conceito de uma boa vontade], que parece ser mais favorável para a consecução do seu intento. Entretanto, percebe-se, que no interior das proposições, que Kant enumera relacionadas ao dever, está a boa vontade com o seu princípio, o querer, auxiliando na distinção entre as ações puramente por dever, ações morais, e ações conformes ao dever, ações empiricamente condicionadas por outros fatores. O que se quer com isso é, mais uma vez, reforçar que o conceito de boa vontade deve ser analisado no todo da Fundamentação, pois, só assim é possível dimensionar qual o lugar desse conceito na busca de um princípio supremo da moralidade.

Genildo Ferreira da Silva

As instituições e a garantia da liberdade e igualdade

Para compreender o Estado dentro das premissas colocadas por Rousseau, é imprescindível entender que tal estado decorre do pacto estabelecido entre os seus membros e esses devem criar obrigações mútuas e, certamente, a base desse pacto deve estar fundada na vontade geral. Quando Rousseau aponta que o surgimento da sociedade civil se dá com a invenção da propriedade e que essa só trouxe crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores ao gênero humano, não se deve considerar que devemos tomar necessariamente a propriedade como primeira instituição social, mas sim, como a mais funesta dentre todas elas, e certamente a que mais trouxe desigualdades. Entretanto, no Projeto de constituição para a Córsega, encontra-se uma defesa clara do sentido social da propriedade. De fato, existe uma certa obscuridade sobre as críticas que o genebrino faz às instituições, principalmente a família, o trabalho e a propriedade. Se as instituições são

denunciadas como responsáveis pela cisão entre os homens, Rousseau trata as instituições como a possibilidade para se encontrar uma saída para a organização da sociedade, pois “aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para mudar a natureza humana”. Jean-Jacques aponta que para se alcançar a mais sólida e perfeita instituição, a ordem do estado deve basear-se na educação que pode levar os cidadãos a desenvolverem atitudes voltadas para a vida em comum, permitindo assim que o espírito social que deve ser obra da instituição presida a própria instituição.

Georgia Amitrano
georgiaamitrano@gmail.com

A bestialidade soberana e a necessidade de vida nua

A partir de duas dimensões complexas acerca da política contemporânea, o trabalho que aqui se propõe objetiva — através da apropriação de autores como Jacques Derrida e Giorgio Agamben — arranhar, mas com rigor, questões ético-políticas que envolvem a dimensão do poder, da soberania e da bestialidade. À vista disso, e no uso dos artigos masculino e feminino, buscar-se-á pensar o conceito de “soberania” e “bestialidade” como figuras ontoteológicas construídas ao longo do pensamento ocidental. Em outras palavras, haveria uma dupla interpretação e penetração entre o soberano e a besta, e nesta ambivalência o que a história parece nos oferecer é uma grande história da bestialidade que alimenta o conceito de soberania no pensamento ocidental. Ora, em uma alusão clara ao *SÉMINAIRE LA BÊTE ET LE SOUVERAIN*, de Jacques Derrida, a análise aqui forjada busca, no devir besta e no devir soberano da besta, entender a figura do lobo-soberano como aquele que se encontra fora da lei e, ao mesmo tempo, é a lei mesma; ou seja, o que detém um poder legítimo de criá-la e suspendê-la soberanamente. Onde um diálogo com Agamben aparecer de modo importante e um pouco elucidador. Afinal, em uma tradicional luta pela verdade, neste lócus de procura por uma razão última de ser, há uma necessidade filosófico-científica de determinar quem é homem, dizer quem possui a real dignidade dessa existência, quem faz jus a essa aparência, a esse ser manifesto o qual chamamos de Humano. À vista disso, nesta análise busca-se compreender o como e o porquê da necessidade de abandono de determinados grupos, na sacralidade insuscetível de suas existências, no “a mercê de ...”. Em outras palavras, a pergunta que se segue se dá naquilo que, contemporaneamente, a filosofia política e jurídica não pode escapar: a pergunta acerca do significado da vida nua.

Geovana da Paz Monteiro
geovanamonteiro@yahoo.com.br

O problema do inconsciente em Bergson

Em sua segunda obra, *Matéria e memória* (1896), Bergson buscará compreender a relação do corpo com o espírito, para além das esferas da subjetividade e objetividade, a partir de um elemento fundamental à compreensão da temporalidade, a saber, a memória. Ultrapassando o paralelismo psicofisiológico, o filósofo caracterizará a memória profunda como a própria vida do espírito, objeto adequado à investigação filosófica. No terceiro capítulo da obra de 1896, portanto, Bergson refletirá sobre o que seria para ele o “problema do inconsciente”. Em sua busca por resgatar a matéria da absoluta espacialização geométrica, apontará algumas dificuldades relativas ao que se entende vulgarmente por inconsciente. Diretamente relacionado ao tema da memória, o inconsciente aparece aos olhos do filósofo como uma parte adormecida da percepção da matéria, ou melhor, do conjunto das imagens. Parte esta que, obscurecida pelas necessidades da ação prática, seria relegada ao título de inexistente. A fim de restituir o lugar das experiências passadas à vida do espírito, Bergson tratará de investigar e de desfazer os chamados por ele falsos problemas em torno do que o pensamento filosófico entende por inconsciente. Pretendemos assim, com o filósofo, destacar uma importante distinção entre dois tipos de memória: uma mecânica, definida como “memória-

hábito” - ligada diretamente ao corpo esta memória nos adaptaria às diversas situações presentes; a outra, uma memória profunda, atrelada à espontaneidade da experiência temporal, ao eu que dura, mover-se-ia em nosso passado inteiro, não ocultando deste o mínimo detalhe. Embora Bergson não se restrinja aos limites de Matéria e memória ao tratar deste tema (uma vez que retoma o problema do inconsciente mais tarde em sua coletânea A energia espiritual), nesta comunicação abordaremos especificamente a discussão acima a partir do terceiro capítulo daquela obra.

Geraldo Pereira Dias
ge.pdias@hotmail.com

Análise da crítica de Nietzsche à moral cristã em Aurora

A crítica à moral cristã atravessa com uma persistência significativa e peculiar várias das obras de Nietzsche. No entanto, de modo geral, os intérpretes do filósofo destacam especialmente a crítica presente nas obras de seu período de maturidade. Este trabalho conta, por sua vez, analisar aspectos da crítica inicial de Nietzsche à moral cristã numa obra do período intermediário, Aurora. Procurando elucidar a maneira pela qual ele concebe os preconceitos morais cristãos, pretende igualmente avaliar os seus primórdios de sua crítica.

Germano Gimenez Mendes
germanogmendes@hotmail.com

Os mecanismos do poder e a consciência humana: razão e história em Locke

John Locke é considerado um escritor que atribui aos seus textos uma função prática; enquanto um filósofo que participou ativamente da vida política de seu tempo seus textos apresentam um posicionamento político, acerca de problemas imediatos ao contexto em que o filósofo escreve: como o da intolerância religiosa. Reconhece-se, por exemplo, nas Cartas sobre a Tolerância, que Locke defendeu politicamente um projeto de separação da jurisdição religiosa e jurídica, como sustenta Raymond Klibansky e Raymond Polin. No entanto, Locke não é um autor de circunstância somente, mas pode-se considerar que desenvolveu uma filosofia que apresenta um projeto histórico para a humanidade, centrado na ideia de tolerância. Podemos considerá-lo um precursor de uma filosofia da história que apresenta um projeto histórico para o homem centrado na ideia de construção da universalidade, de objetivação do espírito por meio das instituições históricas e políticas. E que, portanto, a tolerância religiosa não é, por exemplo: resultado de um processo interior de construção de um foro íntimo, de fundamentação de uma liberdade subjetiva como garantia ao direito civil de escolher a própria religião, mas resultado de um processo histórico de construção de liberdades civis que tornam possíveis a vida do espírito, em sua liberdade interior e subjetiva. A moral e a ética, em Locke, receberá diferentes significações que convergem, no entanto, para uma significação unívoca, será: a - histórica – uma ciência demonstrativa (como uma ciência natural [terá uma lei natural]) –; a negação do inatismo (valores morais prévios a constituição não chegam a ser plenamente efetivos: se não realizados pelas medidas legais, embora válidos como critérios morais, não chegam a interferir nas práticas efetivas, ou seja, tornam-se obsoletos) –; pré-política (o estado de natureza é definido como uma condição histórica efetiva de observação de máximas de justiça e caridade). Deste modo, embora Locke afirme contra o inatismo que a moralidade deve ser política – depende das leis instituídas –, o filósofo afirmará uma moralidade que está inscrita na natureza – que não depende das leis instituídas. O que devemos nos perguntar é: qual o sentido desta moralidade pré-política em uma filosofia que sustenta radicalmente a efetivação de certas ideias em leis para a objetivação da própria moralidade?

Germano Nogueira Prado

Imagens do Bem na República de Platão

O interesse da comunicação é encaminhar a seguinte questão: nos livros VI e VII da República, por que Platão se vale do que se costuma chamar genericamente de “símiles” quando vai falar do mais alto estudo em que os governantes filósofos precisam se exercitar, a ideia de bem? Instado por Glauco e Adimanto a dar seu próprio “parecer” (dóxa) sobre o bem, Sócrates se esquivava (ou parece se esquivar) de fazê-lo (506a-e). Em lugar disso, ele se propõe a falar do que se mostra (phaíntai) como “filho do bem” e muitíssimo semelhante a este e a pagar a sua dívida em outra ocasião (506e). Consumando a (aparente?) esquivada de Sócrates, vemos aparecer os famosos símiles: o sol, a linha dividida, a caverna. Daí surge algumas perguntas que, no horizonte da nossa questão maior, procuraremos desenvolver no trabalho: por que propor símiles no lugar de uma, se assim podemos formular de uma maneira provisória, “discussão direta” da ideia de bem? Trata-se de uma estratégia retórica necessária apenas por conta das circunstâncias da discussão (flata de uma definição cabal do bem, remissão a doutrina oral, etc.)? Ou, no outro extremo, trata-se de uma necessidade fundada na própria coisa em causa - a ideia de bem? Para encaminhar tais perguntas, é preciso tematizar os próprios símiles. Em linhas gerais, dois deles, os que são chamados expressamente de imagens (cf., entre outros, para o sol 509a (eikóna); e para a caverna, 515a (eikóna)), procuram mostrar a relação entre a ideia de bem, de um lado, e a verdade, o ser, o conhecimento e a ação humana na vida particular e na vida pública. A linha dividida, por seu turno, não é referida expressamente como imagem e nem menciona explicitamente a ideia do bem; por outro lado, neste símile vemos que a noção de imagem tem um papel importante para a caracterização da relação entre as diversas “paixões da alma” (511d-e). Nesse sentido, encaminharemos uma segunda pergunta no horizonte da nossa questão de fundo: trata-se de perguntar se e em que medida poderemos procurar o estatuto das imagens da caverna e do sol no modo como a noção de imagem está presente na linha dividida.

Gerson Albuquerque de Araujo Neto
 gerson-albuquerque@uol.com.br

A teoria da verdade na filosofia de Karl Popper

Karl Raimund Popper é um dos mais importantes filósofos do século XX. Sua contribuição maior está na reflexão que ele faz sobre a ciência. Sua obra é bastante vasta, mas mantém relação entre as partes, bem como uma coerência interna. Abrangendo diversas áreas do conhecimento Popper além das ciências naturais estuda a história, a política, sobretudo o marxismo, a psicanálise e a neurociência. O pensamento popperiano é referência nas discussões sobre o status epistemológico da ciência. Os teóricos que abordam estas discussões estão, sempre, em diálogo com Karl Popper sejam concordando ou discordando com ele. O problema da verdade é algo que sempre inquietou os filósofos. Aproximadamente podemos classificar as teorias da verdade em cinco. São elas teoria da verdade por correspondência, teoria consensual da verdade; teoria da verdade por coerência; teoria pragmática da verdade e, por último, a teoria deflacionista da verdade. O objetivo do presente trabalho é investigar como o filósofo Karl Popper trata a questão da verdade nas suas reflexões. O estudo envolve análise das principais obras de Popper como Lógica da Pesquisa Científica, Conjecturas e Refutações, O Conhecimento Objetivo, Sociedade Aberta e Seus Inimigos (volume I e II), A Miséria do Historicismo, O Mundo e o Seu Cérebro e Os Pós-Escritos à Lógica da Descoberta Científica.

Gerson Brea

Karl Jaspers e a Fenomenologia

A relação de Karl Jaspers com a fenomenologia é ambivalente. Inspirado pelas Investigações Lógicas, de Husserl, Jaspers apropria-se do termo “fenomenologia” e o introduz de maneira conseqüente em sua Psicopatologia Geral, de 1913. Para Jaspers, os estados e vivências psíquicas se manifestam e devem ser observados através de uma “atitude fenomenológica” – atitude que permite “tornar presentes à intuição os estados psíquicos, [...] delimitá-los do modo claro possível, diferenciá-los e determiná-los terminologicamente”. Mas ao mesmo tempo em que a fenomenologia se apresenta como um método promissor para o desenvolvimento da psicopatologia e se torna algo imprescindível para a práxis do psicólogo, Jaspers não somente revela dificuldades em compreender “o que a fenomenologia realmente é”, mas recusa veemente toda e qualquer pretensão de “filosofia como ciência rigorosa”. Nosso estudo pretende analisar a recepção que Karl Jaspers faz da fenomenologia husserliana, principalmente em seus escritos de 1911 a 1913, buscando esclarecer questões como: O que Jaspers entende por “método fenomenológico”? Qual a importância da fenomenologia para a psicopatologia? Quais os problemas de uma “filosofia como ciência rigorosa”? Qual a contribuição da fenomenologia husserliana para a filosofia da existência pensada por Karl Jaspers?

Gerson Leite de Moraes
gelemo@ig.com.br

Lorenzo Valla como precursor do Renascimento e as crises do papado

Este trabalho tem por finalidade apresentar a figura de Lorenzo Valla (1407-1457) como um homem no limite de dois grandes momentos da Filosofia. Lutando contra as amarras medievais, Valla de uma forma extremamente honesta, torna-se uma das figuras mais importantes e mais controvertidas do período renascentista. Sua atuação no campo da filologia é de suma importância para se compreender o impacto das palavras num mundo onde o homem passou a ser o centro das atenções. Sua atuação nos campos da filosofia e da filologia é importantíssima para se compreender a crise de autoridade política pela qual passará o papado em fins da Idade Média e início da Modernidade, quando se descobriu pelo trabalho acadêmico de Valla, a falsidade do documento intitulado, Doação de Constantino, que funcionava como sustentáculo, do poder político dos papas. Seu legado ético e político prepara o terreno para o aparecimento de homens como Erasmo de Rotterdam e Martin Luther que terão um embate de suma importância sobre a questão do livre-arbítrio no século XVI, e conseqüentemente na deflagração dos movimentos religiosos reformistas no Europa.

Gerson Luiz Louzado

Realismo e idealismo transcendentais: da distinção entre funções lógicas de unidade e categorias

O julgar em geral é concebido pela filosofia crítica como a unificação de representações em uma consciência autoconsciente, sendo o eu penso (apercepção pura) veiculado em todo juízo. Sua expressão pode ser dita, assim, conter a forma de todo juízo do entendimento em geral e acompanhar todas as categorias como seu veículo. Sendo assim, se as meras funções lógicas de unidade, as quais constituem os modos desta autoconsciência, são consideradas como sendo, por si mesmas, conceitos de objetos (categorias), não apenas todo juízo daria já ao pensamento algum objeto a conhecer, como, ademais, e justamente por

serem as meras formas lógicas categorias, a própria apercepção pura, que exprime a forma geral de todo o pensamento, seria conceito de objeto. Dito de outro modo: uma vez promovido um primeiro e fundamental colapso de forma e matéria mediante a identificação de funções lógicas (conceitos de reflexão) com conceitos determinantes de objetos (ainda que puros a priori e, assim, determinantes da mera forma de objetos), o conceito mesmo que exprime a forma geral da unidade judicativa (a apercepção pura) necessariamente “estará por” um objeto (ou consistirá em um conceito de objeto). A vinculação intrínseca deste a um outro colapso de forma e matéria, concernente à pretensão do espaço e do tempo não como formas da sensibilidade, mas como matéria de cognição na qualidade de determinações dadas por si, definirá as variedades empirista e racionalista de substantivação da forma geral do julgar, consoante exatamente ao modo como se pretende o espaço e tempo como dados por si. De um lado, portanto, juntamente com a identificação das coisas em geral com o fenômeno, teremos a pretensão de que o autoconhecimento da razão (que é, fundamentalmente, o conhecimento do eu) não pode ser outro que o conhecimento do eu empírico – inscrevendo todo exame da razão no programa empirista de naturalização da razão e construção de uma fisiologia da mesma. De outro lado, pretendendo-se, exaustiva e exclusivamente, única alternativa possível à produção de uma *species facti*, um relato da história da gênese empírica ou factual da razão, encontraremos, juntamente com a identificação das coisas em geral com os númenos, a pretensão de que o autoconhecimento da razão deve ser conhecimento do eu qualificável pela Crítica como numenal. Semelhante pretensão inscreveria o projeto investigativo da razão na matriz racionalista de filosofia, dado que pretenderia/deveria extrair das cogitaciones uma caracterização substantiva do cogito ele mesmo. Se isto é assim, ambas as alternativas realistas transcendentais, na exata medida em que almejam ou supõem possível um conhecimento substantivo da razão pela razão, na exata medida em que concebem “categorematicamente” o sujeito pensante/cognoscente, mostram-se, antes que em oposição exaustiva e excludente entre si, conjuntamente opostas e inconsistentes com o tratamento crítico. Em vista disso, o que buscaremos aqui determinar é, ainda que sumária e simplificadamente, o distanciamento adquirido pela filosofia crítica em relação ao realismo transcendental em função do peculiar tratamento por ela conferido às funções lógicas de unidade, às categorias e, conseqüentemente, à própria unidade da apercepção envolvida em todo julgar.

Gerson Vasconcelos Luz
vasconceluz@hotmail.com

Da compatibilidade entre medo e liberdade nas ações humanas no interior da república

Conforme Thomas Hobbes, por natureza, o homem ama a liberdade, ou seja, o direito ilimitado sobre todas as coisas. E ama também dominar ao outro (e o que pertence ao outro). Assim, na inexistência do Estado, vive-se em condição de liberdade irrestrita e em estado de guerra de todos contra todos. A admissão de um poder estatal como uma restrição a tais tendências só é aceita porque os indivíduos têm algo em comum, a saber, o medo recíproco da morte violenta e o anseio por uma vida mais confortável que podem ser vivenciadas na condição natural. Mas, na referida condição o medo mútuo é um problema que perturba os indivíduos, no Estado civil o medo também se faz constante. Mas, agora, o principal objeto provocador de medo é a espada do soberano. O medo dispõe os cidadãos à obediência. É por medo que obedecemos. O medo é uma paixão intrínseca na liberdade da deliberação. Nesse sentido, afirma Hobbes, “Quando alguém atira os seus bens ao mar por medo de fazer afundar o barco, apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser”. Na visão de Hobbes, ao que parece, o objeto que provoca medo não tolhe a liberdade de escolha do agente. “Trata-se” – defende autor – “da ação de alguém que é livre”. Desse modo, enfatiza Hobbes, “de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no interior de repúblicas, por medo da lei, são ações que os seus autores têm a liberdade de não praticar”. Diante disso, o objetivo do nosso trabalho é situar, refletir e discutir a problemática da contabilidade entre medo e liberdade nas ações humanas praticadas no interior da república defendida por Hobbes.

Gigliola Mendes
filosofanca2007@gmail.com

A condição da mulher no sistema capitalista: investigação a partir da perspectiva gramsciana

Esta pesquisa busca discutir a condição da mulher no sistema capitalista e analisar como essa questão se vincula à luta pela transformação da sociedade. Parte-se do questionamento da mulher como um sujeito que ainda não conquistou sua autonomia, e também dos obstáculos que ela enfrenta nessa busca para se constituir em sujeito histórico – um deles é a determinação promovida pela moda, artifício contraditoriamente utilizado pelo Capitalismo para impossibilitar a singularidade dos seres e reforçar amplamente os papéis sociais pré-estabelecidos. Dessa forma, a reflexão propõe situar a questão da mulher no contexto da luta de classes, optando por analisá-la, não na perspectiva das concepções feministas, mas nas do Materialismo Histórico-Dialético de Karl Marx e da Filosofia da Práxis de Antonio Gramsci. Essa opção se justifica pelo conceito de cultura desenvolvido por Gramsci, que mostra, em suas análises sobre o sistema capitalista, como as relações sociais e a racionalização da produção determinaram e determinam o modo de ser, pensar e viver das pessoas, ou seja, a cultura de uma época, determinando a vida dos homens segundo a lógica da produção. Sendo assim, uma luta isolada ou de minoria pela melhoria da situação da mulher na sociedade capitalista não seria suficiente para acabar com a opressão por ela sofrida, porque tal opressão é fortalecida e alimentada pela exploração capitalista dominante. Por isso, Gramsci considera que a formação de uma nova personalidade feminina é a questão ético-civil mais importante ligada à questão sexual e o desafio consiste em criar uma estratégia que garanta essa formação e a reconstrução da mulher, por ela mesma, na sociedade. De acordo com a Filosofia da práxis, tais transformações seriam possíveis somente em um momento de crise orgânica do sistema capitalista e de efetiva revolução cultural, para que as mulheres não apenas obtenham ganhos sociais isolados, mas conquistem a oportunidade real de construir uma nova personalidade.

Gilberto Bettini Bonadio
gilbettini@hotmail.com

A problemática do tempo em Beckett como idealismo em Bergson e Proust

Samuel Beckett ao construir imagens e metáforas sobre o tempo em sua obra põe em questão o que se discutia sobre esse tema no âmbito filosófico e literário na primeira metade do século XX. O tempo como atributo da consciência do sujeito, como queriam Bergson e Proust, é problematizado por Beckett em seus primeiros romances, sendo apresentado como contradição entre o fluxo da duração e a imobilidade de um instante que é sempre o mesmo. No século XIX, o filósofo francês Henri Bergson declara o tempo como essência da realidade: o que existe é o tempo real, isto é, a duração; este tempo é mudança essencial e contínua, tempo que passa incessantemente modificando tudo e que constitui a própria realidade da vida psíquica. Já em Proust há uma narrativa que ressalta o curto lapso de um acontecimento exterior pequenino que dá início a ricos processos de consciência em que a mudança temporal também ocorre e, justamente pela presença e atuação de uma consciência rememorante existe a confiança de que em qualquer fragmento escolhido ao acaso, em qualquer instante da vida dos personagens está contido e pode ser representado o fundamento de suas fatalidades. Contudo, enquanto nesses autores a temporalidade é expressa através de uma subjetividade plena ou rica em seus processos, em Beckett o tempo é apresentado essencialmente em contradição com essa subjetividade, como um impeditivo de qualquer recordação ou reflexão minimamente satisfatória, evidenciado através da circularidade de ações que coloca suas personagens num eterno destino de Sísifo em que nada muda. A interioridade já não pode mais conferir sentido ao exterior, como em Bergson; ao contrário, nos romances de Beckett tenta-se a todo custo se desembaraçar da ilusão de uma subjetividade significante. Ao radicalizar em suas narrativas a questão da profundidade temporal do instante que não é pleno de sentido, o autor de “Esperando Godot”, permite, então, segundo as considerações estéticas de Theodor Adorno, uma compreensão dos dois outros autores como legítimos idealistas, inserindo-se, assim, pelo conteúdo crítico de sua obra, no cenário moderno da arte.

Gilberto Ferreira de Souza
gilbertosouza_2005@yahoo.com.br

Aspectos gerais do método em filosofia no Wittgenstein tardio

A proposta deste texto é percorrer o longo trajeto percorrido por Wittgenstein através de suas reflexões filosóficas pós TLP para indicar alguns aspectos gerais do que ele vai denominar de “novo método”. É sabido que no final dos anos 20 e início dos anos 30 Wittgenstein declara com entusiasmo ter encontrado um novo método de fazer filosofia distanciando assim da concepção presente no TLP 6:53. Trata-se do *Übersichtliche darstellung* cuja proposta é apresentar uma visão panorâmica das mesmas questões sob diferentes pontos de vista, o que irá proporcionar uma compreensão clara dos usos das palavras, livre das confusões oriundas do mau uso da linguagem, das falsas analogias, das generalizações apressadas, da pretensão de explicar o mundo, propor hipóteses ou construir teses através da demonstração, provas e evidências como nas ciências naturais e na lógica. A concepção de método no Wittgenstein tardio aparece e se desenvolve em sintonia com a concepção de filosofia, esta vista como uma atividade autoterapêutica e terapêutica, resultado e expressão de uma espécie de ritual genuíno de escrita diária, e que também mostram o estilo e o caráter de um filósofo.

Gildete Santos Freitas
gildetesantosfreitas@yahoo.com.br

O processo de simbolização da verdade em A visão dionisiaca do mundo

O ponto fulcral de nosso trabalho é problematizar como Nietzsche se apropria do conceito de vontade herdada do vocabulário Schopenhaueriano e o encaminha para um sentido altamente afirmativo. A questão a ser problematizada é que embora o conceito de vontade permaneça como pano de fundo da interpretação de Nietzsche sobre a evolução da arte grega, a solução sugerida por Nietzsche para o problema do pessimismo não segue a de Schopenhauer, isto é, os seus encaminhamentos não culminam na adesão do ascetismo como a melhor forma para o homem livrar-se do sofrimento oriundo da vontade. Apesar de haver uma mesma linguagem conceitual, a conclusão de Nietzsche é que a arte poder ser a melhor forma de lidar com o problema da vontade envolta pelo pessimismo, porque ela própria se alivia de seus tormentos através de um duplo movimento que ao mesmo tempo em que cria aparências volta a dissolvê-las novamente. O desafio de Nietzsche é argumentar que embora esse movimento seja absurdo e doloroso, e mais ainda, inevitável, a arte trágica foi constituída a partir desse fundo pessimista, ou melhor, a arte trágica usa o aspecto do pessimismo, mas com o propósito de ser ao mesmo tempo a solução para ele. E aqui nos aproximamos do argumento central apresentado por Nietzsche em *A visão dionisiaca do mundo*, que é o processo de simbolização da verdade através da arte trágica. Esse processo havia se iniciado nas festas de Dionísio, mas alcança na tragédia um nível ainda mais elevado, pois nela, a embriaguez dionisiaca pode ser experimentada sem que o homem seja completamente tragado por ela. Na interpretação de Nietzsche por mais que o arrebatamento do estado dionisiaco, lance o homem num total esquecimento da realidade cotidiana e da própria realidade dionisiaca, no momento em que ele sai desse estado, recobrando sua consciência, a realidade cotidiana é sentida como repugnância, pois agora ele entende a nulidade de sua existência. Segundo Nietzsche, o pessimismo é a conseqüência do conhecimento de que o mundo e a existência não têm um sentido. Esse conhecimento é que leva o homem a desenvolver uma disposição de humor ascética negadora da vontade. Mas os gregos não chegaram a desenvolver uma disposição de humor ascética porque foram capazes de superá-la através da arte trágica. A arte trágica expressa uma extraordinária capacidade de transformar o estado de nojo (estado negador da vontade), em uma alegre afirmação da existência, de modo que o horror frente à verdade dionisiaca possa ser experimentado não como horror, não como verdade mesma, mas como algo sublime, e o absurdo desses estados são transformados em algo ridículo. O sublime e o ridículo permitem ao homem ultrapassar o mundo da bela aparência, mas esse ultrapassamento não quer dizer que a verdade em si mesma seja conhecida, caso fosse, o homem não a suportaria. Acreditamos que por trás do argumento da

simbolização da verdade, Nietzsche sugere que o pessimismo Schopenhaueriano não é compatível com o pessimismo grego, um povo que soube afirmar alegremente o misterioso movimento da vontade.

Gilmar Evandro Szczepanik
cienciamaluca@yahoo.com.br

Modelos teóricos acerca da relação entre a ciência e a tecnologia

Neste texto exploramos três enfoques distintos que envolvem a relação entre a ciência e a tecnologia, buscando observar os princípios que estão em jogo ao se adotar cada um deles, assim como a viabilidade e os problemas que surgem na adoção dos mesmos. A relação entre ciência e tecnologia pode ser descrita a partir de três modelos: o modelo hierárquico, o modelo horizontal e o modelo emancipado. Ana Cuevas (2005) apresenta de forma muito esclarecedora aquilo que ela denomina de um modelo hierárquico da relação entre ciência e tecnologia, pressupondo uma relação de subordinação entre a ciência e a tecnologia. Deste modo, o desenvolvimento de uma área potencializa o desenvolvimento de outra. O modelo hierárquico comportar duas versões diferentes, sendo que em uma delas a tecnologia é apresentada como o resultado da aplicação do conhecimento científico enquanto que a outra versão assegura que sem uma infraestrutura tecnológica especial não há conhecimento científico. No entanto, existem formas alternativas de compreender a relação entre ciência e tecnologia que não implicam a subordinação de uma área a outra. Esse modelo de relação é chamado de modelo não hierárquico. Segundo essa concepção, a ciência e a tecnologia deixam de ser entidades distintas e passam a ser compreendidas como um novo ramo de saber, denominado por muitos de “tecnociência”. Segundo o enfoque tecnocientífico, ciência e tecnologia não são compreendidas como dois ramos que trabalham de uma forma isolada, mas como entidades que desenvolvem projetos conjuntamente. Essa espécie de simbiose entre a ciência e a tecnologia ocasionou o surgimento da “tecnociência” e acarretou significativas mudanças nos traços da ciência, alterando significativamente o modo de trabalho dos profissionais envolvidos nos projetos e interferindo diretamente nas demonstrações, nos experimentos, nos objetos de estudo, no processamento de dados e na própria linguagem científica. Uma das abordagens mais significativas a respeito do vínculo não subordinado entre ciência e tecnologia nos é oferecida pelo filósofo espanhol Javier Echeverría (2003, 42) que considera “que a ciência e a tecnologia foram autônomas entre si até a emergência e a consolidação da tecnociência”. Por fim, apresentamos o modelo emancipado da ciência e da tecnologia. De acordo com essa abordagem a ciência e a tecnologia podem ser compreendidas como disciplinas distintas, pois possuem objetivos específicos e se empenham em solucionar problemas peculiares de suas áreas. Segundo esse modelo, é possível compreender a tecnologia a partir de um estatuto epistêmico distinto daquele utilizado pela ciência. Dessa forma, procuramos fomentar o debate a respeito de algumas questões filosóficas relacionadas à tecnologia.

Gilmar Henrique da Conceicao
gilmarhenriqueconceicao@hotmail.com

Montaigne e a presença de Santo Agostinho nos Ensaios

Este texto procura destacar a presença de Santo Agostinho nos Ensaios de Montaigne, especialmente em dois capítulos: “Da afeição dos pais pelos filhos” e na “Apologia de Raymond Sebon”. O ensaísta não é nem propriamente um agostiniano, nem propriamente um anti-agostiniano, mas há pontos de contato entre ambos, em que pese o fato de que não há em Montaigne uma preocupação eminentemente sobrenatural. De acordo com o ensaísta, as questões acerca de Deus fogem à nossa compreensão. Observaremos sobre estes dois capítulos ou registros estudados, que no primeiro, Montaigne se apoia em Santo Agostinho para discutir a afeição “pelos escritos” em contraposição à afeição “pelos filhos”. No segundo, Montaigne cita o Santo, a propósito da polêmica sobre a relação entre corpo e alma, tecendo uma crítica contundente à perspectiva platônica.

Gilmário Guerreiro da Costa
gilmario@ucb.br

Um reexame da teoria platônica dos gêneros literários a partir dos diálogos Parmênides e Sofista

Foi um traço recorrente na última fase da filosofia de Platão o esforço por uma revisão crítica da sua Teoria das Ideias. Os diálogos Parmênides e Sofista são representativos desse esforço. Os resultados dessa investigação ensejam releitura crítica da obra platônica, atendendo ao seu impulso de problematização. Nosso artigo focaliza uma dessas possibilidades: o reexame da apreciação dos gêneros literários conforme desenvolvidos nos livros III e X da República. Nosso trabalho estrutura-se em dois movimentos: No primeiro, analisa a argumentação e conseqüências do Parmênides e do Sofista com vistas a investigar se trazem novos elementos para o debate acerca dos gêneros literários. No segundo movimento, dirigimos as conclusões obtidas a um exercício comparativo com obras de outros autores, de modo a melhor avaliar os resultados da investigação. Em linhas muito gerais, o estilo aporético caracteriza os diálogos da juventude de Platão. Esse traço, por motivos diversos, se desvanece nos períodos subseqüentes. No entanto, surpreende a muitos o fato de o filósofo tornar a servir-se do recurso à escrita aporética num texto da sua maturidade, o Parmênides. São muitas as passagens que timbram em recorrer a impasses diversos. A nosso ver, semelhante estranheza diminui com a ponderação de serem tais impasses peças do grande drama do conhecimento montado pelo autor. A aporia estratégica visaria a uma reformulação crítica das Ideias. O debate em torno ao Uno e aos outros, conquanto tenha resultado mais em dúvidas do que em respostas, abre uma fértil via de reflexão que o próprio autor não hesitaria em lhe dar prosseguimento no diálogo Sofista. Além disso, importa sublinhar o quanto tais impasses contribuem ao esclarecimento da vocação autêntica do filósofo, enunciada no Sofista (Soph. 249 c-d): a da busca de inteligibilidade dos fenômenos, para isso resistindo seja à pura afirmação da imobilidade, seja à do devir. Acrescente-se o juízo de ser também peculiar à filosofia a articulação entre fenômenos e gêneros, e entre os gêneros entre si, comunicação essa que é uma exigência do próprio discurso (Soph. 260a). Nesse sentido, o Sofista colhe os resultados do diálogo anterior ao afirmar positivamente os seus impasses. Ademais, nele divisam-se mais duas questões com as quais nos ocupamos, passíveis de se interligarem com a temática dos gêneros literários: a caracterização personagem do sofista (ou a construção do sofista enquanto personagem) e o problema do não-ser. Realizado o estudo dos dois diálogos, intentamos então retornar à República para reexame do status do problema dos gêneros literários. Feito esse percurso, apresentamos então os resultados da nossa pesquisa, a saber: os diálogos Parmênides e Sofista permitiriam entrever outra possibilidade de relação entre platonismo e poesia? Como teremos possibilidade de o demonstrar, inclinamo-nos a uma resposta afirmativa a essa questão, embora apresentada com a devida cautela.

Gilson Iannini
ianninigilson@yahoo.fr

Ficção, metáfora, verdade

Qual a relação entre metáfora e ficção? Até que ponto a concepção lacaniana de metáfora nos conduz à tese da estrutura ficcional da verdade? É preciso mostrar, primeiramente, que Lacan afasta sua concepção de metáfora de um registro estético ou ficcional. Trata-se também de buscar compreender qual a natureza da tese acerca da estrutura ficcional da verdade. Grosso modo, metáfora e ficção são dois modos de entrelaçamento do real com o simbólico. O que parece diferenciá-los é a direção preponderante. Se a hipótese estiver correta, parece também que sua distribuição em termos da partilha saber e verdade também não se dá exatamente do mesmo modo. Seria possível aventar, bastante provisoriamente, a hipótese de que a metáfora nos coloca preponderantemente no registro de um saber que tem efeitos no real e que a ficção nos aproxima do registro da verdade (ou de como o real se presentifica no simbólico)? Se assim for, poderíamos dizer que, portanto, metáfora e ficção relacionam-se muito mais sob a modalidade da irreduzibilidade de uma a outra do que de sua complementaridade ou continuidade? Até que ponto o abismo que separa as palavras e a coisa, a hiância entre o simbólico e o

real é intransponível? Até que ponto podemos creditar na conta de Lacan um ceticismo epistemológico acerca das possibilidades de interação entre linguagem e mundo? Vale lembrar como a ideia de uma estrutura ficcional da verdade nos coloca diante de uma primeira ponte entre o real e o simbólico, antes que intervenham quaisquer tipo de reflexão acerca da metáfora. Em outras palavras, a estrutura ficcional da verdade tal como vista por Lacan não deriva primariamente de sua concepção de metáfora, mas de uma reflexão sobre a teoria das ficções, devedora sobretudo da filosofia de Bentham.

Gilson Olegario

Estruturas linguísticas e revoluções científicas em Carnap e Kuhn

Parte da literatura recente em filosofia da ciência tem reavaliado as obras neopositivistas e pós-positivistas. Como um de seus principais produtos, ela retomou teses filosóficas neopositivistas afirmando a compatibilidade entre diversas concepções comumente vistas como incompatíveis. Earman, Friedman, Reisch, Irzik e Grünberg, advogam a compatibilidade das concepções sobre a estrutura da ciência de Carnap e Kuhn. Pinto de Oliveira e Psillos, por sua vez, discordam. Earman (1993, p. 11) sustenta que “muitos dos temas da assim chamada filosofia da ciência pós-positivista são extensões das ideias encontradas nos escritos de Carnap e de outros líderes positivistas lógicos e empiristas lógicos”. Friedman (2009, pp. 191-2) diz que na “teoria de Kuhn da natureza e caráter das revoluções científicas” encontramos “uma contraparte informal da concepção (...) primeiramente desenvolvida pelos empiristas lógicos”. Por fim, Irzik e Grünberg (1995, p. 293) mantêm que “sem o holismo semântico, a incomensurabilidade semântica seria infundada; sem a impregnação teórica, ela seria severamente restrita aos termos teóricos” e que tais teses comporiam coerentemente a filosofia de Carnap na sua forma tardia, liberalizada. É curioso, comenta Reisch, que justamente após ler o manuscrito daquilo que normalmente seria visto como sendo o livro que teria sido o aniquilador do positivismo lógico, Carnap não parece recebê-lo como tal, muito ao contrário, convida Kuhn, em carta, para discutir problemas de interesse comum (cf. Reisch 1991, p. 267). Além disso, considera o livro iluminador de suas próprias concepções: segundo Carnap, a Estrutura ajudou-o a “ver claramente o que” ele “tinha em mente” (ibid., p. 267). Pinto de Oliveira (2007, p. 150) questiona essas interpretações comparativas ressaltando que Carnap não teria tomado a Estrutura como um ataque à sua filosofia, pois não a considerava uma obra de filosofia da ciência, mas sim de história da ciência, respeitando desse modo a distinção correspondente de Reichenbach entre contextos de justificação e contextos de descoberta. Junto a ele, Psillos (2008, p. 135) contesta Irzik e Grünberg dizendo que eles estão enganados em sua defesa do endosso de Carnap do holismo semântico e da impregnação teórica das observações e que, portanto, a defesa da incomensurabilidade e do caráter revolucionário das revisões de linguagem permanecem infundadas. Este trabalho contém uma reestruturação das teses comparativas e de suas objeções. Baseando-se em trechos carnapianos e em uma distinção entre frameworks linguísticos abrangentes e restritos, elaboramos, ao final, possíveis respostas à Oliveira e Psillos com o intuito de salvaguardar as teses comparativas.

Gilson Ruy Monteiro Teixeira
gilsonteixeira@uol.com.br

O ensino de filosofia no Colégio Pedro Segundo no Brasil Império: Sílvio Romero professor

Esta comunicação apresenta os resultados de pesquisa que investigou o ensino de filosofia no secundário nacional à época do Império. O objeto de investigação foram o currículo, os conteúdos disciplinares e a prática dos professores de filosofia no Colégio Pedro Segundo no Rio de Janeiro (1836-1889). No decorrer da execução do projeto, a pergunta que a guiou foi: como era o ensino de filosofia no secundário nacional à época do Império?

O objetivo foi analisar os materiais e os métodos de ensino utilizados para o filosofar e o ensinar a filosofar. As fontes de pesquisa foram os planos de curso, os programas das disciplinas, os manuais de ensino, as atas da reunião da congregação e testemunhos de professores deixados em alguns escritos. Dado que o Colégio de Pedro Segundo funcionou, ao longo do Segundo Reinado, como guia/modelo para os demais estabelecimentos existentes no Brasil, pode-se traçar, a partir dele, uma representação do como se ensinava filosofia naquela época. Ao se proceder a análise das atas da Congregação de Curso, observou-se uma saudável vivacidade em torno ao tema. Havia um frutífero debate quanto ao conteúdo do plano de estudos da disciplina e a forma de como era transmitido. Merece destaque o debate entre o frade beneditino José Santa Maria do Amaral e Sílvio Romero. Este último afirmava que o ensino de filosofia do Pedro Segundo era um ensino enciclopédico, constituído de um amontoado de conteúdo, eclético e que não acrescentava em nada na formação dos alunos. Denunciava o domínio e o controle do ensino de filosofia no Colégio Pedro Segundo pela Igreja Católica, que reduzia a filosofia ali ensinada à doutrinação tomista. Em substituição ao ensino enciclopédico propunha que o conteúdo fosse restrito à lógica, como forma de capacitar o aluno a pensar, a de fato filosofar e não aprender o que fora pensado pelas escolas filosóficas em uma perspectiva histórica. Embora tecesse duras críticas ao ensino de filosofia dispensado no secundário imperial, as fontes atestam que nas reuniões convocadas e realizadas para discussão da temática, Sílvio Romero não comparecia, o que provocava o constante adiamento da questão. Assim, constatou-se que o ensino de filosofia no secundário pela época do Império caracterizou-se pela visão histórica que elencava e apresentava as várias correntes ou escolas filosóficas da antiguidade até Kant, numa perspectiva eclética com certa hegemonia tomista, decorrente da prática do professor José Santa Maria do Amaral por quase todo o período. De fato, embora a cadeira de filosofia tenha sido atribuída pelo Imperador a Domingo de Magalhães, foi o frade beneditino o professor até a sua substituição por Rozendo Muniz e Sílvio Romero a partir de 1880, sendo que Rozendo Muniz, segundo Sílvio Romero era continuador da prática do frade.

Giorgio Gonçalves Ferreira
giorgio.ferreira@gmail.com

A distinção, o número e a metafísica: Espinosa contra Descartes

O trabalho tem por objetivo mostrar como as distinções real e numérica cumprem papel decisivo na crítica de Espinosa à noção de substância de Descartes, tecida silenciosamente na primeira parte da Ética. Apesar de ambos admitirem apenas três tipos de distinções – real, modal e de razão – Descartes e Espinosa revelam maneiras diferentes de pensar a distinção e, por consequência, de pensar a substância e a relação que a mesma estabelece com suas propriedades.

Giorlando Madureira de Lima
lima.giorlando@gmail.com

A noção de tabula rasa em Locke

Apesar da expressão tabula rasa não ser usada por Locke em nenhuma de suas obras, só surgindo em duas de suas correspondências, o conceito que subjaz a tal expressão é recorrente nos argumentos Lockeanos. Ele surge por exemplo logo no início do segundo livro do Ensaio Acerca do Entendimento Humano, como uma suposição que se deve fazer tendo em vista o conteúdo do primeiro livro do Ensaio: “Vamos, então, supor a mente sendo, como se costuma dizer, um papel em branco, vazio de todos os caracteres, sem quaisquer ideias” (Ensaio, II, 1, §2). Em minha comunicação pretendo demonstrar a centralidade desse conceito no interior do Ensaio, demonstrando que ele é mais do que uma mera suposição de que a mente seria como um papel em branco, e sim que ele é necessário para que seja possível algo como as ideias simples Lockeanas. Para tanto trabalharei fundamentalmente com os dois primeiros livros do Ensaio Acerca do Entendimento Humano e com algumas menções à correspondência do autor.

Giovana Carmo Temple

A questão do desejo no poder disciplinar e na biopolítica

No curso Segurança, Território, População (1977/1978), Foucault assinala o modo pelo qual o “sensualismo” de Condillac pode ser pensado como o instrumento teórico que fundamenta o governo da população, a partir do qual é possível identificar uma verdade comum a todo jogo de poder. Trata-se da verdade sobre a sexualidade (*scientia sexualis*), cujos mecanismos não são essencialmente de interdição, mas, ao contrário, de intensificação e multiplicação dos desejos. Neste contexto, a produtividade do poder que Foucault identifica nas práticas disciplinares e também no exercício da biopolítica diz respeito diretamente à produção de desejos, individuais e coletivos, que nos colocam em uma relação de cumplicidade com as práticas de poder. Cumplicidade que se sustenta, sobretudo, pela “sedução” que o exercício do poder exerce sobre nós. Nesta perspectiva, a nós interessa analisar a noção de desejo que parece se constituir com o exercício do poder disciplinar e que se prolonga na biopolítica. Quer dizer, considerar a possibilidade de que em decorrência das características de produtividade do poder, e não apenas de interdição, a vontade dos indivíduos não é outra senão a produzida pelas estratégias do poder.

Giovana Dalmás
dalmas.g@gmail.com

Apontamentos sobre a estrutura do fenômeno temporal nas Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1904-1905) de Husserl

Nesta comunicação, apresento uma descrição preliminar da estrutura do fenômeno temporal nas Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1904-1905) de Husserl e suas implicações para a noção de sentido. A partir das análises de ALVES (2003), KORTOOMS (2002), BROUGH (1972) e SOKOLOWSKI (1970) quanto ao significado das Lições de 1904-1905 para a descrição da consciência do tempo, confronto-os quanto à importância atribuída à intencionalidade referida ao esquema apreensão-conteúdo de apreensão e à ausência de uma teoria do noema, como limitações contemporâneas ao desenvolvimento da fenomenologia husserliana até 1905. Em um segundo momento, investigo o papel que a tematização da retenção – em substituição à recordação primária –, especialmente a partir de 1907, terá na descrição da consciência do tempo, uma vez que, é através desta tematização que a dupla intencionalidade e o fluxo de consciência como um absoluto são surpreendidos fenomenologicamente.

Giovane Rodrigues Jardim
giovanerj@hotmail.com

Emancipação Humana: O problema da liberdade em Theodor Adorno

Theodor W. Adorno é um importante filósofo da primeira geração dos interdisciplinares pensadores da Escola de Frankfurt, cuja contribuição é importante para diversas áreas do conhecimento. Enquanto teórico crítico da sociedade, Adorno tem uma significativa contribuição para a filosofia política, sobretudo, a partir da tentativa de compreender as causas que levaram a barbárie em pleno século XX. A presente pesquisa centra-se em questionar o significado deste empenho de filosofia prática e as possíveis perspectivas que a questão da emancipação humana traz para a reflexão contemporânea sobre o problema da liberdade. A liberdade recebe diversas formulações na filosofia moderna e contemporânea, contudo parece-nos que a perspectiva Dialética Negativa de Adorno permite, no delineamento das contradições, o enfrentamento das dicotomias entre indivíduo/sociedade, liberdade/repressão. Assim, a partir da obra Dialética Negativa procuramos delinear o significado filosófico do conceito de emancipação, destacando a caracterização do

problema da liberdade e sua possível formulação negativa, que segundo Adorno é o caminho para se evitar a formulação positiva da liberdade, ou seja, a não-liberdade. Esta investigação levou-nos a constatar, ainda de forma propedêutica, que a temática da emancipação centra-se na crítica a liberdade elaborada pelo projeto do Esclarecimento, e neste sentido, a rejeição de Adorno da concepção de liberdade submetida à defesa da sociedade estabelecida. Adorno no modelo filosófico da Dialética da Liberdade possibilita-nos o enfrentamento da temática da emancipação, e de sua dimensão moral, ligando-a ao projeto de uma sociedade mais digna de homens. Torna-se necessário situar esta relevância política da perspectiva adorniana de emancipação enquanto defesa filosófica das condições de possibilidade do desenvolvimento das potencialidades humanas; esta dimensão revela-se significativa e basilar para futuros estudos em vista de aprofundar o significado deste enfrentamento no âmbito da Escola de Frankfurt.

Giovanna Usai

O problema do livre-arbítrio em Agostinho de Hipona

O objetivo do presente trabalho é discutir a argumentação levantada na obra *De Libero Arbitrio* de Agostinho de Hipona, a respeito da autoria do mal, cujo desenvolvimento mostrará que o mal é efeito do livre-arbítrio da vontade (*liberum arbitrium voluntatis*) humana, quando não escolhe retamente os bens aos quais deve almejar. O foco do primeiro livro é retirar qualquer possível ligação do mal à Deus, seja diretamente, como quando Evódio pergunta: “Deus não é, talvez, autor do mal? (*De Libero Arbitrio*, I, 1), e até indiretamente, como acontece na passagem em que Agostinho questiona uma eventual participação divina no pecado: “Perturba-me um pensamento: se os pecados vêm dessas almas que Deus criou, e tais almas de Deus, como os pecados não são reconduzidos, depois de um pequeno intervalo, à Deus?” (*De Libero Arbitrio*, I, 4). Assim sendo, o principal motor da obra é estabelecer onde se encontra a origem do mal (*unde malum*). Não pode ser em Deus, considerando a sua bondade e justiça; mas também o homem, feito à sua imagem, poderia carregar as sementes do mal? O problema torna-se de difícil solução, pois na ordem natural do mundo, onde todas as criaturas divinas são bens, o mal não teria de onde retirar a sua realidade. Porém, há uma subversão dessa ordem ocasionada pelo pecado original e é a partir dessa situação de corrupção da ordem que o problema do mal deve ser aventado. Existe, assim, no próprio autor da primeira má ação (pecado) a fonte do mal; está no homem a origem de todo o mal sofrido por ele mesmo. A dificuldade é compreender donde veio esse poder de renegar a ordem divina. Na perspectiva cristã a solução é indicada no mal como algo advindo do livre-arbítrio da vontade humana, e é justamente a definição do livre-arbítrio como causa, assim como a da boa e má vontade que o acompanha, aquilo que será analisado na obra.

Giovanni Rolla

Limites Epistêmicos: Conhecimento e Angústia Intelectual

Intrigado por *A Defense of Common Sense* e por *Proof of an External World*, de Moore, Wittgenstein dedica-se, em notas postumamente publicadas sob o nome de *On Certainty*, a examinar as nossas práticas linguísticas em que ocorrem expressões epistêmicas. Desse exame resultam a descrição dos nossos jogos de linguagem epistêmicos e a elucidação das regras que os governam. Wittgenstein constata, por um lado, que uma alegação de conhecimento sempre demanda uma justificativa daquele que alega saber, e, por outro, que nossos inquéritos racionais são possíveis apenas na medida em que aceitamos a verdade de proposições que atuam como normas epistêmicas, regulando o que pode servir de evidência a favor ou contra proposições empíricas. Esse é o caminho através do qual Wittgenstein distingue proposições empíricas - que estão “contidas nos nossos métodos” (§ 381) e são, portanto, sujeitas à verificação e à dúvida - de “proposições metodológicas” (*ibidem*), proposições que delimitam os nossos inquéritos

racionais na medida em que condicionam a possibilidade destes. Essas proposições, não obstante o seu papel normativo, descrevem fatos acerca dos quais estamos mais certos, como aqueles que Moore alega saber: “a Terra existe há muito tempo antes do meu nascimento”, “eu tenho duas mãos”, “meus sentidos nem sempre me enganam” e assim por diante. Elas ganham o apelido de proposições dobradiças – pois “algumas proposições são isentas de dúvida, como se fossem dobradiças em torno das quais estas giram” (§ 341). Conseqüentemente, somente se confiarmos na verdade dessas proposições poderemos engajar-nos em inquéritos racionais e obtermos crenças justificadas e – se as nossas certezas estiverem corretas – conhecimento (“é sempre por um favor da Natureza que se sabe de algo” § 505). Contudo, não podemos oferecer razões nem evidências a favor das proposições dobradiças, portanto, não podemos verificá-las, tampouco alegar conhecê-las: elas constituem nossos limites epistêmicos. Desse modo, a confiança nas proposições dobradiças é a fonte de uma angústia intelectual desvelada pelo exercício filosófico – como Wittgenstein observa: “a dificuldade é dar-se conta da falta de fundamento do nosso acreditar” (§ 166). A apresentação consistirá em mostrar, em detalhes, a fonte da nossa angústia intelectual e o modo como nossos limites epistêmicos condicionam a possibilidade do nosso conhecimento.

Gisele Amaral dos Santos
gisele-amaral@uol.com.br

Oikeiôsis como percepção de si na física estóica

Os estóicos antigos definiram o kosmos como ser vivo, ordenado pelo logos e pela providência, animado e sensível. A condição vital e orgânica do kosmos, por sua vez, era dependente, sobretudo, de uma concepção orgânica do logos, capaz de sustentar o ordenamento sistemático do kosmos, bem como de orientar a condução individual da vida humana em harmonia com a physis. Segundo Crisipo, a physis era responsável pelo nascimento e pelo crescimento dos seres vivos e junto com o nascimento oferecia a esses seres a capacidade de se interessarem por si mesmos. A noção que melhor descreve essa propriedade da physis na filosofia do Estoicismo é a noção grega de oikeiôsis. A presente comunicação tem como finalidade explicar a definição dessa noção como percepção de si no âmbito da física estóica.

Gisele Dalva Secco
secco.gisele@gmail.com

Provas, provas formais e provas por computador

A prova do teorema das quatro cores engendrou um debate filosófico que ainda hoje merece atenção. Analisar um tal debate é tarefa da pesquisa na qual se insere o presente trabalho. Tal análise conduziu – como complemento da apresentação de aspectos histórico-conceituais da referida prova – à distinção entre as noções mencionadas no título. A partir de nossa leitura da distinção apresentada por Oswaldo Chateaubriand (2005, 2008) entre “provas em sentido idealizado” (proofs, as representações matemáticas das provas tais como trabalhandas por exemplo em teoria da prova) e as “provas atuais” (provings, as provas tais como levadas a cabo na prática dos matemáticos), mostraremos algumas conexões entre tais modalidades de prova, apontando para o potencial analítico da distinção na sequência de nosso trabalho.

Giuseppe Ferraro
giuseppferraro2003@yahoo.com.br

Finalidade antimetafísica da teoria da vacuidade de Nāgārjuna

A doutrina mādhyamika da vacuidade (śūnyatā-vāda) afirma, em extrema síntese, que os entes subjetivos e objetivos que se manifestam na dimensão cognitiva ordinária não passam de uma ilusão: eles

carecem da substancialidade e da identidade das quais, em nível fenomênico, parecem dotados; suas supostas individualidade e distinção são apenas o resultado do processo de projeção (samāropa) da falsa ideia de svabhāva (essência ou ‘natureza própria’) sobre a realidade. Portanto, a partir do plano epistêmico extraordinário dos buddhas, é possível dizer que todas as coisas são vazias, ou seja, desprovidas de natureza própria. Essa concepção parece qualificar-se como uma metafísica: à medida que o fenômeno é julgado, em última análise, ‘vazio’ de essência e de substancialidade, a doutrina da vacuidade parece descrever a ‘realidade em si’ como uma dimensão não plural e não substancial. Com efeito, dentro da literatura exegética dedicada ao Madhyamaka, encontramos numerosas leituras que interpretam o discurso nāgārjuniano como consistente na construção de uma ‘metafísica da vacuidade’, variamente apresentada como nihilismo, monismo, absolutismo, relativismo, anti-realismo, anti-substancialismo e outras possíveis definições. No entanto, espalhadas na obra de Nāgārjuna (150-200 d.C., ‘fundador’ da escola Madhyamaka), encontramos numerosas indicações que explicitamente convidam a considerar o conceito de śūnyatā como ele mesmo vazio, convencional e desprovido de valor de verdade. A vacuidade, portanto, diz Nāgārjuna, não deve ser entendida como uma dṛṣṭi, a saber, um ponto de vista metafísico que diz respeito à natureza última do ser; ao invés disso, śūnyatā é apenas um meio conceitual que – por meio da demonstração da insustentabilidade lógica de qualquer categoria conceitual – visa, justamente, à ‘eliminação de todas as dṛṣṭi’. O objetivo dessa comunicação é argumentar a favor da tese de que uma leitura rigorosamente antimetafísica de Nāgārjuna – ao invés de configurar-se como uma atitude sofística, contraditória, ou de qualquer forma contrária aos princípios da tradição budista à qual o autor das Mūlamadhyamakākārikās pertence – coloca esse autor em plena sintonia e continuidade com a maneira do próprio Buda histórico relacionar-se com a atividade teórica. Em vários sermões do suttapiṭaka canônico, encontramos a admonição do Buda a considerar quaisquer de seus ensinamentos sempre apenas como um meio (upāya), cujo fim seria a superação da dor existencial. Nenhuma teoria tem valor em si, independente das capacidades intelectuais e espirituais da audiência à qual se dirige. Menosprezando esse princípio, uma tendência dos seguidores do Buda foi a de ‘absolutizar’ uma ou outra das suas doutrinas, confundindo o que deve ser considerado apenas como uma “balsa” com a própria beira a ser alcançada: uma atitude que gera apego, parcialidade, conflito, enfim, ulterior sofrimento. A tendência a considerar como definitiva uma ou outra dṛṣṭi metafísica se desenvolve particularmente durante a fase escolástica (ābhīdharmika) da história da filosofia budista: é justamente essa atitude que se torna o alvo do projeto filosófico nāgārjuniano. A doutrina da vacuidade se revela, assim, apenas como um ‘meio pedagógico apropriado’ para reconduzir uma audiência enredada nas palavras e nos raciocínios ‘da filosofia’ aos objetivos soteriológicos que devem nortear qualquer atividade do adepto budista.

Giuseppe Tosi
pinuccio@uol.com.br

Democracia e participação: entre populismo e elitismo

É possível uma participação efetiva do “povo” na administração e fiscalização da coisa pública ou é uma ilusão uma vez que, nas sociedades modernas sempre mais complexas, o “povo” não possui a competência para governar, e deve deixar o governo às elites políticas, econômicas, culturais? Como controlar os lobbies econômicos, os organismos internacionais, a especulação financeira, os grandes grupos de poder que decidem acima de qualquer controle democrático? Nesses casos, podemos falar ainda de democracia ou a palavra perdeu qualquer sentido? A hipótese central que queremos desenvolver neste ensaio é que a democracia é uma forma “mista” de governo, na qual convivem dialeticamente elementos diversos e contrastantes. A democracia é representativa, devido às dimensões e complexidade das sociedades modernas; mas a representação leva inevitavelmente à criação de uma elite política, que se afasta do povo que deveria representar. Isto provoca os fenômenos da apatia política dos cidadãos e da criação de grupos econômicos, burocráticos e tecnocráticos que decidem sem o consenso e o controle popular. Para

contrastar este fenômeno nasce uma demanda de participação do povo para retomar aquele poder que as elites lhe retiraram. Se esta demanda se propõe como alternativa à representação, cai-se num tipo de democracia plebiscitária, cujas variáveis são a demagogia e o populismo; mas se esta demanda de participação é entendida como um complemento necessário à representação, ela pode introduzir instrumentos de participação direta dos cidadãos nas três esferas do poder estatal: legislativo (com as leis de iniciativa popular), no executivo (com os conselhos de gestão e fiscalização das políticas públicas) e no judiciário (com a class action e outros instrumentos de defesa dos direitos difusos e coletivos). Para entender o que é uma democracia participativa, devemos, porém definir melhor alguns conceitos centrais, bastante nebulosos, tais como “bem comum”, “povo”, “soberania popular”, “vontade geral”, “cidadãos”, “sociedade civil organizada”, “espaços pré-políticos”, “qualidade da democracia”.

Gleisson Roberto Schmidt
 gleisson.schmidt@gmail.com

Verschiebung, Verdichtung e Processo Primário

Em *Das Unbewusste* (1915), Freud afirma: “Prevalece (no Ics) uma mobilidade muito maior das intensidades de investimento. Pelo processo de deslocamento, uma representação pode entregar a outra todo o montante de seu investimento; e pelo da condensação, pode tomar sobre si a investidura íntegra de muitas outras. Propus ver estes dois processos como indícios do chamado processo psíquico primário”. Tal enunciado, extraído de um texto metapsicológico posterior à propalada “virada” operada na teoria freudiana após a *Traumdeutung*, retoma conceitos fundamentais cunhados por Freud já em sua produção inicial e reforça a tese da continuidade entre suas primeiras investidas na elaboração de uma psicologia natural e a metapsicologia posterior. Nesta comunicação, procuraremos descrever os processos de Deslocamento (*Verschiebung*) e Condensação (*Verdichtung*) a partir de uma consideração ampla dos textos metapsicológicos de Freud, apontar suas relações com outros processos e mecanismos presentes no funcionamento psíquico e o papel que ambos desempenham na sobredeterminação inconsciente. Esboçaremos também os pressupostos teóricos que compõem suas condições de possibilidade. Deslocamento e condensação são, segundo Freud, mecanismos do processo primário inconsciente que se fundamentam nas teses de quantidades em curso no sistema nervoso e da formação dos traços mnêmicos por associação entre representações. Em textos dos anos 1890, os fenômenos psíquicos são apresentados como processos dinâmicos que envolvem certa distribuição organizada da excitação nervosa; sua origem é encontrada na excitação tônica intracerebral, de Breuer, e na distinção freudiana entre energia livre e energia ligada. A tese acerca do caráter primordial da energia livre fundamenta aquela acerca da energia ligada em curso no “patrimônio próprio” do aparelho neuronal e justifica a existência de um “princípio de constância” no funcionamento do mesmo. Por sua vez, a postulação de um processo secundário regido pela necessidade da vida é que torna possível a inibição de cursos excitativos com vistas à criação de novos complexos associativos neuronais. Ambas as ideias, como veremos, sustentam e justificam a introdução dos processos de deslocamento e condensação como leis que operam no funcionamento do psíquico e nas psicopatologias. O mecanismo de *Verschiebung* desempenha um papel central na teoria freudiana e aparece nela desde o seu início. Indica que o “acento” ou a intensidade psíquico-afetiva de certa representação se “deslocou”, “deslizando” num circuito associativo, significando com isso que aquelas que antes eram fortemente investidas tiveram sua intensidade transferida para outra que o era menos. A *Verdichtung*, por sua vez, é o processo pelo qual uma representação única representa por si só várias cadeias associativas, por semelhança ou contiguidade, em cuja intersecção se encontra. Figura na *Traumdeutung* como um dos mecanismos fundamentais pelo qual se realiza o trabalho do sonho, mas é, como o deslocamento, uma característica sobretudo do pensamento inconsciente – haja vista que é no processo primário que são realizadas as condições que permitem e favorecem a condensação. Ambos os processos encontram o seu fundamento na hipótese econômica: à representação-encruzilhada vêm acrescentarem-se as energias (quantidades ou somas de afeto) que foram deslocadas ao longo das diferentes cadeias associativas.

Gleisy Tatiana Picoli
gleisypicoli@yahoo.com.br

O bom supremo em Schopenhauer

A partir do §65 d' O Mundo, pretendo demonstrar por que a antiga expressão *summum bonum*, considerada, no mundo empírico, apenas metafórica e figurativamente por Schopenhauer, é a solução para o mau radical. A minha análise partirá da Ideia do ἀγαθός de Platão, que representa, ao mesmo tempo, 'o bom, o belo e o verdadeiro', com o mero intuito de destacar o valor moral do termo grego, para, então, em seguida, assegurar que esse mesmo valor é mantido no τὸ ἄριστον, cuja melhor tradução é 'sumo bom', de Aristóteles. O objetivo de trazer à tona os filósofos gregos é compreender como o 'sumo bom' e o τέλος (fim) foram tratados por eles. O 'sumo bom', que é mais conhecido pela expressão latina de Agostinho, desde Platão sempre representou o 'bom absoluto', um ideal de bondade, justiça e retidão a ser alcançado pelo homem, portanto, algo que, com efeito, torna o homem bom. Em Aristóteles, o τέλος do homem coincide com o τὸ ἄριστον. Para Schopenhauer, porém, não há um fim último que satisfaça a vontade, não há um *summum bonum*, afinal, para ele, o 'bom' é um conceito essencialmente relativo; e, dessa forma, a expressão 'bom absoluto' implica numa contradição. O mesmo vale para o 'bom' moral, um conceito pensado em relação à conduta do homem com a vontade dos outros em geral. Bons são aqueles que não obstam os esforços da vontade alheia. Por outro lado, a auto-supressão e negação da vontade, obtida por meio do conhecimento intuitivo, constitui o 'bom' nos dois sentidos ao homem. Ela põe fim ao desejo da vontade e, ao mesmo tempo, torna o homem bom (entendido aqui como supressão do mau). Assim, Schopenhauer afirma que o *summum bonum* não é a expressão mais adequada para o 'bom último' adquirido pelo homem: "nesse sentido, o termo grego τέλος e a expressão latina finis bonorum funcionam melhor" (Schopenhauer, O Mundo (§65), trad. Jair Barboza). Contudo, no plano do inteligível, considerando que o conhecimento intuitivo, identificado com o fenômeno da 'graça' dos cristãos, suprime o mau radical (ou a vontade cósmica), podemos dizer que ele corresponde ao *summum bonum* (bom supremo) no homem.

Gleyciane Machado Lobo Oliveira
gleyciane.lobo@hotmail.com

Humanismo e ética originária em Martin Heidegger

Em 1946, Martin Heidegger escreve uma carta a Jean Beaufret para responder-lhe a seguinte questão: "Como tornar a dar sentido à palavra 'Humanismo'?" Todo movimento que se proclama humanista visa tornar o homem mais humano e não o oposto, des-umano. A inumanidade configura-se como tudo aquilo que insiste em afastar o homem da sua essência. Para Heidegger, este afastamento vigora na contemporaneidade. O incremento da técnica aponta para um processo de desumanização quando reduz a formação do *homo humanus* às ciências e às habilidades produtivas. A técnica atinge âmbitos que são decisivos na compreensão do ser humano. Livrar-se de um olhar tecnicista possibilita conceber o ente em sua totalidade de maneira mais profunda. O mundo, a vida, as relações, todo ente parece estar sob o véu cientificista. Como pensar o homem se tudo a sua volta é visto mecanicamente? Segundo Heidegger, a preocupação com o ente em sua totalidade não pode ser resolvida nos movimentos humanistas tradicionais. Toda interpretação do homem pressupõe a interpretação do ente, diante disto, o filósofo alemão afirma que "qualquer humanismo permanece metafísico". O problema é que a metafísica esqueceu seu papel primordial: pensar a verdade do ser. A pergunta "quem é o homem?" deve ser encaminhada como questionamento do homem em suas relações com o ente em sua totalidade. Para Heidegger, pensar o homem é pensar a *ek-sistência* do ser-aí e sua relação com o ser. Diante disto, pensar a *humanitas* do homem pode nos levar ao pensamento da verdade do ser? Invertendo os termos: a ontologia pode ser completada por uma ética? Fazendo remissão as tragédias de Sófocles, Heidegger retoma a palavra grega *ethos* no seu sentido primordial. *Ethos* significa residência. Então, se ética é a "verdadeira habitação dos seres humanos", pensar a verdade do ser como lugar de morada do homem é pensar uma ética originária.

Greice Ane Barbieri
greice_barbieri@hotmail.com

As apresentações do conceito de Família na Fenomenologia do Espírito e na Filosofia do Direito

O trabalho procurará, num primeiro momento, fazer uma breve apresentação do conceito de família, tal como aparece na Fenomenologia do Espírito e na Filosofia do Direito de Hegel. Depois, as duas exposições serão comparadas, tendo dois objetivos: primeiro, identificar as determinações do conceito de família que permanecem em ambas as exposições, como, por exemplo, o fato de a família ser caracterizada como a substancialidade imediata do espírito e o fato de ser uma unidade detentora de um patrimônio; segundo, identificar as diferenças que as duas exposições do conceito de família têm entre si. Como exemplo de mudança, temos o conceito de amor, o qual, na Fenomenologia, não é uma determinação do conceito de família, enquanto que, na Filosofia do Direito, o amor é umas das determinações desse conceito. Dados esses dois passos, esse trabalho buscará demonstrar que a filosofia hegeliana abarca dentro de si a possibilidade de que as instituições éticas que compõem a substância ética, como a família, alterem algumas de suas determinações em favor de sua própria adequação aos sujeitos que nelas se formam e as formam. Ao mesmo tempo, devemos lembrar que essa “adaptabilidade” ao mundo concreto não é total, uma vez que, se, por um lado, existem determinações que deixam de fazer parte e outras que vem a fazer parte da efetividade do conceito de liberdade, temos outras que se mantêm, dentro do sistema hegeliano, como guias condutoras do processo, sendo, por isso, fundamentais. O trabalho procurará, num segundo momento, separar as determinações mais gerais da Eticidade, isto é, que acompanham mais de uma instituição da substância ética nas duas apresentações, daquelas determinações específicas do conceito de família que se mantêm em ambas as apresentações, procurando ressaltá-las enquanto “núcleo duro” de tal conceito, para Hegel. Como exemplo de determinações mais gerais da substância ética, já no início do capítulo VI, da Fenomenologia, temos a afirmação de uma pressuposição teórica de Hegel, acerca da sua definição de Eticidade, que se encontra presente também na Filosofia do Direito, o que demonstraria a estabilidade de certos pressupostos frente ao tempo. Trata-se da questão de que o mundo ético, ou espiritual, já é aquilo posto no mundo concreto através dos costumes, isto é, o espírito se eleva à verdade quando é consciente de si mesmo como de seu mundo e do mundo como de si mesmo. Já como exemplo de parte do assim denominado “núcleo duro” do conceito de família, temos a questão da sua substancialidade imediata e do patrimônio familiar, como citadas acima. Depois disso, ressaltaremos, por fim, as determinações do conceito de família que aparecem apenas na Filosofia do Direito, pretendendo, com todos os passos dados anteriormente, justificar a apresentação de tais “novas” determinações do conceito de família.

Guaracy Bolivar Araujo Mendes Junior
guaraciaraujo@hotmail.com

Para ler Foucault: Interpretação e Interpelação

Tomados em conjunto, os textos de Michel Foucault são reconhecidos no panorama filosófico contemporâneo por sua orientação desestabilizadora. A recusa de operadores universais em prol da elaboração de narrativas históricas indica tanto um regime conceitual diferenciado quanto um desafio para a leitura. Nesta comunicação serão avaliadas duas estratégias de abordagem destes textos. Primeiramente serão discutidas interpretações centradas na tentativa de uniformizar o regime conceitual foucaultiano (em chave genética, estrutural e contextual) ressaltando suas dificuldades diante de uma produção filosófica aberta a toda sorte de ensaios, riscos e idiosincrasias eventuais. Em seguida a discussão centrará seu foco na possibilidade de elaborar estratégias de leitura que não se formulam a partir de conceitos ou temas recorrentes tomados como fundamentadores, mas nas quais as opções sejam ditadas por elementos de interpelação contidos nos textos de Foucault, em particular a proposta recorrente de uma experimentação filosófica.

Guido Imaguire
 guido_imaguire@yahoo.com

Existência e Mereologia

Atomismo metafísico é a concepção segundo a qual os átomos (= df. entidades sem partes próprias) têm um estatuto ontológico privilegiado. Esse estatuto privilegiado pode ser interpretado de dois modos: em termos de existência (Rosen & Dorr 2002) ou em termos de algum tipo fundamentalidade (p.ex. todas as propriedades dos complexos são emergentes em relação ao nível atômico). No presente artigo, pretendo investigar as motivações e a plausibilidade da interpretação existencial da prioridade dos átomos e desenvolver uma concepção mereologicamente correta de existência. Apresentarei, neste sentido, argumentos para sustentar a tese de que atribuição de existência a complexos é redundante e secundária em relação à atribuição de existência a átomos. O principal argumento se baseia em dois princípios: (1) a intuição básica do atomismo metafísico de que qualquer realidade é construída a partir da especificação de uma classe de entidades fundamentais e de uma regra de construção de complexos (mais uma condição de fechamento), e (2) o princípio Russelliano que somente entidades irreduzíveis são reais. Esse resultado deve ser então relacionado e avaliado do ponto de vista da clássica discussão entre Platonismo e Nominalismo.

Guilherme Castelo Branco

Biopolítica e seguridade social

O trabalho pretende explorar algumas questões abertas pelos cursos de Michel Foucault publicados postumamente, em especial o *Sécurité, Territoire, Population* e o *Naissance de la Biopolitique*. Queremos investigar como, no interior do conceito de bem-estar social das sociedades neo-liberais, escondem-se duas terríveis ciladas: de um lado, a chantagem, sempre possível de ser renovada, de que parcelas da população passem a ficar a descoberto das garantias da seguridade social, e, de outro, a criação de um modo de vida que tende a desconsiderar e a hostilizar todos aqueles que podem ser percebidos (na atualidade e no futuro) como danosos ao patrimônio comum dos associados ao sistema de seguro social. Ademais, as constantes modificações nas regras do jogo da seguridade social levam à situação de risco social ou à morte de parcelas da população, fato que, quando realizado com o apoio da maioria da população, descortina comportamentos coletivos em total consonância com o terrorismo de Estado.

Guilherme da Costa Assunção Cecílio
 gcacecilio@hotmail.com

Terceiro Homem: Uma Aporia Solucionável

O argumento do Terceiro Homem presente no *Parmênides* é, talvez, a mais formidável objeção à teoria das Ideias. Embora o argumento não encerre uma contradição em sentido estrito, como acreditou Gregory Vlastos, o regresso infinito constitui por si só uma gravíssima ameaça à ontologia platônica. Como é sabido, Platão não nos legou uma resposta explícita para esta dificuldade. Nas últimas décadas o argumento foi esmiuçado por comentadores, tornando-se comum subdividi-lo em algumas etapas lógicas: consagraram-se, assim, os princípios da autopredicação, não-identidade e “um sobre muitos”. Dado que a série infinita provenha do encadeamento dos três princípios referidos, quem pretenda afirmar que o argumento não constitui uma objeção definitiva à teoria das Ideias não pode aceitar que estes três princípios integrem, conjuntamente, a filosofia de Platão. Sendo assim, defendemos ser possível haurir duma seção capital do Sofista a desejada solução definitiva para a aporia, solução que envolve a flexibilização de dois dos princípios implícitos no argu-

mento, a autopredicação e a não-identidade. Se, por um lado, é perfeitamente razoável supor que pelo menos algumas Ideias tenham de estar sujeitas à autopredicação, seria impensável pretender que o mesmo valha para todas elas. Entretanto, e é isso o que importa, nos casos em que admitimos a autopredicação, a objeção do regresso continuaria operante. Mas tal conclusão não se impõe forçosamente. O Sofista nos provê o princípio segundo o qual a Ideia F-dade possui a propriedade F (a si associada) em virtude de si mesma. Assim sendo, mesmo naqueles casos em que se tem a autopredicação, a posse da propriedade F por parte de F-dade se explica por autorreferência, o que exclui o recurso a uma nova Ideia. Afasta-se, assim, a objeção do Terceiro Homem.

Guilherme Estevam Emilio
estilio@hotmail.com

A questão de Deus na ontologia de Paul Tillich

Este trabalho pretende investigar como a questão de Deus é posta pela ontologia construída por Paul Tillich. Por “questão de Deus” entendemos a investigação em torno de um fundamento absoluto para a existência; investigação essa em continuidade com o que a tradição filosófico-teológica ocidental designou também como “questão da existência de Deus” (quaestio Dei). Assim, este trabalho pretende tratar do modo como, na ontologia construída por Paul Tillich, aparece a questão de Deus. Por “ontologia” entendemos um tipo de saber que apreende o ser enquanto tal ou a forma em que a raiz significativa de todos os princípios pode ser encontrada. É evidente que será tarefa deste trabalho elucidar detalhadamente como Tillich concebe a ontologia e como situa nela a realidade de Deus. Nesse sentido, procuraremos reconstruir sua ontologia acentuando os aspectos que conduzem à questão de Deus e procurando fazer sobressair dos próprios textos de Tillich maneiras de interpretar sua concepção de Deus que pareçam mais fiéis ao seu pensamento.

Guilherme Fernandes Ramos da Silva
gferasi@hotmail.com

Breves considerações acerca da distinção entre Mensch e Person em Kant

A Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático de Kant apresenta uma visão do humano como um ser que, por meio de sua própria atividade, cria para si mesmo um caráter que lhe é marca fundamental. Neste sentido, o homem é visto de maneira dupla: como Ser ‘obediente’ às leis naturais, um Ser ‘preso’ ao fisiologismo, e como Ser autônomo, dotado de liberdade, capaz de se auto-direcionar, e que, portanto, possui um caráter (moral). Essa ‘dupla natureza humana’ implicaria para o homem, diferentes destinações; cada uma pertinente a uma de suas faces constitutivas. Contudo, mais que simplesmente descrever o ‘Ser humano’, Kant, parece buscar trazer a lume a ‘construção’ do homem, o processo de ‘ser-humano’, pondo-lhe em face aquilo que lhe é próprio – a sua própria humanidade – e que, ao mesmo tempo, deverá ser realizado por este, por meio do desenvolvimento de suas disposições naturais. Nesta direção, temos por objetivo neste trabalho, demonstrar a importância desta dupla natureza do homem no sistema da Crítica de Kant, por meio da diferença existente entre os conceitos de Homem (Mensch) e Pessoa (Person), evidenciando através deles, a importância deste último como elemento-chave na filosofia prática de Kant.

Guilherme Ghisoni da Silva
guilhermegsilva@hotmail.com

A concepção de Wittgenstein, no período intermediário, da memória como fonte do tempo

O objetivo da comunicação é explorar a concepção de Wittgenstein da memória como fonte do tempo, tendo em vista compreender como ela vem a ser parte da estrutura lógica do mundo (em sua filosofia do período intermediário). Essa memória, em sentido fenomenológico, opõe-se à memória dos eventos físicos, cujo estatuto é o de apenas ser uma representação bipolar do passado. Para a compreensão dessa distinção é crucial o entendimento do modo como a estrutura temporal dos fenômenos difere da estrutura temporal dos eventos físicos (mais especificamente, como a exclusividade ontológica do presente fenomenológico opõe-se à pré-existência do futuro e a ainda-existência do passado, nos modos de representação fisicalista do tempo). A partir dessa distinção, pretendo extrair algumas consequências epistemológicas e semânticas do tratamento ontológico da memória como fonte do tempo.

Guilherme Marconi Germer
guilhermeguita@uol.com.br

Os Discursos Iluministas de Schopenhauer e Freud sobre as Religiões

A. Schopenhauer e S. Freud são frequentemente associados ao “romantismo alemão”. Segundo T. Mann, este movimento se caracteriza pela oposição ao iluminismo racionalista e otimista, e inclui ambos os pensadores por suas defesas da “primazia da ‘Vontade’, paixão, inconsciente”, suas ênfases na “cara noturna da natureza e da alma (...) da fecundidade da morte”, dentre outras características (MANN, T. 1929, p. 141-4.). Entretanto, a riqueza destes autores impede as suas reduções a esta tendência. Por exemplo, os seus menos sinalizados espíritos “iluministas” aparecem como densamente presentes em seus discursos sobre as religiões. Com o fim de contribuir ao esclarecimento destas facetas, a presente comunicação se propõe a analisar e interpretar a concepção de Schopenhauer e de Freud da temática religiosa. Entre as concordâncias destes autores sobre este objeto, serão destacadas as suas concepções da religiosidade como um pensamento alegórico e ilusório, e frequentemente acompanhado pela intolerância e arrogância de definir as suas ilusões como verdades “sensu stricto et próprio”. Ademais, serão aproximadas as suas ênfases no avanço do ateísmo, como também as suas oscilações entre a aposta em uma futura “eutanasia” religiosa e o reconhecimento de que a força das mesmas repousa em sua posse de “verdades indiretas” (históricas para Freud, alegóricas para Schopenhauer). No concernente às diferenças entre ambos os discursos, se defenderá que a metodologia freudiana é apresentada como científica e genealógica, enquanto a schopenhaueriana é filosófica e metafísica. A partir destes procedimentos, se distinguirá que Freud compara as religiões a delírios psiquiátricos e as diagnostica como a “neurose obsessiva universal” da humanidade, repetidora do modelo infantil edipiano (FREUD, S. 1927, p. 39-53); enquanto que Schopenhauer endossa a refutação kantiana da possibilidade do conhecimento teológico, condena o otimismo do judaísmo, panteísmo e paganismo como insano e perverso (diante do sofrimento da vida), dentre outras críticas. Por fim, se concordará com F. C. Ramos em que, embora a postura schopenhaueriana seja “no fim das contas ‘iluminista’”, ela guarda um resquício de romantismo por sua indicação dos limites do discurso filosófico racional em temáticas como a da ascese, seguida de seu apelo à “ilustração” religiosa e mística das mesmas como única possibilidade – não de conhecimento – mas de (contraditória) descrição do incomunicável (RAMOS, F. C. 2010, p. 125).

Guilherme Wyllie
guilhermewyllie@id.uff.br

O método luliano das suposições contraditórias

Por volta de 1260, alguns dos mais representativos e influentes membros da Faculdade Parisiense de Artes passaram a estimular um vigoroso debate sobre os limites da investigação filosófica. Defensores de uma relativa autonomia da Filosofia, esses *artista* apoiando-se numa abordagem radicalmente aristotélica dos problemas especulativos mais relevantes da época, distinguiram-se sobretudo por assumir teses filosóficas aparentemente incompatíveis com a doutrina cristã. Algumas décadas mais tarde, Raimundo Lúlio, contrapondo-se a tais mestres em Artes por ele identificados como *averroista*, redige seu *Liber facilis scientiae*, onde declara ser capaz de combater aquelas proposições filosóficas potencialmente desencadeadoras de divergências entre a razão e a fé católica através de uma técnica de argumentação basicamente caracterizada como uma forma de *reductio ad impossibile*, que se vale de suposições contraditórias. Mais eficiente do que outras abordagens argumentativas desenvolvidas por Lúlio no mesmo período, o novo método das suposições contraditórias distingue-se simplesmente por derivar a oposta de qualquer suposição que acarrete alguma impossibilidade. Ainda que o modo pelo qual Lúlio deriva uma impossibilidade a partir da suposição correspondente seja condicionado à existência de um antagonismo entre tal suposição e os princípios constitutivos da realidade ou dignidades divinas, a técnica argumentativa em questão revela seu caráter não construtivo ao apoiar-se tanto no princípio que atesta ser falsa qualquer proposição que acarrete uma falsidade, quanto na lei que afirma que duas proposições opostas não podem ser simultaneamente falsas, para então determinar a verdade de uma das integrantes de um par incompatível de suposições, após a derivação da respectiva impossibilidade com base na suposição restante.

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva
gbvpaiva@hotmail.com

A discussão acerca da possibilidade do conhecimento humano em Henrique de Gand e João Duns Escoto

A discussão sobre a possibilidade do conhecimento humano foi constante entre os autores escolásticos, porém ela ganhou particular relevo na dissensão entre Henrique de Gand (c. 1240-1293) e João Duns Escoto (c. 1265-1308). Com efeito, o Doutor Solene realizou, em “*Summa*”, art. 1, qq. 1-4, uma das mais influentes defesas da ‘doutrina da iluminação divina’, isto é, da doutrina segundo a qual o conhecimento verdadeiro só pode ser obtido pelo acesso às ideias na mente divina. Assim, Henrique considera que todo conhecimento começa pela abstração de uma espécie ou exemplar da coisa conhecida a partir da sensação, porém isso não é suficiente para o conhecimento da verdade da coisa, uma vez que (i) a coisa conhecida está submetida a mudanças, (ii) a alma que conhece é passível de erros e (iii) o próprio exemplar abstraído é afetado pelos erros dos sentidos. Para escapar a esse problema, Henrique afirma a necessidade de um acesso à luz divina – ou seja, aos exemplares não-criados na mente divina – que permita ao intelecto humano corrigir a debilidade do conhecimento abstraído e, por meio de uma comparação entre o exemplar abstraído e o exemplar não-criado, chegar a um conhecimento da verdade da coisa. É exatamente contra essa concepção de conhecimento humano que o Doutor Sutil se volta, em “*Ordinatio*” I, d. 3, p. 1, q. 4, ao afirmar que o homem pode chegar a todo conhecimento verdadeiro pelas suas potências puramente naturais, já que (i) os princípios e conclusões podem ser conhecidos naturalmente pelo intelecto, (ii) os conhecimentos proposicionais acerca de experiências são generalizados com base em primeiros princípios e (iii) os conhecimentos sobre si mesmo são tão patentes quantos os primeiros princípios. Ou seja, para provar a possibilidade do conhecimento verdadeiro para o homem sem recurso à necessidade de um acesso à luz divina, Duns Escoto mostra que todo conhecimento verdadeiro é proposicional e, assim, tal como qualquer proposição, pode ser obtido naturalmente pelo intelecto. Além disso, ele afirma, nas “*Questões sobre a Metafísica*” VI, qq. 1-3, que esse conhecimento proposicional verdadeiro deve ter por garantia unicamente a relação entre o objeto conhecido e

o intelecto que o conhece, já que o objeto – enquanto manifestação da coisa em um ente representado ao intelecto – possui em si todo o conhecimento proposicional possível sobre ele próprio, sendo tal conhecimento verdadeiro na medida em que se conforma a esse objeto sobre o qual ele versa. Dessa maneira, para o Doutor Sutil, o intelecto pode chegar a todo conhecimento verdadeiro naturalmente, sem acesso à luz divina. Portanto, na dissensão entre Henrique de Gand e Duns Escoto, vemos a passagem de uma ‘doutrina da inteligência por iluminação divina’ que exige um fator externo e superior como garantia da inteligência humana (a saber, a iluminação divina) para uma ‘doutrina natural da inteligência’ que exige como garantia do conhecimento tão somente a relação entre objeto e intelecto. É essa mudança na concepção de conhecimento ocorrida na passagem do século XIII para o XIV que procuro elucidar neste estudo.

Gustavo Cezar Ribeiro
guscezar@gmail.com

A democracia radical e o conceito de ordem espontânea

No horizonte dos autores contemporâneos responsáveis pela elaboração de versões radicais de democracia, alguns enunciados chegam ao extremo de apontarem suas críticas contra o próprio conceito de soberania, noção bastante cara à tradição ocidental de pensamento político, mas que ora passa a ser entendido como um elemento estranho a uma compreensão democrática genuína. A democracia volta-se contra a ideia de soberania, desenraiza-se de um suposto substrato moral-institucional e reconfigura-se num movimento teórico que talvez tenha sua expressão mais ilustre em autores como Antonio Negri e Jean-Luc Nancy. Estes compõem um campo da filosofia política que pretende deslocar de suas reflexões um elemento que, ao longo da história do pensamento ocidental, definiria o próprio campo da “política”, a saber, o conceito de soberania. Por conseguinte, o conceito correlato de “poder” – transformado em “potência” ou reinterpretado à luz da sua despolitização – passa a ser amaldiçoado. Autores que participam deste movimento de recusa da soberania, ainda que não façam com a mesma clareza a referência ao tema da democracia, ensejam uma percepção imanentista da política que, a rigor, elimina a existência mesma desta dimensão. Pierre Clastres, por exemplo, ao deslocar o conceito de soberania da política, atinge um dos pilares fundamentais da reflexão ocidental sobre o poder, produzindo uma gramática normativa que se aproxima das tradicionais teorias sociais da ordem espontânea, a respeito da qual podemos identificar uma proximidade inequívoca com o pensamento de autores liberais contemporâneos, tais como Friedrich Hayek e os séquito do libertarianismo. Nancy, por exemplo, aproximando-se de uma radicalidade analítica semelhante à que podemos ver em autores como Negri, afirma a inevitabilidade de uma compreensão imanentista da democracia, ou seja, defende a importância do reconhecimento do não-fundamento na concepção de mundo democrática, seja ela ou não auto-intitulada como tal. Esta percepção extremamente radical da democracia e da política, esvaziando-a de qualquer conteúdo institucional necessário, por vezes niilista, é surpreendentemente próprio de parte da crítica marxista que não mais se arvora no conceito de ditadura do proletariado ou na ideia de soberania que esta sugere. Negri, ao postular o conceito espinozista de potência - alternativo ao conceito de “poder” - como elemento fundamental para conceber o processo “selvagem” de apropriação da coisa pública pelas múltiplas individualidades que compõem e recompõem a sociedade, parece recair num princípio tipicamente liberal de recusa veemente do vértice normativo para a ordem pública – tudo isto sem abrir mão de um framework declaradamente marxista. Por vias distintas, mas que mantém em comum a recusa da soberania, Clastres e Negri parecem se aproximar - em companhia de diversas outras concepções radicais de democracia – de uma visão de mundo que pressupõe a possibilidade da vida pública na ausência da instância de soberania, a partir de uma compreensão espontânea de ordem que mais se aproxima das teorias libertárias (Hayek, Robert Nozick, Murray Rothbard) do que da própria tradição democrática que, à sua maneira, preserva e valoriza a questão do poder político.

Gustavo Escopelli Moulim da Silva
bleh_g@hotmail.com

Metáfora e representação no pensamento de Richard Rorty

Este trabalho procura apresentar algumas considerações da relação entre a linguagem representacionista e a proposta de Rorty sobre a metáfora, dando ênfase a obra *A filosofia e o espelho da natureza*, em que o autor propõe vermos a história da linguagem como a história da metáfora. Essa posição descritiva problematiza o papel da filosofia como área do conhecimento que tem como competência a busca e a posse da verdade, na medida em que oferece um novo viés sobre o qual podemos enxergar as noções de verdadeiro e falso por meio da linguagem e sua contingencialidade. Entendendo o papel da metáfora como instrumento que possibilita conferir veracidade aos vocabulários que empregamos e com os quais construímos nossa identidade.

Gustavo José de Toledo Pedroso
gtpedroso@gmail.com

Capitalismo de Estado ou capitalismo tardio?

A interpretação das obras de Adorno foi marcada pela afirmação de que ele teria sido influenciado pela concepção de Pollock sobre o capitalismo de Estado como uma ordem social que sucedia ao capitalismo privado. Para Pollock, a passagem do capitalismo privado para o capitalismo de Estado significaria “a transição de uma era predominantemente econômica para uma essencialmente política”, na qual as pessoas deixavam de se relacionar enquanto agentes do processo de troca e passavam a se relacionar enquanto comandantes e comandados; na qual a posição social passava a depender da posição na hierarquia política; e na qual a motivação pelo lucro era substituída pela motivação pelo poder. Estas ideias teriam levado a uma ruptura na Teoria Crítica, já que a determinação econômica da sociedade se revelara um mero fenômeno histórico em contraste com o problema fundamental, a dominação. Tal seria o sentido da Dialética do esclarecimento, onde Horkheimer e Adorno teriam abandonado o marxismo, colocando o confronto entre homem e natureza como motor da história. Contrapondo-se à redução da natureza a objeto de dominação, a teoria crítica insistia em que a separação entre sujeito e objeto não podia ser absoluta, donde a necessidade de uma crítica do esclarecimento compreendido como processo de desencantamento do mundo que exacerbava esta separação e com ela a dominação da natureza, conduzindo à catástrofe do totalitarismo. Esta leitura pode ser questionada com base na confluência entre certas considerações feitas por Adorno na pesquisa sobre o anti-semitismo e o quadro apresentado no ensaio “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?”. Na pesquisa sobre o anti-semitismo e a personalidade autoritária, Adorno se depa- rara, por exemplo, com ataques à figura do presidente Roosevelt, explicados pelo fato de que os indivíduos autoritários sentiam que o poder não estava nas mãos de Roosevelt, mas sim nas daqueles que detinham um poder econômico cada vez mais concentrado. Mas isto indica uma discordância? Em “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial” Adorno fala do Estado como “capitalista total”. Entretanto, o sentido atribuído a esta expressão não é assimilável ao modelo de Pollock, pois Adorno não vê tal contexto como a passagem para uma era de dominação direta, e sim como um desenvolvimento histórico inesperado, onde aspectos destacados por Marx se prolongam dentro de um novo quadro. É por isso que Adorno diz que “a dominação sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico” – o interven- cionismo econômico não se opõe simplesmente à dinâmica do capital, ele “não é, como pensava a antiga escola liberal, enxertado de um modo estranho ao sistema, mas é imanente a ele”. Mas tampouco seria suficiente recorrer a Marx para compreender Adorno. A absorção da política pela economia está ligada ainda a um processo de absorção das forças produtivas pelas relações de produção, como Adorno indica neste mesmo texto. Temos aqui uma mutação histórica não prevista por Marx.

Gustavo Leal Toledo
lealtoledo@ufsj.edu.br

Nada na cultura faz sentido a não ser sob a luz da memética?

O conceito de memes surgiu em 1976 com Richard Dawkins como um análogo cultural dos genes. Deveria ser possível estudar a cultura através do processo de evolução por seleção natural de memes, ou seja, de comportamentos, ideias e conceitos. O filósofo Daniel Dennett utilizou tal conceito como central em sua teoria da consciência e pela primeira vez divulgou para o grande público a possibilidade de uma ciência dos memes chamada “Memética”. A pesquisadora Susan Blackmore, 1999, foi quem mais se aproximou de uma defesa completa de tal teoria. No entanto, a Memética sofreu pesadas críticas e ainda não se constituiu como uma ciência, com métodos e uma base empírica bem definida. Boa parte das propostas de Blackmore se mostram apenas “estórias” (Just So Stories) sem fundamentação em dados. Com isso algumas das críticas mais comuns à Memética visam justamente o fato de ser uma teoria por demais abstrata, sem experimentos, sem definição da unidade e ontologia dos memes e sem base empírica. Isto trouxe uma visão errada desta área como se os memes se desenvolvessem de maneira independente do seu ambiente real, crítica esta que pode ser observada até em defensores da teoria da co-evolução entre gene e cultura como Richerson e Boyd. No entanto, esta visão por demais abstrata dos memes traz apenas má compreensão e deve ser revista. O presente trabalho busca uma fundamentação empírica para a Memética de modo a indicar qual poderia ser o caminho para esta ciência que, no momento, ainda é incipiente. Ao fazer isso será sugerido que, em parte, a Memética já está sendo feita com outros nomes dentro da antropologia, marketing, psicologia, teoria da co-evolução, pedagogia, economia etc. e que a teoria Memética propriamente dita poderia, então, servir de “cola conceitual” de modo a mostrar a unidade de áreas que de outro modo seriam vistas como distintas. O papel dela seria, de certa maneira, semelhante ao papel da teoria da evolução na biologia que une as diversas áreas a ponto de Dobzhansky dizer que “nada em biologia faz sentido a não ser sob a luz da evolução”. Além disso, a Memética também indicaria novas formas de trabalhar a cultura se baseando em modelos matemáticos da genética das populações e da epidemiologia. No entanto, alguns problemas permanecem pela própria natureza do seu objeto de estudos que além de ser muito amplo, por tratar de quase todos os fenômenos culturais, levantam também discussões éticas sobre a possibilidade de realizar “experimentos culturais”.

Gustavo Oliveira
gmelo.oli@gmail.com

A tese dos termos gerais em David Hume

Dentre as teses que pautaram a linha de pesquisa empirista, se houvesse apenas uma que traduzisse as suas principais tendências, esta, decerto, poderia ser expressa a partir da seguinte proposição do § 28 do Abstract de David Hume: “Não conhecemos nada mais que qualidades e percepções particulares (p. 695).” Proposição que Hume levou, dentro do quadro conceitual empirista, às últimas consequências. Primeiro, por reformular as noções Metafísicas de Substância e de Modo enquanto um conjunto de “ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular;” segundo, por não fazer nenhuma concessão nem ao modo, através de qualidades primárias, nem às substâncias materiais, através dos objetos externos, e tampouco às substâncias imateriais, por meio das ideias universais e/ou abstratas e da noção de identidade pessoal; e, terceiro, ao externalizar todas as relações entre ideias, negando, assim, a possibilidade de uma conexão necessária entre percepções diferentes como, por exemplo, através da relação causal. Com efeito, restaria para o filósofo empirista investigar a natureza humana, segundo Hume, a partir do modo pelo qual a experi-

ência é constituída na percepção através das qualidades particulares, das ideias simples e complexas, dos termos gerais — e, naturalmente, relações entre ideias — e das proposições sobre questões de fato. Entretanto, de acordo com o parágrafo §2º do Tratado 1.1.1, as qualidades como, por exemplo, cor, sabor e aroma particulares seriam denotadas por ideias “que não admitem nenhuma distinção ou separação”, ou seja, ideias simples, embora sejam termos gerais uma vez que denotam diversas ideias particulares diferentes, seja pelo gênero como, por exemplo, cores ou sabores distintos, seja pelo grau como, por exemplo, um tom específico de azul ou a doçura de um abacaxi. Fato esse que fica ainda mais evidente, quando Hume, no § 2º do Tratado 1.1.7, categoricamente, afirma que é “impossível conceber qualquer quantidade ou qualidade sem formar uma noção precisa de seus graus.” Cumpre, portanto, investigar como são formados os termos gerais que denotam ideias simples.

Gustavo Oliveira de Lima Pereira
gugapereira@hotmail.com

Da Tolerância à Hospitalidade na Democracia por vir. Um ensaio a partir do pensamento de Jacques Derrida

O presente artigo visa problematizar filosoficamente as implicações que as categorias da “tolerância” e da “hospitalidade” podem representar para a fundamentação dos Direitos Humanos em horizonte cosmopolita. No primeiro momento, tenta-se contextualizar as imbricações entre o conceito de “Tolerância” e “Consenso” como resquícios da racionalidade iluminista, a partir de um recorte sobre o pensamento de Jean-Jacques Rousseau e Jürgen Habermas. Na segunda etapa, aborda-se a ideia da “hospitalidade incondicional”, a partir da “democracia por vir” pensada por Jacques Derrida, como um ultrapassar das barreiras jurídicas que delineiam a fundamentação tradicional dos Direitos Humanos e como uma alternativa suficientemente radical para a construção de um novo sentido ético para o plano relacional internacional, para além do político e para além do jurídico.

Gustavo Saboia de Andrade Reis

A crise da razão pública e os limites do público e do privado

Abordaremos nesse trabalho o conceito de razão pública proposta por Rawls e os limites do privado e do público. A partir de fatos reais buscaremos aproximações com a teoria, abordando os confrontos entre visões de mundo, a função da ciência na sociedade e interesses envolvidos, e os valores morais religiosos e suas respectivas tentativas de se sobrepor a razão pública, valores privados que entram em confronto com as atribuições do político e do exercício da política como função pública.

Gutemberg da Silva Miranda
gutemg@yahoo.com.br

A Dialética Marxiana frente às Contradições do Discurso Pós-Moderno: uma análise a partir de Fredric Jameson

Através do capitalismo tardio, e de sua lógica cultural, podemos observar a capacidade de análise e atualidade da dialética marxiana acerca dos fenômenos sociais contemporâneos. Em Modernidade Singular, Fredric Jameson demonstra como as tentativas de desconstruções das grandes narrativas descambaram num retorno à filosofia tradicional e às disciplinas antes consideradas anacrônicas. As críticas pós-modernas ao marxismo vão perdendo força à medida que a crise do capitalismo remete-nos a necessidade de uma crítica dialética, histórica e materialista à totalidade do sistema dominante.

Guy Hamelin
hamelingr@hotmail.com

O estoicismo na teoria do conhecimento e na ética de Pedro Abelardo

A influência aristotélica na teoria do conhecimento de Pedro Abelardo (1079-1142) não pode ser negada, do mesmo modo que a autoridade agostiniana na sua ética. Todavia a originalidade da obra de Mestre Pedro nos impede de reduzir a esses dois únicos pensamentos a ascendência exercida sobre a filosofia abelardiana. Sem o considerar eclético, Abelardo também recorre a concepções estoicas particularmente sutis, que ele não se esquece de adaptar às suas necessidades, para completar a sua própria teoria gnosiológica e ética. Na atual apresentação, primeiro, identificaremos teses específicas de natureza estoica encontradas nessas duas áreas do saber e, segundo, pretendemos indicar os principais autores intermediários pelos quais essas ideias foram transmitidas até o século XII.

Hálvaro Carvalho Freire

A função da síntese na primeira edição da Crítica da razão pura

O seguinte trabalho tem como finalidade tratar da filosofia transcendental de Kant enquanto teoria das condições de possibilidade e validade do conhecimento. Para compreendermos uma parte fundamental de tal filosofia exploraremos no seguinte trabalho o papel da síntese na obra Crítica da razão pura. Kant apresenta três tipos de síntese, a saber, a síntese de apreensão, a síntese da reprodução e a síntese da reconhecimento. O primeiro tipo diz respeito às representações na intuição, a segunda síntese reproduz tais representações na imaginação e a última síntese reconduz tais representações a conceitos. A análise destes três tipos de síntese nos possibilitará compreendermos o fundamento a priori da experiência.

Hans Christian Klotz
klotz.chr@googlemail.com

A superação da relação externa entre o pensamento e seu conteúdo na lógica da essência

Na discussão mais recente, a crítica hegeliana ao dualismo do pensamento “formal” e do conteúdo dado – presente já nos escritos ienenses – tem sido associada com a crítica ao dualismo entre esquema conceitual e conteúdo dado, tal como esta foi formulada por Sellars e McDowell. No entanto, a obra de Hegel que costuma ser citada nesse contexto é a Fenomenologia do Espírito. Assim, McDowell caracteriza seu livro *Mind and World* como um “prolegômeno à Fenomenologia do Espírito”. Pretende-se discutir a questão de em que medida também a Lógica de Hegel envolve uma crítica à concepção do pensamento como estando relacionado à conteúdos dados. Podemos dizer que o livro de McDowell é também um prolegômeno à Lógica de Hegel? A tese central da apresentação será que a lógica da essência, ao tematizar a “reflexão externa”, considera e critica a auto-compreensão do pensamento como estando relacionado com conteúdos externos a ele. Portanto, a lógica da essência tem a função de reconstruir a superação do ponto de vista da “finitude” do pensamento, que é alcançada só na passagem para o conceito. No entanto, caberá também observar algumas diferenças entre o sentido da superação da ideia do conteúdo “dado” na Lógica de Hegel e na posição de McDowell.

Hedwig Marina Rodrigues

A noção da percepção moderna em Benjamin

A modernidade se fundaria no discurso universal e totalizante e ao mesmo tempo no declínio deste discurso. A partir do texto *Pequena história da fotografia*, apresentamos como Benjamin expõe esta dimensão conflituosa da modernidade, na qual ele não se posiciona na extremidade de uma interpretação, antes sua atitude consiste em recuperar o instante presente, e transformá-lo, pela interpretação, em algo de outro, em uma atitude que respeita e viola o real. Em sua filosofia ele se empenha na tarefa de salvar o que é singular e heterogêneo, assim ele se volta para os pequenos relatos, para os microcosmos. Benjamin pensa acontecimentos singulares na história, como o advento da fotografia, e partindo de pequenos fenômenos ele expõe um vasto campo de questões acerca da modernidade, sem que para isso precise enquadrar o fenômeno, mas do contrário, solicita que o fenômeno fale do todo a partir de sua perspectiva. Deste modo, Benjamin se retira da janela confortável de observação do real e procura em frestas a possibilidade de um novo ponto de vista. Nesta busca minimalista ele topa com a fenda da objetiva e através dela faz ver a modernidade.

Heitor Pagliaro
heitorpagliaro@gmail.com

Naturalismo e Convencionalismo em Rousseau

Os direitos humanos podem ser sustentados filosoficamente tanto por um fundamento naturalista quanto por um convencionalista. No primeiro caso, as noções do justo e do natural estão ligadas e esta identidade é explicada de diferentes maneiras pelos autores jusnaturalistas. Encontrando raiz na natureza humana, os direitos podem ser invocados em sentido universal. O jusnaturalismo possui um enorme potencial crítico na medida em que o direito natural pode ser oposto a qualquer ordem jurídica vigente. Não obstante, seu caráter universal e absoluto abre espaço para as críticas oriundas dos relativistas, que compreendem os direitos como uma realidade cultural e histórica. No segundo caso, a ideia do justo está ligada à da convenção, assim os direitos seriam engenhos humanos, particulares e relativos. Esta concepção de direitos humanos também é passível de fortes críticas por afastar qualquer possibilidade de transcendência. Quando se considera a convenção como critério de justiça, pode-se incorrer em um relativismo radical, na medida em que uma coisa pode ser tão justa quanto a sua oposta, dependendo do que for convenicionado em cada caso. O cotejo entre os fundamentos naturalista e convencionalista pode enriquecer o debate sobre a universalidade ou relatividade dos direitos humanos. Todavia, é possível pensar não dicotomicamente? A fim de trazer elementos que contribuam com esta discussão, pretende-se expor uma análise do pensamento de Rousseau, buscando mostrar como o convencionalismo e o naturalismo convivem na sua filosofia. No Contrato Social, ele deixa claro que os direitos se fundam em convenções, feitas por seres morais, livres e considerados nas suas relações com os demais. No entanto, isso não significa que esteja afastada qualquer menção à natureza. Os jusnaturalistas clássicos se posicionam no sentido de que na natureza há direitos, aos quais as leis estatais deveriam conformidade. Por outro lado, Rousseau não defende que a natureza seja uma fonte direta de direitos, mas seria uma referência limitadora do que o homem pode convencionar legitimamente como direito. Para Rousseau, não basta que algo tenha sido convencionado entre homens livres para que se transforme em direito. Para que tenha legitimidade, esta convenção tem que estar em conformidade com a natureza humana, a qual ele pretendeu ter descrito no Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens. Dessa forma, por exemplo, uma convenção na qual houvesse a renúncia da liberdade das partes seria contrária aos fins da natureza, pois implicaria na abdicação da qualidade de homem e na exclusão da moralidade das ações humanas. Converter a força em direito através de uma convenção também seria um absurdo para Rousseau, pois, dentre outros motivos, feriria a igualdade entre os homens, dotada pela natureza e segundo a qual ninguém tem autoridade natural sobre os demais. É claro que Rousseau não se propôs a resolver o problema do fundamento dos direitos humanos, no entanto, o estudo de seu pensamento pode enriquecer o debate atual, na medida em que traz à baila a possibilidade de uma concepção de direitos na qual os traços convencionalistas e naturalistas não são excludentes.

Helder Buenos Aires de Carvalho
hbac@ufpi.edu.br

O desafio ético da responsabilidade como princípio e virtude frente à crise ambiental: um estudo a partir de Hans Jonas e Alasdair MacIntyre

Todo o esforço de grande parte da filosofia moral contemporânea é a busca de recuperação da racionalidade do discurso ético, seja na forma de um retomar da perspectiva teleológica, tais como a própria proposta de MacIntyre e outros neoaristotélicos; seja na perspectiva de retomar a proposta kantiana, formulando-a em outras bases, tais como Habermas, Apel, Rawls, além de outros herdeiros da Escola de

Frankfurt – e, de um modo bem peculiar, Hans Jonas. A defesa de uma ética das virtudes em MacIntyre busca justamente superar o gap entre ser e dever ser a partir da retomada de uma teleologia em bases metafísicas novas, ao mesmo tempo em que respeite as peculiaridades teóricas contemporâneas, como o historicismo, o pragmatismo e a afirmação da finitude da razão humana – incorporadas no seu conceito de tradição moral de pesquisa racional. A devolução do estatuto de racionalidade aos juízos éticos por meio de uma teoria das virtudes é o propósito filosófico central de MacIntyre. Entretanto, há uma unilateralidade das posições teóricas contidas nas éticas principialistas, tal como a de Jonas, e nas correntes da ética das virtudes, como a de MacIntyre. As primeiras primam por tematizar fundamentalmente princípios morais como base de suas teorias e, com isso, reduzem o papel das virtudes na vida ética das sociedades humanas; é como se pensassem que a descoberta dos princípios fundamentais do agir ético seria o suficiente para definir a condição moral dos indivíduos particulares e de suas normas. Já as segundas, ao focarem sobre o caráter dos indivíduos, acentuando o papel das virtudes enquanto excelências humanas incorporadas no agir individual, parecem esquecer que a moralidade possui uma dimensão normativa que vai para além do caráter dos indivíduos; esquecem que a ideia de regras universais regulando o comportamento dos homens é uma herança moderna iniludível em nossa cultura. Com isso, a tarefa teórica que se coloca para nós, contemporâneos do século XXI, diante dessa insuficiência de ambas as correntes, é buscar a formulação de uma ética na qual os princípios morais ocupem um papel tão importante quanto as virtudes morais, num equilíbrio que poderíamos chamar de hermenêutico-pragmático. Isso significa afirmar que determinados princípios morais, considerados como fundamentais, têm de ser, ao mesmo tempo, virtudes morais no interior de uma ética. No nosso caso específico, a tarefa que se nos coloca para pensarmos uma ética ambiental é confluirmos a teoria ética da responsabilidade de Hans Jonas, cujo centro conceitual é o princípio responsabilidade, com a teoria ética de Alasdair MacIntyre, cujo centro teórico é o conceito de virtudes morais; buscando pensar o princípio responsabilidade não apenas como princípio ético, mas também como uma virtude moral imprescindível para o sucesso de uma ética ambiental capaz de modificar o ethos humano na direção de um respeito integral à vida em sua totalidade.

Helder Machado Passos

Uma Política subjacente no pensamento ético de Emmanuel Levinas

Partindo da obra de Emmanuel Levinas, tendo como tema central a Ética, pensamos que, embora seja explícita a primazia da Ética, reflexões políticas estão presentes em sua obra. Estamos convictos de que, embora o autor não tenha levado tais ideias às últimas consequências, as mesmas são fundamentais para se pensar uma nova ordem social. Se a Ética levinasiana se concentra na relação original entre o eu e o Outro, é necessário continuarmos refletindo para além dessa relação, pois o Terceiro entra em cena. A partir dessa presença várias questões são suscitadas: a responsabilidade sempre presente no eu, se fixa no Outro, ou deve prosseguir até o outro do Outro, o Terceiro? Quais as responsabilidades do Outro pelo Terceiro? Quem tem a prerrogativa de julgar as ações dos múltiplos atores? Para Levinas o Terceiro é o elemento faz estourar a relação ética original para uma quadratura mais ampla que é a socialidade. O alargamento da relação ética não impõe o esquecimento da mesma, mas exige que a responsabilidade inerente a ela também seja exigida nas relações sociais. Para tanto, faz-se necessário pensar nas instituições que medeiam as relações próprias da coletividade surgida com o aparecimento do Terceiro. O próprio Estado é entendido por Levinas como necessário, embora deva ser pensado em outras bases que não as da tradição grega, urdidas a partir do paradigma da Filosofia como Ontologia, uma vez que esta impôs um sentido que aponta sempre para o centro, sem considerar a diferença, o existente fora do Ser; em resumo, a alteridade. Levinas parte da realidade da guerra e busca compreendê-la em seus fundamentos. Dirige-se ao pensamento filosófico e lá encontra a Ontologia como discurso do Ser em que o sentido desse discurso resulta em uma realidade fechada constituindo-se como totalidade. As consequências serão devastadoras para qualquer possibilidade de relações práticas, da Ética à Política, uma vez que

não existem seres separados, mas só o Ser Uno. Contra a Ontologia, Levinas proporá a Ética como filosofia primeira, como contato primordial do Eu de do Outro, sem que nenhuma determinação anterior exista. Além da alteridade presente no momento do encontro, momento eminentemente ético, Levinas pensará um modo de garantir a separação entre os termos para preservar a alteridade do Outro. Com o Terceiro em cena, a tarefa torna-se mais aguda, pois não basta a garantia da alteridade do Outro, afinal o mundo já não é mais constituído de relações binárias, mas de múltiplas relações. Neste ponto a Ética não perde sua importância, mas reconhece a necessidade de levar em consideração a complexidade do mundo real em seu arranjo social e invoca a Política. A Política sugerida por Levinas traz uma nova orientação ou sentido, resultante de um pensamento e ação que apresenta a subjetividade em comércio com o Outro Sem usurpa-lo. As normas, as instituições mediadoras das tensões entre os cidadãos são pensadas a partir do princípio da responsabilidade, que em Levinas, centra-se no sujeito em relação ao Outro. Esse discurso parte da necessidade de justificativas sujeito frente ao Outro.

Helena Esser dos Reis
helenaeesser@uol.com.br

Igualdade: direito subjetivo ou princípio do estado democrático?

No mundo contemporâneo, muitas vezes a crescente demanda jurídica pelo reconhecimento de direitos individuais diversos parece acarretar a perda do sentido político das reivindicações por igualdade. Se analisarmos esta situação a partir do quadro teórico do pensamento jurídico-político de Alexis de Tocqueville poderemos considerá-la no mínimo incômoda por que, no Estado democrático de direito, a igualdade constitui-se como princípio característico desse estado e, ao mesmo tempo, como direitos individuais que se constroem e ampliam pela ação dos próprios cidadãos. Nosso propósito, nesta comunicação, será investigar, com base pensamento tocquevilleano, as convergências e tensões entre as reivindicações de direitos individuais em vista do estabelecimento da igualdade entre os cidadãos e a concepção de igualdade como princípio geral sobre o qual se funda o estado democrático, a fim de discutir o significado político da igualdade enquanto princípio o Estado e direito dos indivíduos.

Hélio Alexandre da Silva
helioale@yahoo.com.br

Hobbes e Rousseau: ressonâncias modernas no pensamento crítico de Axel Honneth

É sem muitas dificuldades que encontramos referências ao pensamento moderno entre os autores que se alinham à Teoria Crítica (escola de Frankfurt). De Horkheimer à Axel Honneth, passando por Marcuse e Habermas esse recurso é frequentemente utilizado. Partindo dessa constatação, minha intenção nesse trabalho é recuperar uma vertente desse debate entre Teoria Crítica e filosofia moderna. Mais especificamente, pretendo centrar esse debate mais amplo no interior de uma discussão mais pontual qual seja, recuperar o debate político entre Hobbes e Rousseau a partir da recepção desses dois autores modernos por Axel Honneth. Em sua obra Luta por Reconhecimento (1992) Honneth recupera Hobbes com intuito de encontrar no autor inglês a primeira formulação “cientificamente moderna” para o conflito social colocado nos termos de uma luta por preservação. Em outro artigo publicado em 2000 intitulado “As Patologias do Social: Tradição e Atualidade da Filosofia Social”, Honneth afirma que Rousseau teria sido o primeiro autor a formular uma crítica às patologias causadas por esse Estado moderno “cientificamente” legitimado. Desse modo, o autor genebrino teria sido o primeiro a fazer filosofia social, dando assim um passo além daquele dado por Hobbes. Partindo dessas afirmações de Honneth, pretendo investigar o que permitiu Rousseau ser visto por Honneth como o precursor da filosofia social e realizar uma crítica social do Estado moderno anteriormente justificado pela filosofia de Thomas Hobbes.

Hélio Salles Gentil
helgentil@uol.com.br

Fenomenologia e Hermenêutica: relações em Paul Ricoeur

O trabalho que aqui se apresenta procura esclarecer de que maneira Paul Ricoeur compreende as relações entre fenomenologia e hermenêutica, examinando algumas das formas que assumem estas relações em sua obra. A primeira delas é a do “enxerto hermenêutico da fenomenologia”, expressão usada por ele para nomear a entrada da perspectiva hermenêutica em suas próprias investigações fenomenológicas da vontade, quando passa da descrição das relações entre o voluntário e o involuntário para o estudo do mal, fenômeno a que só se tem acesso, descobre ele, pela mediação de símbolos. A segunda presença dessa relação diz respeito à sua leitura de Husserl – cuja obra *Ideias I* Ricoeur traduziu para o francês durante seu cativeiro na II Guerra e publicou, com ajuda de Merleau-Ponty, em 1950. Ricoeur reconhece ou atribui um lugar privilegiado à questão do significado na fundação da fenomenologia, em particular nas *Investigações Lógicas*, um lugar que será deixado de lado ou ocultado depois, em parte pela atenção dada à problemática da percepção. A terceira presença dessa relação aqui considerada diz respeito ao próprio desenvolvimento das investigações de Ricoeur, em que as mediações ganham um lugar de destaque, corroborando a tese já enunciada em 1965 de que a ontologia seria para o filósofo como a terra prometida para Moisés, um horizonte guia de seu caminho de reflexão, mas para sempre horizonte, jamais alcançável de todo. Que lugar tem a fenomenologia na elaboração dessa “ontologia partida”, expressão usada por ele em sua obra de 1990, *Soi-même comme un autre*? Trata-se de uma “fenomenologia hermenêutica”? Em que sentido? Estas são as perguntas que este trabalho procura responder.

Helton Machado Adverse
heltonadverse@hotmail.com

Maquiavel, política e secularização

Um dos elementos centrais do antimachiavelismo é a acusação de ateísmo. De acordo com os autores dos tratados *Antimachiavel* (a começar por Gentillet), a depuração da política de toda moralidade é apenas o aspecto mais sensível do corte profundo que o florentino teria operado entre religião e política. Nessa perspectiva, Maquiavel seria inquestionavelmente um autor laico. De outro lado, intérpretes mais recentes e mais favoráveis a Maquiavel restituíram, no interior de seu pensamento, um lugar importante à religião, de modo que o florentino não poderia ser considerado um pensador laico da política em seu sentido pleno, ficando à margem da secularização. No trabalho que vou apresentar, pretendo examinar o núcleo dessas duas leituras de Maquiavel com a intenção de colocar em discussão seus limites.

Henrique Antunes Almeida

Conjuntos por Abstração

Em *Saving Frege From Contradiction* (1987), George Boolos apresenta uma proposta de reabilitação técnica do sistema lógico dos *Grundgesetze der Arithmetik*, substituindo a Lei Básica V por um princípio capaz de reter a derivação do Paradoxo de Russell. Nesse artigo, Boolos expõe como o sistema assim obtido permite provar versões relativizadas dos axiomas da Teoria Geral de Conjuntos, na qual a aritmética de segunda ordem pode ser inteiramente desenvolvida. O presente trabalho consiste numa exposição detalhada das provas desses axiomas numa teoria de segunda ordem em que a Nova Lei Básica V figura como único axioma não lógico e pretende uma análise da questão de saber se esse princípio é capaz de fundamentar uma teoria abstracionista de conjuntos.

Henrique Brum
henriquebrum@bol.com.br

Martha Nussbaum e os excluídos da justiça

As teorias de justiça vêm enfrentado dilemas cruciais na atualidade. Nos últimos 30 anos, defensores das causas dos animais, dos deficientes mentais e das crianças vêm cada vez mais se utilizando da linguagem dos direitos para embasar suas reivindicações. O problema é que tais grupos estão de fora das teorias políticas tradicionais, herdeiras do contratualismo clássico, e que em sua maioria trabalham com um modelo de agente racional da qual tiram boa parte de sua força normativa. Como fazer, porém, com aqueles que são incapazes de se adequar em tal modelo? Como embasar medidas que os protejam sem recorrer a um frágil paternalismo? São essas questões que investigarei, sob o prisma da abordagem das Capabilities de Martha Nussbaum que, partindo da ideia basal de dignidade e qualificando-a com sua lista das dez Capabilities centrais, consegue estender o escopo dos concernidos pelas teorias de justiça, incluindo os três grupos citados sem abrir mão de certos valores centrais ao liberalismo, como inviolabilidade e dignidade da pessoa, valorização da liberdade e da autonomia individuais, manutenção de algum núcleo igualitário, respeito pelo pluralismo e neutralidade com relação às concepções de bem. Assim responde a alguns dos maiores desafios teóricos do mundo atual, que clama pela inclusão de novos grupos na esfera da justiça, e que vê a adoção de medidas que os protejam não mais como um favor, mas como um direito.

Henrique Florentino Faria Custódio
henriqueffc@uol.com.br

O conceito de tipo ideal como recurso metodológico para produção de evidência nas ciências empíricas da ação

Examinaremos nesta comunicação como na metodologia weberiana a evidência da interpretação é fundamentada em procedimentos lógico-metodológicos que permitem ao cientista conceber conexões de sentido na ação empírica do agente. Pretendemos assim, demonstrar: a) A análise weberiana da ação humana orientada por um sentido subjetivamente visado; b) A construção lógico-metodológica do compreender interpretativamente; c) A possibilidade lógico-metodológica da evidência construída conceitualmente como tipo ideal. Desse modo, analisaremos como a evidência da interpretação, metodologicamente, é construída a partir de um conceito típico ideal concebido mentalmente como um meio auxiliar puramente lógico, utilizado para o isolamento e ordenamento conceitual de um fragmento da complexidade do empírico. Nosso objetivo, portanto, é apresentar como a evidência da interpretação na metodologia weberiana será concebida a partir de um conceito (tipo ideal) formado intelectualmente como um recurso auxiliar puramente lógico, destinado à caracterização sistemática das relações individuais, tornadas significativas por sua especificidade.

Henrique Rocha de Souza Lima
hrsouzalima@gmail.com

Boulez entre Deleuze e Kant: do enxerto musical na gestação de um “filho monstruoso”

De Diferença e Repetição até O que é a Filosofia? podemos perceber uma orientação muito específica conduzindo as investigações e a produção conceitual de Gilles Deleuze: a atenção à questão quid juris. É o cuidado com a questão de direito que irá permear tanto a crítica à imagem do pensamento quanto o próprio trabalho propositivo de Deleuze com relação à questão “o que significa pensar?” e, também, à re-elaboração – diga-se de passagem, singular - da filosofia transcendental operada pelo filósofo. No

contexto de Diferença e Repetição, Deleuze apresenta a proposta do que ele nomeia Empirismo Transcendental, constituindo, segundo ele, no “único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empírico” (*Différence et Répétition*, P.187). Tal proposta se lança na direção de um trabalho efetivo com o limite imanente ao próprio pensar, em que as faculdades seriam abordadas primordialmente, não do ponto de vista de sua colaboração, mas do ponto de vista de seu desregramento. O desregramento, por sua vez, consistindo no ponto em que cada faculdade é “como que presa de uma tríplice violência, violência daquilo que a força a exercer-se, daquilo que ela é forçada a apreender e daquilo que só ela tem o poder de apreender, todavia, também o inapreensível (do ponto de vista do exercício empírico)” (*Différence et Répétition*, P.186). Desde esse Deleuze, por assim dizer, inaugural, encontramos tanto o exercício disjunto das faculdades quanto a violência daquilo que força a pensar como elementos constituintes do pensamento, elementos de direito com relação ao ato do pensamento. Mil Platôs nos apresentará mais uma nuance a propósito do “pensamento e seu processo no mundo”: a proposta de uma distinção de direito entre um espaço-tempo liso e um espaço-tempo estriado. Nesse contexto, agora em aliança com Guattari, Deleuze não deixa de lembrar que foi o compositor Pierre Boulez quem apresentou primeiramente, e no campo de uma investigação a respeito da análise e da composição musical (*penser la musique aujourd’hui*, 1963) tais noções e tal distinção entre os dois espaços entendidos como sendo “de naturezas diferentes”: o espaço das “multiplicidades métricas” e o das “multiplicidades não-métricas” (*Mille Plateaux*, p.596). Esta proposta de trabalho pretende percorrer os pontos de encontro, de contaminação do projeto filosófico de Gilles Deleuze pelo pensamento do compositor musical Pierre Boulez. Trataremos de questionar em que medida as investidas teóricas de Boulez no campo do pensamento musical são úteis a Deleuze para a realização de sua própria filosofia. Nosso procedimento, talvez, lance ainda mais um feixe de luz ao fato de estar Deleuze, também em Mil Platôs, de um certo modo, ocupado com sua re-elaboração da filosofia transcendental e atento à questão *quid juris* quanto à posição do problema do pensamento. Nosso trabalho pretende chamar a atenção para o seguinte ponto: em um momento de Deleuze, quem vai dar a palavra a propósito do direito no pensamento, é o músico. O trabalho pretende, portanto, por meio da tríade Kant-Deleuze-Boulez, desenvolver conceitualmente um dos pontos da complexa intercessão entre Gilles Deleuze e a Música.

Henry Burnett
henry.burnett@unifesp.br

“Apelo aos alemães”, de F. Nietzsche (tradução e comentário)

Em 1873 Wagner propôs a Nietzsche, por intermédio de Emil Heckel, membro do comitê patrocinador do Festival de Bayreuth, a redação de um texto que servisse como uma “carta aberta” com a finalidade de arrecadar fundos para o desenvolvimento dos projetos wagnerianos intitulado “Mahnruf an die Deutschen” (“Apelo aos alemães”). Como se pode ler numa carta a Erwin Rodhe de 18 de outubro de 1873, a tarefa não agradou a Nietzsche, que apesar disso não se furtou a colaborar. Tendo sido aprovado por Wagner, o texto foi rejeitado pelo comitê, alegando uma radicalidade excessiva. No lugar dele foi escolhido um texto menos combativo, elaborado pelo professor de literatura alemã Adolf Stern. Considerando que foi escrito ainda no período de juventude, isto é, por um Nietzsche confiante nas possibilidades culturais e políticas do drama musical de Wagner, este pequeno opúsculo ganha enorme significado, já que nada explicaria, por princípio, sua rejeição. A tradução comentada tem a intenção de mostrar que o texto, escrito antes de “Richard Wagner em Bayreuth”, já expõe tensões que não poderiam ser mascaradas. Tendo como mote o discurso do próprio Wagner, pronunciado em 23 de maio de 1872 na inauguração dos trabalhos do Festspielhaus de Bayreuth, o “Apelo aos alemães” guarda alguns importantes sintomas acerca do desconforto de Nietzsche em ter que redigi-lo, mas é igualmente uma fonte filológica que pode ser lida, por um lado, como uma defesa desesperada do programa wagneriano e, por outro, como uma peça-chave a respeito do descompasso entre a ambição de Nietzsche em restaurar seu país através da música de Wagner enquanto, ao mesmo tempo, julgava seus conterrâneos incapazes de acompanhar tão ambiciosa revolução.

Herbert Barucci Ravagnani
herbertbarucci@yahoo.com.br

Si mesmo e o mundo: Foucault e as possibilidades deixadas abertas pelo “cuidado de si”

A pergunta pelo estatuto ontológico da subjetividade perpassa os últimos trabalhos de Michel Foucault, no final da década de 1970 e inícios da década de 1980. Após as amplas análises das práticas institucionais e dos discursos científicos, das teias de saberes e poderes histórico-objetivantes e da construção da arqueo-genealogia do presente, Foucault deixa-se debruçar pela problemática das práticas de si, as “tecnologias de si” ou “cuidado de si”, dando origem a uma hermenêutica do sujeito que se expressa muitas vezes como uma “estilística da existência”. Esta hermenêutica pode ser entendida como forma de resistência em relação às práticas subjetivantes das relações de saber-poder, uma dimensão e figura da subjetividade que não é mais nem saber nem poder, e que pode constituir uma ontologia do si mesmo radicalmente emancipadora e reveladora. A pergunta a ser feita então é a mesma que Deleuze fez: como nomear essa nova dimensão, a qual é expressa como “governo de si” numa relação consigo mesmo? O trabalho vai explorar esta questão, refletindo sobre as possibilidades deixadas abertas por Foucault, como por exemplo o retorno ao sujeito autônomo de Kant, ou a exploração da ipseidade heideggeriana.

Hércules de Araujo Feitosa
haf@fc.unesp.br

O operador de consequência de Tarski e a lógica modal do fecho dedutivo

No artigo “On modal logic of deductive closure”, Naumov (2006) introduziu uma lógica modal, denotada por D, que descreve propriedades da demonstrabilidade ao interpretar o seu operador modal como um operador do fecho dedutivo sobre conjuntos de fórmulas. A partir do conceito de derivabilidade, o autor introduziu uma semântica no estilo de Kripke, bastante imediata, e mostrou correção, completude e decidibilidade de D. Por outro lado, a partir do conceito de operador de consequência de Tarski, Feitosa, Nascimento e Grácio (2010) introduziram uma classe de álgebras do operador, as TK álgebras, e a lógica proposicional modal TK, que tem como modelos as TK álgebras. Este trabalho mostra que estes dois sistemas, originados de motivações distintas, mas com a intenção de formalizar aspectos relevantes da dedução, são dedutivamente equivalentes. Com esta equivalência, temos então modelos algébricos e no estilo de Kripke, bastante intuitivos, para o sistema D ou a lógica TK. Referências: FEITOSA, H. A.; NASCIMENTO, M. C.; GRÁCIO, M. C. Logic TK: algebraic notions from Tarki’s consequence operator. Principia, v. 14, p. 47-70, 2010. NAUMOV, P. On modal logic of deductive closure. Annals of Pure and Applied Logic, n. 141, p. 218-224, 2006.

Heres Drian De Oliveira Freitas
hdeoliveira@hotmail.com

Agostinho e Cícero sobre as perturbationes. Uma leitura do In Io. eu. tr. 60 e do livro IV das Tusculanae Disputationes

Ainda que as perturbationes/passiones animi sejam mais amplamente discutidas por Agostinho em De ciuitate Dei IX e XVI, é no tractatus 60 de seu In Iohannis euangelium tractatus que ele, em aberta crítica ao estoicismo, afirma uma terapia para as perturbationes distinguindo-as em duas categorias, as boas e as más, e recorrendo à turbatio Christi descrita no evangelho de João. Mesmo se fale, no referido tratado, de turbatio, o termo que mais recorre é o mesmo usado nas escrituras para falar da perturbação do Cristo, isto é, turbatio. É daí, no entanto, que parte para a discussão com o estoicismo, reconhecendo as mesmas perturbationes: timor, tristitia, amor, laetitia. Mas ele prefere –por influxo de Alupeiio?– affectus, que designaria melhor a condição

da natureza humana e, portanto, do que ninguém está isento, quer trate-se de um sábio, quer não. A proposta terapêutica de Agostinho quadra com a proposta, igualmente terapêutica, de Cícero no livro IV das *Tusculanae Disputationes*. Para ambos, é importante que a *perturbatio/affectus* não evolua em desespero. Para ambos, a *perturbatio/affectus* é admissível e é curável; a *desperatio* não o é. Em ambos existe uma preocupação moral, isto é, com o viver retamente, dentro do qual tem-se a relação com a *perturbatio/affectus*. Mas é também verdade que para o Hiponense as considerações a propósito do comportamento humano partem do atual estado da natureza humana, sob o peso do *affectus infirmitatis nostrae*, que para Cícero, como *perturbationes*, não são questão de natureza nem de necessidade, mas de erro de julgamento. Cícero, mesmo se distintamente de Agostinho, fizera referência à uma certa debilidade na natureza humana, e afirmara poder também o sábio ser ameaçado pelas *perturbationes*, mas poder errar no julgamento. Para Agostinho, assim como para Cícero, o objeto sobre o qual se põe o juízo acerca do que seja um bem e o que seja um mal é também importante. Eis porque o Hiponense diz a seu auditório –ou leitores– haver causas justas pelas quais a *perturbatio* é aceitável. Agostinho considera que com sua encarnação e ressurreição, o Verbo transfigurou o *affectus* humano, abrindo-lhe a possibilidade de mudar o objeto sobre o qual pousar o desejo sem desesperar-se. Não é casual que Agostinho tenha usado a doutrina do *Christus Totus* para falar a propósito das perturbações, que, além disso, é paralela ao procedimento argumentativo do Hiponense; mas que, principalmente, lhe permite manter a possibilidade da *apatheia*; e mesmo se na vida futura, ele não nega sua possibilidade efetiva. É lá, contudo, na vida futura, que o ser humano gozará definitivamente de uma imperturbável tranquilidade. Nisto estaria terapia de Agostinho e sua crítica ao estoicismo parece, de fato, dar-se somente no fato de não haver, nos estóicos apresentados por Cícero, perturbações que se possam retamente acolher. Vê-se que a terminologia agostiniana não corresponde propriamente à ciceroniana; mas a aproximação de ambos evidencia que os conceitos, sim, correspondem e que Agostinho, pelo menos aqui, depende de Cícero, ainda que para opor-se a ele.

Hermógenes Hebert Pereira Oliveira
hhebert@posgrad.ufg.br

Raciocínio hipotético em semânticas construtivas

De uma perspectiva filosófica, o principal propósito de uma teoria lógica é explicar conceitos importantes como, por exemplo, “validade” e “verdade lógica”. Atualmente, as semânticas mais comuns são as *vero-condicionais* que figuram proeminentemente na teoria de modelos. Por outro lado, considerações advindas principalmente da filosofia da linguagem, especialmente a abordagem linguística do “significado como uso”, abriram caminho a uma abordagem semântica alternativa na forma de semânticas construtivas. Nosso objetivo será analisar a definição construtiva de validade lógica presente nessas semânticas. Para tanto, tomaremos o caso específico das definições de validade oferecidas por Michael Dummett em “As Bases Lógicas da Metafísica”. Veremos como esse caso parece indicar que, nas abordagens semânticas construtivas, há um tratamento inadequado da validade de raciocínios hipotéticos.

Hilan Bensusan
hilanb@unb.br

Uma ontologia da dúvida

O trabalho propõe uma leitura de algumas afirmações cétricas - em particular de Sexto Empírico - como se estivessem propondo uma ontologia onde a dúvida não se dissipa nem sequer nos fatos mesmos. A ideia é dar substância à tese de que a natureza é ela mesma polêmica e à tese propalada recentemente por neo-humeanos como Meillassoux de que apenas a facticidade é necessária. Para tanto examino a estrutura da dúvida e considero sua dependência de pontos de apoio que atuem como em uma estrutura de fundamentação. Uma ontologia da dúvida, conluo, faz par com o que chamo de metafísica do algum onde apenas uma massa crítica mutável de fatos são determinados.

Hilton Leal da Cruz
ahasverus9@hotmail.com

A Dessacralização da cultura em Max Stirner

Para Stirner, a cultura moderna apresenta-se em um duplo aspecto; por um lado representa uma relativa emancipação em relação aos laços naturais, assim como à dependência imposta pela tradição e pelos costumes, mas por outro lado impõe uma dependência ainda maior em relação a razão, ao pensamento, a verdade e a lei moral. A duplicação do mundo em um mundo de essências e um mundo de aparências bem como a desvalorização de tudo que se encontra marcado pelo signo da particularidade e da corporeidade são resultados que Stirner considera inevitáveis da cultura moderna em sua proposta de Esclarecimento. Em função das nefastas conseqüências de tal depreciação da “carne” e duplicação do real que redundam em uma completa “espiritualização do mundo”, é que Stirner indica a necessidade de uma dessacralização emancipatória dos aspectos essencialistas/idealistas da Modernidade. Seria preciso “dissolver” a aparente auto-subsistência de certos pensamentos submetendo-os aos meus interesses e pulsões, submetendo o “poder do espírito”, “degradando-o” à condição de “espectro” e reduzindo desse modo o seu poder sobre mim à condição de “mera obsessão”. Apenas através dessa “heresia” o espírito poderia ser “desconsagrado” e então eu faria uso dele a meu “bel-prazer. através da análise da noção de Associação (Verein) no pensamento do autor pretendemos demonstrar alguns dos aspectos principais da sua crítica à modernidade. O propósito é demonstrar que o resultado visado por Stirner é a deflação do modo de lidarmos com nossos pensamentos, pretendendo com isso promover uma valorização de muito do que a cultura moderna teria depreciado.

Homero Santos Souza Filho
homero.filho@usp.br

A Desnaturação do Emílio: educação e destino do homem no pensamento de Rousseau

Analisaremos aqui a educação que Rousseau desenvolve no Emílio, a qual ele denomina de educação natural. Partiremos da hipótese de que nesta educação o personagem Emílio passará, no entanto, por um processo de desnaturação, que lhe conferirá os elementos necessários para se tornar sociável. No entanto, essa educação do Emílio, a qual parece desnaturar o personagem em questão, não é a mesma recebida pelos homens da época de Rousseau. Esta, proveniente das instituições sociais, ou da sociedade, reduz os homens a nada, nem a cidadãos, nem a homens propriamente. As instituições sociais são falíveis, pois, desnaturam mal o homem, engendrando então indivíduos que caem constantemente em contradição no discurso e na ação, não sendo educados, então, nem para si mesmos, nem para os outros. Os homens se tornam, portanto, equivocadamente aperfeiçoados, com a natureza negligentemente abafada neles, são assim corrompidos por toda sociedade. Assim constatado, o Emílio deve expor uma proposta de educação que conserve no indivíduo suas disposições naturais, fazendo do aluno imaginário um prodígio, pois ele deve ser educado para si mesmo (homem) e para os outros (cidadão). Portanto, essa educação consiste num empreendimento que pretende resolver a contradição que há, tal como afirma Rousseau, entre homem natural e homem civil. Procuraremos, assim, problematizar como o autor resolve essa contradição, e se não há de fato um movimento de desnaturação na educação do Emílio, visto que ele será um homem natural formado para viver em sociedade: ora, o próprio Rousseau afirma que “aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza não sabe o que quer”, portanto, sempre cairá em contradição consigo mesmo, se reduzindo a nada, será nem homem, nem cidadão. Neste caso, para ser homem, Emílio deve se conservar, o mais próximo possível, em sua condição natural sem, no entanto, manter em si o primado dos sentimentos da natureza. Sua educação deve, ainda, lhe conferir uma sabedoria que o habilite a viver nas cidades, pois, “é preciso que saiba encontrar nelas o necessário, tirar partido dos habitantes e viver, senão como eles, pelo menos com eles”. O Emílio será, assim, um homem da

natureza que aprenderá a fazer um bom uso de sua razão, pois, “(...) envolvido no turbilhão social, basta que ele não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; veja ele pelos seus olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto a de sua própria razão”. Há, portanto, um aperfeiçoamento do Emílio em sua educação, mas que desenvolve sua razão com suas paixões em justa medida, já que “é pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa”. No entanto, por ser uma arte, como afirma Rousseau, é quase impossível que a educação tenha êxito, cabendo a ela somente aproximar-se do alvo da natureza, que é a formação do homem. Portanto, por que Emílio não se desnatura, ou em que medida passa por uma desnaturação em sua educação? Seu destino não advém desta educação? Eis as questões que suscitam a investigação de possíveis respostas.

Homero Silveira Santiago
homero@usp.br

Cartesianismo e espinosismo

As relações entre cartesianismo e espinosismo constituem um dos tópicos mais ricos da filosofia do século XVII e, como sugere a ponderação leibniziana que afirma o primeiro sistema como pródromo do segundo, a tomada de posição acerca dessas relações é uma das chaves possíveis para uma avaliação mais ampla do desenvolvimento do pensamento seiscentista. Queremos aprofundar esse confronto a partir da consideração da teoria cartesiana da livre criação das verdades eternas por Deus, de suas razões e suas consequências, bem como de sua recepção no espinosismo, via pela qual nos parece possível assinalar uma inesperada convergência entre os dois sistemas em questão.

Honatan Fajardo

Po-éticas entre Levinas e Celan: A errância do poema

A partir de la lectura que ofrece Emmanuel Levinas en su ensayo *Del ser al otro*, dedicado a la obra poética de Paul Celan, como apretón de manos que se dona en *Noms Propres* (1976) a aquel testigo sin testigo, el último en hablar (título de un ensayo que Maurice Blanchot dedica al poeta); se observa algunas apreciaciones en torno al movimiento del uno para el otro: errancia del poema, ángulo de inclinación desde el que la poesía en lugar de imponerse, de ceder al acabamiento de la obra, a una representación sellada en sí misma, al horizonte de una conciencia dominante, al auto-posicionamiento soberbio de lo bello; se expone a la interpelación ineludible de la alteridad, afirma una infinita responsabilidad para con el otro (*tout autre*), el tiempo del otro: excedencia intempestiva que diacroniza las lenguas, respiración ética o cambio de aliento entendido como el decir del poema, hospitalidad po-ética irreductible y más antigua que lo dicho por la gran alegoría del ser.

Horacio Luján Martínez
horacio4@hotmail.com

Wittgenstein e a teoria política contemporânea

Vivemos uma época de grandes mudanças políticas, e a democracia parece exigir uma profunda reflexão. Estas mudanças giram em torno de reivindicações sobre inclusão de novos atores políticos, ou de maior abrangência do modelo democrático. Descartada a priori qualquer imposição e/ou mudança de hegemonia pelos meios da violência, do que se trata é de pensar o lugar da “deliberação” no sistema democrático. Perguntar-se “quem delibera” e “como”, é perguntar-se sobre o uso da linguagem numa situação de conflito ou dissenso ou de maior ampliação da participação cidadã. O uso não retórico da linguagem, postulamos, deve levar para uma situação

em que os cidadãos, considerados como agentes políticos, atinjam um maior desenvolvimento das liberdades civis e a que a democracia seja pensada não somente como sistema político, senão como “forma de vida”. Neste sentido pensar a relação entre linguagem e democracia é mais do que necessário para pensar esses novos rumos políticos alternativos que o mundo parece estar tomando. Aos poucos foi se abrindo passo uma conceição agonística de democracia, conceição que inclui a reivindicação e luta pelos direitos, assim como a construção de novas identidades políticas e novos direitos, mais plurais, e a desconstrução do modelo de cidadania passiva, o cidadão consumidor de bens e serviços, tão estimulado pelas políticas da década dos noventa. Afirmamos que as relações de identificação ou não, entre um povo e as formas de governo vão para muito além da dupla “obediência-não obediência”. Não se trata do sujeito submisso e/ou insubmisso. Trata-se das subjetividades que são produzidas através de diferentes “jogos de linguagem” e práticas concretas – discursivas ou não -. A própria prática cotidiana da nossa vida constitui a nossa práxis política, uma vez que o sujeito não é interpelado diretamente pelo poder, senão que o produz e reproduz a cada momento, mesmo que inconscientemente. Não são poucos os autores que, como William Connolly (2004), James Tully (2006), Ernesto Laclau (2005) e (2010), Chantal Mouffe (1999, 2005, 2009), entre outros, defendem algum tipo de “agonismo político” baseado na filosofia do chamado “segundo” Wittgenstein. Este agonismo significa partir do “conflito” como centro mesmo da política. “Conflito” que não é mero diagnóstico, se não o núcleo ou a “essência” do político. Neste sentido, a política se encontraria numa transformação permanente derivada do embate de forças com diferentes graus de oposição, embate que não leva a autodestruição do debate democrático senão que, pelo contrário, o garante. Os embates reconhecem e precisam da pluralidade dessas forças e, também, que essa pluralidade não seja entendida como um déficit político, mas como o elemento constitutivo de um modelo político chamado de “democracia radical”, isto é, a manutenção e multiplicação de formas políticas social e economicamente inclusivas. Está longe de ser comum a utilização da obra de Wittgenstein para pensar a política contemporânea em termos agonísticos. Nossa comunicação pretenderá dar uma “visão panorâmica” dessa originalidade.

Hubert Jean-François Cormier
 jeancormier@terra.com.br

As relações entre arte, filosofia e teologia no pensamento de Raimundo Lúlio

Durante boa parte do século XIII circularam textos que criticavam os supostos defeitos da perspectiva metafísica e científica baseada nos escritos de Aristóteles. Como fruto imediato desses escritos podemos citar a famosa condenação pelo bispo de Paris, Etienne Tempier, das 219 teses contrárias à fé católica publicada em 7 de março de 1277. Dentre os afetados por esta condenação encontrava-se a figura ímpar de Tomás de Aquino, por exemplo. Raimundo Lúlio que visitara Paris, onde expusera sua “arte” também condenava, não apenas os averróistas latinos, mas a falsa perspectiva de uma teoria da ciência que defendia explícita ou implicitamente a possibilidade da existência de uma dupla verdade: filosófica e teológica. Lúlio pretendia também demonstrar que seu sistema de ciências, sua “arte”, cumpria de forma mais adequada as seis exigências elencadas pelo próprio Aristóteles para se atingir a verdadeira sabedoria em seu livro da metafísica. Lúlio, com sua arte, pretendia mostrar não apenas os defeitos intrínsecos da concepção aristotélica das ciências que parecia deixar de lado um lugar para a teologia vista como ciência, mas também mostrar que seu sistema tratava com base nos mesmos princípios o ente finito e o ente infinito, as verdades racionais e as reveladas, articulando em um todo unitário filosofia, teologia e demais ciências subalternadas. A “arte” elaborada por Lúlio visava responder à questão premente de sua época sobre a possibilidade da existência, e coexistência, de uma dupla verdade: racional e revelada. Para Lúlio trata-se de uma situação anômala devido ao fato dos filósofos cristãos aceitarem um sistema científico incapaz de investigar o real a partir dos mesmos princípios. Em nosso paper exporemos os princípios fundamentais da “arte” luliana e sua consequente articulação entre filosofia e teologia como ciências. Sua “arte”, verdadeira tentativa de elaboração de uma ciência nova ou como ele mesmo a denominava: *scientia universalis*, permitiria a concordância entre filosofia e teologia, algo que soava como sendo impossível no sistema aristotélico de ciências defendidos pela escola dominicana a partir dos pensamentos de Alberto Magno e Tomás de Aquino.

Hugo Filgueiras de Araújo
hugofilguaraujo@hotmail.com

A teoria das Formas no Parmênides, de Platão

Na primeira parte do diálogo Parmênides (127b-137c), Platão apresenta uma crítica à teoria das Formas. A análise dessa crítica divide opiniões no modo de interpretar o texto, sobretudo por ter quem na sua análise, considere que Platão a abandonou, a partir de então, em seus textos. Essa tese é corroborada por seus defensores pelo fato de em outros diálogos, como o Teeteto e o Sofista, considerados estilometricamente semelhantes ao Parmênides, o filósofo não fazer menção às Formas inteligíveis. Pretendemos, na nossa pesquisa, analisar a teoria das Formas nos argumentos que no Parmênides são apresentados, defendendo que Platão não a abandona em seu discurso, mas ao criticá-la está demonstrando os possíveis erros no entendimento do que as Formas são.

Humberto Aparecido de Oliveira Guido
guido@ufu.br

O autor como intérprete: Vico leitor de Homero

A obra capital de Giambattista Vico (1668-1744) oferece o estudo filosófico das tradições vulgares que antecederam o advento da escrita alfabética; dizia o pensador italiano, essas tradições são relatos de “confusa memória e de mal regulada fantasia, nenhuma sendo parto do entendimento” (Sn44, § 330). A pesquisa dos tempos obscuros exige a adoção de uma nova arte crítica que torne possível a interpretação das fábulas dos deuses, esta era a meta do trabalho filosófico de Vico que encontrou termo na sua obra definitiva, a *Scienza nuova*. Naquela obra o filósofo concentrou a sua energia na elaboração do método de pesquisa para o conhecimento do mundo dos ânimos humanos, ou o mundo metafísico, de onde nasce o mundo civil (Sn44, § 2). Apesar da ousadia do projeto, é preciso admitir que Vico obteve êxito na sua tarefa, pois, apresentou não apenas o método de pesquisa, mas também ofereceu ao leitor moderno o ensaio da sua aplicação, o que pode ser encontrado no terceiro livro da *Scienza nuova*, intitulado “Da descoberta do verdadeiro Homero”. Vico propunha a experiência da consciência humana que deve descer até as primeiras construções mentais, que aos olhos do presente parecem estar destituídas de qualquer talento da razão, contudo, o resultado desta experiência pessoal é o desvelamento da mente humana, que no começo era pequena, rude e muito obscura, mesmo assim, os maiores trabalhos para a criação do mundo civil ocorreram nos séculos da sabedoria poética. Portanto, o pesquisador das coisas humanas - o intérprete - é simultaneamente o autor daquilo que é pesquisado: o mundo das mentes humanas, que vem a ser o mundo civil em toda a sua sucessão de tempos e lugares. O propósito desta comunicação é a elucidação do vínculo indestrutível entre os argumentos ontológico e epistemológico, que são sustentados por uma razão histórica, que Vico identificou a partir dos sucessivos estágios de desenvolvimento da mente humana que por sua vez garantem o movimento progressivo da história, no entanto, tal progresso é dependente da educação civil, pois que sem a memória dos fundamentos (princípios) de humanização haverá sempre o risco da civilização recair na barbárie.

Ibraim Vitor de Oliveira
vitorivo@libero

A morte de Deus como problema da linguagem

O cristianismo ainda insiste em manter sua prerrogativa dogmática de base, confirmando a perspectiva nietzschiana segundo a qual, mesmo depois do anúncio da “morte de Deus”, ainda existirão muitas cavernas, nas quais a sombra de Deus se mostrará. Mas, se é assim, o cristianismo não teria suportado as “marteladas” envidadas por Nietzsche e, delas se escapando, não garantiria a validade de seu fundamento conceitual e, logo, a supremacia de seu discurso? Em outros termos, a estrutura do discurso cristão, cuja referência de base está na afirmação de um Deus “causa primeira”, Qui est, não deveria ser realmente conservada, já que se revelou forte o bastante para não ceder aos “ataques” a que foi submetida, principalmente no decurso do século XX? A assistemática de Nietzsche, enquanto exercício filosófico trágico, cujas perspectivas se prolongam in infinitum, teria ainda alguma implicação diante da segurança proporcionada pelo discurso cristão sobre Deus que se vale da impossibilidade do regresso ao infinito? Deve-se enfrentar o fato de que o filosofar de Nietzsche encontra na gênese das determinações discursivas da metafísica e da ratio moderna a sua auto-superação. Assim, a “morte de Deus” não será uma questão especificamente religiosa, mas um problema de linguagem, uma questão de fragilidade conceitual, que atinge radicalmente as determinações do discurso religioso e teológico. Considerando que o discurso cristão, nos dias atuais, continua com o mesmo fundamento linguístico de outrora, poder-se-á concluir que ele não consegue escapar do fato de que as proposições do pensamento, as quais dão expressividade e pretensa credibilidade ao discurso, são formas de domínio que continuam a influenciar e a enclausurar a vida humana.

Idalgo José Sangalli
ijsangal@ucs.br

A ética de Tomás de Aquino: harmonia entre virtude e dever

Este estudo pretende-se analisar alguns dos pressupostos que fundamentam a ética tomasiana, especialmente a concepção de um agir moral orientado em princípios fornecidos pela lex naturalis e o tipo de relação existente com as demais leis (lex aeterna, lex divinae e lex humanae), e igualmente o lugar das virtudes, especialmente a função da virtude da prudência na determinação e construção de uma vida humana feliz. A análise parte da apreciação de interpretações contemporâneas contrastantes: por um lado, a qualificação da posição defendida por Tomás de Aquino como um desenvolvimento razoável da ética aristotélica, sem diferir de Aristóteles com respeito ao dever moral, já que a introdução da lei natural não teria alterado a base eudaimonista da ética aristotélica e; por outro lado, o apelo à lei natural feita por Tomás introduz uma concepção legal da moralidade estranha a Aristóteles e, ao mesmo tempo, os conceitos modernos de obrigação, dever e dever moral são identificados como vestígios da ética anterior sem, contudo, a aceitação do legislador divino. A análise da definição de lei e de natureza e da função da lei natural no agir moral, especialmente de seu primeiro princípio prático, que é o fundamento de todos os demais princípios da lei natural, seguirá os passos da principal obra de Tomás de Aquino. Do mesmo modo far-se-á na parte da consideração dos hábitos virtuosos e os atos da prudentia e da capacidade humana da *sinderesi*, como um “hábito natural” do intelecto e da sua relação com o desejo humano (*desiderium*) de praticar o bem, levando em conta os demais princípios, especialmente o imperativo moral categórico “*bonum faciendum et malum vitandum*” e os critérios que o agente moral deve assumir. Várias questões e explicitações conceituais serão feitas para sustentar a argumentação de que a ética de Tomás de Aquino pode ser inserida como uma alternativa razoável, uma posição mediana entre a abordagem aristotélica

da deliberação racional da phronesis com e na prática habitual das virtudes morais, demarcando o núcleo duro da ética das virtudes e a forma como os éticos modernos explicaram suas posições ressaltando o aspecto normativo da decisão moral, característico das éticas deontológicas. No entanto, o crescente interesse pelas reflexões tomasianas não afastou interpretações equivocadas ou parciais, que justamente por separarem aquilo que na teoria tomasiana não pode ser separado, são insuficientes para a adequada compreensão da posição apresentada por Tomás de Aquino em sua síntese filosófico-teológica.

Idete Teles
ideteteles@yahoo.com.br

A possibilidade de nulidade contratual e as implicações desta para a soberania hobbesiana

O problema em questão diz respeito ao contrato que funda e legitima o Estado em Thomas Hobbes. Nosso objetivo é questionar a impossibilidade ou possibilidade de nulidade do contrato social e assim verificar as implicações disto para o conceito de soberania hobbesiana. A leitura que impera na tradição de estudiosos da obra política de Hobbes, em especial do Leviathan, é a de um Estado no qual a soberania é absoluta e irrevogável. A interpretação do contrato firmado entre, e somente entre os homens, ofereceria legitimidade ao soberano para agir de forma absoluta e obrigaria ao cidadão obedecer de forma irrestrita. A hipótese que gostaríamos de sustentar remete à impossibilidade de determinados objetos de contrato, visto se oporem às condições de validade de um ato voluntário. Para Thomas Hobbes, comprometida a voluntariedade de um ato por contraposição ao determinismo que condiciona o homem causalmente, certos objetos contratuais se tornam impossíveis. Se isso puder ser sustentado desse modo, isto é, se Hobbes compartilhar mesmo de uma teoria forte da nulidade contratual e pela razão, como declinado acima, que achamos ser a correta, então, tal formulação implica em sua teoria um enfraquecimento do conceito de soberania, haja vista o estabelecimento de certos vínculos fortes que condicionam as possibilidades de exigência da soberania. Por tanto, concentraremos-nos na busca de uma explicação e/ou teorização da nulidade do contrato social e da sua consequência para a teoria da soberania hobbesiana.

Ideusa Celestino Lopes
ideusalopes@yahoo.com.br

Distinção entre universo e mundo em Giordano Bruno

A cosmologia é o tema mais conhecido de Giordano Bruno (1548-1600). Descreve o universo como sendo infinito, homogêneo e povoado de inumeráveis mundos, em oposição à concepção de um universo finito e heterogêneo estabelecido pela tradição aristotélica-ptolomaica. Para a tradição o mundo ou universo tem a seguinte estrutura: a Terra no centro do universo, imóvel, constituída por quatro elementos na seguinte ordem hierárquica: terra, água, ar e fogo. Esta região é denominada de sublunar, no qual o movimento existente é o retilíneo, para cima a partir do centro e para baixo em direção ao centro. Na região lunar ou celeste, o movimento é desenvolvido pelas esferas, perfazem uma trajetória circular, movimento eterno e natural. No qual estão incrustados o sol, os planetas. Após Saturno, a oitava esfera na qual estão afixadas as estrelas. No intervalo entre a lua e as estrelas o éter, ou quintessência, é o elemento que ocupa o espaço. Como o universo ou o mundo é finito, não há do que se falar em elementos que estão depois desta última esfera. Esta é a representação do universo no século XVI: fechado, esférico, finito, composto de esferas cristalinas concêntricas girando eternamente ao redor da terra imóvel. A cosmologia bruniana exige uma distinção entre universo e mundo: universo é o espaço infinito que contém o mundo como o conhecemos: com o sol, o nosso e os outros planeta, a lua; o mundo é finito pois conhecemos os seus elementos, mas não é o único no universo, são inumeráveis e povoados.

Ildenilson Meireles Barbosa
imbarbosa@ig.com.br

Fisiopsicologia do ressentimento: um contraponto de Nietzsche à atividade maquinal do sacerdote ascético

Na terceira dissertação de Para a Genealogia da Moral, Nietzsche descreve de modo acentuado as características mais marcantes do sacerdote ascético com o intuito de mostrar a importância que esse tipo assume no contexto do aprofundamento do homem no ressentimento. Nietzsche parece fazer a passagem de uma consideração meramente psicológica do ressentimento para outra mais ampla e mais substancial, qual seja, a consideração fisiológica. Isto significa dizer que o papel assumido pelo sacerdote ascético no plano da moral tem como base a condição fisiológica da doença, da debilitação, da exaustão, da vontade de nada. Essa consideração fisiológica do tipo sacerdotal analisada por Nietzsche tem como desdobramento importante o fato de que o propósito de “curar” o homem do ressentimento, cura prometida por meio do ideal ascético, não se concretizaria uma vez que o sacerdote, “esse ser de outro mundo”, não poderia, ele mesmo, se colocar fora da doença do homem moderno sendo, assim, ao contrário, o grande mentor da vingança contra o tipo forte. É a partir desse registro de uma debilidade fisiológica, combinado com as artimanhas psicológicas exercidas sobre o tipo fraco, que pretendemos desenvolver nossa argumentação no sentido de mostrar, por um lado, a impossibilidade de superação do ressentimento no registro do ideal ascético e, por outro, esboçar essa possibilidade de superação do ressentimento, como um contraponto de Nietzsche, nos textos posteriores a 1887.

Ilze Zirbel
izirbel@yahoo.com.br

Teorias da Justiça e Família. Um problema em aberto

John Rawls, em Uma Teoria da Justiça, apresentou a família como uma instituição social básica, co-responsável pelo desenvolvimento do senso de justiça e pelo cuidado e educação das futuras gerações. Feministas como Susan Okin sugeriram que a teoria de Rawls possuía um potencial crítico implícito em relação à família (e ao sistema de gênero), ao (1) colocá-la na posição de estrutura básica e (2) submetê-la à crítica dos princípios da justiça, no entanto tal potencial se perderia diante de uma visão idealizada de família (justa e amorosa) e do silêncio para com o funcionamento interno desta instituição e os abusos cometidos dentro dela. Inúmeras publicações se seguiram à publicação de John Rawls e a obra se tornou referência obrigatória nos debates sobre questões sociais em sociedades democráticas, passando a orientar políticas públicas de cunho compensatório a serem adotadas pelos Estados. No entanto, o lugar da família e suas relações internas permaneceu sob o mesmo patamar: pouco teorizado e marcado por uma visão idealizada das relações familiares. Diante da lacuna e do silêncio das teorias centrais, os Estudos Feministas e de Gênero se dispuseram a tratar do tema. Esta comunicação procura apresentar algumas das discussões e propostas levantadas dentro deste campo de pesquisa (violação de direitos no âmbito doméstico-familiar; indução/fabricação de desigualdades que não beneficiam os mais desfavorecidos - mulheres e crianças; redefinição do conceito de família - comumente entendida como associação natural, de foro privado, coesa, capaz de tomar conta de seus membros e espaço da subjetividade e do amadurecimento das gerações mais jovens; etc.) apontando para a necessidade de elaboração de políticas públicas que sigam uma via média, conforme o modelo de justiça bidimensional proposto pela teórica Nancy Fraser (políticas de ação dupla: que engajam as identidades das pessoas e satisfazem algumas das suas necessidades de reconhecimento e de distribuição, ao mesmo tempo que preparam o terreno para novas mudanças, mais radicais e profundas, capazes de transformar estruturas desencadeadoras das injustiças).

Inácio Helfer
 inahelfer@gmail.com

Ação do agente e mediações dialéticas em Hegel

O escrito de Taylor *Espírito e ação na filosofia de Hegel* (de 1983) apresenta contribuições hegelianas para uma filosofia da ação. Sem desconsiderar o fato de que Hegel, de um modo específico, não aborda a teoria da ação, sugere que diferentes respostas e tratamentos foram formulados em sua obra. Aliás, tal abordagem, à rigor, nem sequer fora formulada nos séculos XVIII e XIX. Ela se revelou importante somente no século XX, com as teorias sobre a explicação do comportamento humano, como as propostas por Donald Davidson e John Searle. Em todo caso, a tese principal de Taylor é a de que Hegel formula uma concepção qualitativa da ação, se opondo claramente a uma visão causal. Segundo o seu ponto de vista, o espírito é entendido como pura atividade, mas uma atividade que existe em seu manifestar-se, por intermédio de formas determinadas de sua existência. Por isso, enquanto um diferenciar-se de si mesmo, o espírito é aquilo que as ações humanas fazem de si, bem como é a realidade que o próprio espírito alcança por intermédio das ações humanas. Tal leitura exige que se compreenda os homens como agentes que, na ação, em última análise, se reconheçam idênticos ao espírito. Os pilares de sustentação desta leitura em Taylor residem em quatro argumentos: 1) a concepção peculiar de conhecimento do agente; 2) a concepção de que a ação é primordialmente uma prática corporal não reflexiva, que pode ser transformada ulteriormente em consciência reflexiva pela atividade do agente 3) a teoria da significação expressiva e, finalmente, 4) a teoria da sociedade e da história, que supõe a ideia de ações irredutivelmente comuns. Através da sustentação do nosso ponto de vista de que a compreensão de mediações dialéticas se encontra na base da visão de agente em Hegel, compreensão esta explicitada à luz da seção *Ideia Absoluta da Doutrina do conceito da Ciência da Lógica*, o presente estudo visa analisar a coerência dos quatro argumentos de Taylor. Assim, o estudo reconstitui aspectos do argumento da teoria da ação na perspectiva qualitativa segundo Taylor e conclui com parcimônia sobre a relevância a ser dada à ação do agente como resultado primordial de mediações. Neste sentido, se alia à tese de Robert Pippin que, em torno da teoria da ação em Hegel, sobretudo em *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* - 2008, assinala a propriedade do ponto de vista de que as intenções formuladas por indivíduos sejam condições necessárias para que alguma coisa possa valer como uma ação, pressupondo um campo temporal e social extensos, segundo mediações que se explicitam numa dimensão processual.

Inara Zanuzzi
 inarazanuzzi@yahoo.com

O que é 'agir em vista do belo'?

Pretende-se esboçar uma compreensão de 'agir em vista do belo' (tou kalou heneka) em termos das seguintes marcas características: bela é a atividade que i) é adequada a cada um de acordo com as tarefas que lhe cabem realizar e, em sentido moral estrito, é aquela que é adequada a cada um enquanto ser humano; ii) é benéfica a si mesmo e/ou a outro; iii) é motivada pela busca da sua própria boa realização; e finalmente iv) causa prazer ao que age desta forma ao ter consciência do que faz como algo que preenche as duas primeiras condições. Este esboço será testado através de um exame da investigação sobre as virtudes particulares na *Ética Nicomaqueia III e IV* e *Ética Eudêmia III*.

Iraqitan de Oliveira Caminha
 iraqi@uol.com.br

Circuito intercorpóreo: reflexões sobre Freud e Merleau-Ponty

Nosso objetivo é tomar como base a teoria da pulsão de Freud e a fenomenologia do corpo próprio de Merleau-Ponty para refletir sobre a formação do circuito intercorpóreo, que definimos como o sistema de

vínculos humanos criados pelas experiências intersensoriais do corpo como abertura para o outro. Nossa intenção é fazer uma análise de nossa condição existencial de sermos corpos que se relacionam com outros corpos não apenas por necessidades, mas por intenções e desejos. Esperamos relacionar a noção de intencionalidade corpórea de Merleau-Ponty, fundada no “eu posso” dos movimentos intencionais do corpo sujeito, com a noção de corpo pulsional em Freud, fundada nos desejos inconscientes de um corpo que estabelece vínculos com outros corpos movidos pela energia libidinal.

Íris Fátima da Silva
irisfsol@bol.com.br

Três pontos fundamentais do pensamento estético na reflexão de Luigi Pareyson

A concepção pareysoniana da arte como formação de uma matéria, ao invés, de formação de um conteúdo, conduz ao entendimento que o conteúdo é a pessoa do artista fazendo-se em o seu próprio modo de formar a matéria. Assim sendo, os conceitos de fisicidade e espiritualidade coincidem: a pessoa está presente na obra de arte não apenas como expressão, mas em identidade com a obra. Pareyson não separa a espiritualidade do artista da pessoa do artista, logo, a irrepetível personalidade do artista floresce inteiramente na obra de arte, ao ponto que a obra de arte não só a expressa, mas é espiritualidade no momento da sua história. Isto ocorreria, porque a pessoa e a sua espiritualidade, a sua realidade histórica, o seu êthos, a sua Weltanschauung, o seu modo de ser, viver, sentir está presente na obra não como objeto de expressão, mas como energia formante e modo de formar: gesto formativo, modo concreto de escolher a palavra, modular o canto, esculpir a pedra, movimentar o pincel. Assim, concluído o processo formativo, a pessoa do artista coincide com a obra de arte que havia fixado em algum dos seus momentos, e se pode dizer que na obra de arte espiritualidade e fisicidade coincidem e se identificam completamente: nesta não existe nada de físico que não seja significado espiritual e nada de espiritual que não seja presença física, e a menor inflexão formal é carregada de sentidos espirituais. A obra de arte é toda inteira o seu corpo e não existe uma alma além do corpo. Na ótica de Pareyson, pode-se justificar, que a obra de arte não seja propriamente um símbolo, não tenha um significado que esteja além do seu corpo, mas a sua própria presença física é o seu significado. Esta comunicação, portanto, tem como objetivo apresentar os Três Pontos Fundamentais do Pensamento Estético na Reflexão de Luigi Pareyson (1918-1991), discutido no volume *Conversazioni di Estetica*, (1966), a fim de demonstrar que a coincidência entre a espiritualidade do artista e a fisicidade da obra de arte se funda no conceito de persona.

Isabelle Vianna Bustillos Villafán
isavilla@ig.com.br

Considerações sobre os fundamentos da Gramática Universal em Noam Chomsky

A ideia de uma Gramática Universal, tal como defendida por Chomsky, não é de todo uma novidade no cenário filosófico. Herdeira e tributária do espírito científico da “primeira revolução cognitiva”, iniciada com Copérnico, Galileu, Kepler e Newton, alia-se, declaradamente, à perspectiva racionalista clássica – especialmente àquela inaugurada por Descartes no século XVII e desenvolvida até do século XIX com Humboldt – de estudar a linguagem como um “reflexo da mente”, i.é, um sistema universal, subjacente a qualquer língua humana, capaz de expressar certas propriedades cognitivas exclusivas do homem. Dentre elas, a propriedade do “uso infinito de meios finitos”, ou seja, a capacidade de gerar, a partir de um sistema finito de regras, um número infinito de sentenças. Esta hipótese que, em seu tempo, teria conduzido os gramáticos filosóficos a se concentrarem mais sobre uma gramática geral que sobre a gramática particular, teria impulsionado também, segundo Chomsky, uma reviravolta no campo da lingüística contemporânea: da

abordagem dominante, na década de 50, dos estudos do comportamento e seus produtos para os mecanismos internos envolvidos no pensamento e na ação. O que há de novo nessa “segunda revolução cognitiva”, ocorrida a partir da segunda metade do século XX na lingüística, é que, pela primeira vez é possível retomar a ideia de uma Gramática Universal, segundo modelos formais precisos dentro de um cenário biológico. À luz dessas investigações, ao invés de configurar-se segundo os modelos behavioristas ou sócio-estruturalistas, a linguagem apresenta-se como um sistema interno inato, i.é, como um órgão natural, integrado à estrutura mais complexa denominada organismo que, magnificamente estruturado, aparece em nós como um componente distintivo das faculdades mentais mais elevadas, e até onde se sabe exclusiva da espécie humana. Segundo esse nexos, é natural esperar uma relação íntima entre as propriedades inatas da mente e as características da estrutura lingüística; pois a rigor, a linguagem não existe fora do domínio mental. Sejam quais forem suas propriedades, devem ser constituídas pelos processos mentais inatos do organismo que a inventou e a inventa, sucessivamente, de acordo com as condições de uso. Mais uma vez, parece que o estudo da linguagem deve ser um fio condutor muito esclarecedor à compreensão dos nossos processos mentais. Nosso trabalho emerge dessa retomada da ideia de Gramática Universal nos estudos sobre mente, natureza e linguagem em Chomsky e tem por objetivo apresentar bem como discutir que fundamentos tornam esse empreendimento exequível, e qual o lugar epistemológico que ocupam nas discussões contemporâneas do tema.

Ísis Nery do Carmo
 isisnery@hotmail.com

A proximidade entre técnica e existência em Heidegger

Nosso objetivo é explicitar a proximidade que há entre homem e técnica, no pensamento de Heidegger, para mostrarmos que a existência humana é o lugar privilegiado de acontecimento da verdade do ser. Isto é, considerando o homem como espaço de acolhimento dos modos de ser, e sendo a técnica o modo como o ser se mostra na modernidade, percebemos que a questão da técnica se relaciona com a existência através do caráter ontológico que compartilham. Partimos do pressuposto de que o questionamento acerca da técnica propiciaria ao homem a possibilidade de um relacionamento livre com a própria técnica e com ele mesmo. Nossa hipótese consiste em que tal relacionamento é uma abertura do homem para as manifestações de ser. Com esta finalidade, pretendemos apontar que esta abertura é uma experiência originária, que recua diante do instrumentalismo técnico, no qual o homem contemporâneo encontra-se inserido.

Israel Alexandria Costa
 isralexandria@gmail.com

Rousseau e as leis da guerra entre potências estatais

É digna de nota a fixação rousseauiana da possibilidade estabelecida na frase “pode-se eliminar o Estado sem matar um único de seus membros”, presente no capítulo sobre a escravidão, do Contrat Social ou Principes du Droit Politique. Ela pertence a uma concepção de Estado de Guerra que, de fato, parece estranha à tradição hobbesiana. No Leviatã, falando da natureza constitutiva do Estado, Hobbes escreve que, do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial, ou seja, trata-se aqui de uma transposição do Estado de Natureza, em que dois animais engalfinham-se numa destruição mútua de seus organismos biológicos, para uma concepção internacional em que o Estado de Guerra é concebido como um combate entre duas máquinas estatais que buscam a destruição física do aparato mecânico uma da outra. Diferentemente de tal modelo, o texto do Contrat concebe o Estado como pessoa pública e é a partir desse modelo personalista, que parece ser inspirado em Pufendorf, que Rousseau postula as leis da guerra entre potências estatais.

Ítalo Leandro da Silva
italoles@gmail.com

Entre a cura e o castigo, uma análise de Vigiar e Punir

A vastíssima obra de Michel Foucault se inicia na década de 1960 e se encerra com sua morte em 1984. Está didaticamente dividida em três grandes fases: a arqueológica, a genealógica e a ética. É na fase genealógica, fortemente influenciada pelo pensamento de Friedrich Nietzsche, que Foucault se esforça para realizar um diagnóstico da sociedade atual; seus trabalhos nesse período tratam a sociedade atual como uma sociedade disciplinar, uma sociedade de vigilância, que visa forjar corpos dóceis e úteis. Em *Vigiar e Punir* Foucault realiza uma interpretação das nossas instituições sociais, especialmente das prisões, as quais tem em sua essência não exatamente a punição do criminoso, mas a sua reeducação, a sua correção e também sua cura. É em torno do tema da cura que se elabora nossa pesquisa: diante da entrada de um problema da medicina nas prisões, ou seja, da cura como sua essência, nos inquietamos e nos movemos adentro dos textos foucaultianos indagando-lhe como é possível essa inserção médica na punição e quais são as relações que podemos estabelecer entre a cura e as disciplinas. Diante das três formas de punição apresentadas por Foucault – suplício, punição generalizada e prisão - a ideia de uma transformação dos criminosos já aparece entre os grandes reformadores do século XVIII. Para os teóricos políticos do século XVIII o criminoso é aquele que se torna um inimigo da sociedade e assim se inscreve na categoria dos anormais, tornando-se um monstro, um selvagem, um doente, assim carecendo de tratamento. A transformação do criminoso surge da ideia de que ele pode ser um elemento de instrução, de correção e de reeducação social. Nos primeiros modelos de prisões apresentados por Foucault verificamos uma população composta por mendigos e vagabundos colocados sob um regime de trabalho constante, trabalho que aparece como elemento que, em tese, poderia operar-lhes uma transformação comportamental. Além do trabalho obrigatório, temos a modulação das penas de acordo com o comportamento individual e à submissão destes indivíduos a um controle de tempo, de vigilância e a um sistema de regras de obrigações e proibições. Várias técnicas disciplinares apresentam a influência de práticas religiosas em sua formação, como é o caso das células, herança do modelo do convento; como o controle do tempo, o qual é divino e une a questão moral à questão econômica, e; da organização das gêneses em séries, por meio de exercícios contínuos realizados pelos indivíduos. Os instrumentos disciplinares - a normalização e a vigilância hierárquica - se inserem numa microfísica do poder: a vigilância como uma ótica e a normalização como uma fisiologia. É aqui que temos a inserção do discurso médico nas penitenciárias, pois é por meio da normalização dos indivíduos que seria possível corrigi-los e curá-los. A normalização estabelece as intervenções corretivas, intervenções que são, ao mesmo tempo, punitivas e terapêuticas, intervenções que castigam e que curam.

Itamar Luis Gelain
itamarluis@gmail.com

A Metafísica Descritiva de P. F. Strawson

Para Strawson o metafísico é aquele que trabalha com conceitos, ou melhor, que procura descrever a estrutura conceitual básica com “a qual pensamos o mundo”. O metafísico não produz nada de novo (metafísica revisionista), mas parte do esquema conceitual dado (senso comum). Dentro deste contexto, ele apresenta a atividade do filósofo analítico ou do metafísico descritivo nestes termos: “nós reinterpretemos a tarefa principal do filósofo (a tarefa metafísica) como a de responder à pergunta: quais são os conceitos e categorias mais gerais que organizam nosso pensamento, nossa experiência, acerca do mundo? E como se relacionam entre si dentro da estrutura total do pensamento?”. Busca-se neste texto pontuar, em primeiro lugar, que a metafísica descritiva (Strawson toma como exemplos Aristóteles e Kant) se diferencia da metafísica revisionista (Strawson declara Descartes, Leibniz e Berkeley como exemplos), pois, ela parte de um esquema conceitual dado (senso comum) e busca uma descrição do mundo a partir dos conceitos.

Entretanto, o metafísico revisionista propõe que se adote um novo esquema conceitual. Adotar um novo esquema conceitual significa, simultaneamente, ter uma visão diferenciada daquela defendida pela metafísica descritiva, no que diz respeito à realidade ou às coisas. Em outras palavras, a metafísica revisionista tem o objetivo de apresentar uma imagem de como as coisas realmente são, em oposição a como elas ilusoriamente parecem ser. Desse modo, esse gênero de metafísica procura produzir um esquema conceitual novo e diferente para dar conta de apresentar ou prescrever como as coisas realmente são, e não como elas ilusoriamente parecem ser. E em segundo lugar, a metafísica descritiva distingue-se da análise conceitual não em intenção, mas em escopo e generalidade. A análise conceitual é mais limitada e parcial, porque esta pressupõe a estrutura conceitual a ser analisada, enquanto que a metafísica descritiva tem o objetivo justamente de exibir esta estrutura que a análise pressupõe em sua atividade. Strawson explica esta questão nos seguintes termos: “quando perguntamos como se usa esta ou aquela expressão, nossas respostas, por muito reveladoras que sejam, tendem a assumir e não a exibir, esses elementos gerais da estrutura que o metafísico quer ver revelados. A estrutura que ele busca não se mostra facilmente na superfície da linguagem, senão que está submergida”. Por fim, a metafísica nos moldes strawsonianos, é diferente daquela praticada por Aristóteles na sua famosa obra: *Metafísica*, e também da de Kant, exposta na *Crítica da Razão Pura*. Enquanto o primeiro busca descrever as categorias do ser, o segundo descreve transcendentemente o funcionamento das faculdades da mente e o que as mesmas podem conhecer sobre mundo. Entretanto, Strawson tem como objeto da metafísica os conceitos e as categorias mais fundamentais que constituem o esquema conceitual, isto é, os conceitos mais gerais que figuram na base de toda e qualquer linguagem – linguagem ordinária e científica. Desse modo, a metafísica strawsoniana poderia ser denominada de metafísica da linguagem.

Itamar Soares Veiga
inpesquisa@yahoo.com.br

O modo existencial da interpretação enquanto originário e a interpretação conceitual: elementos filosóficos sobre a investigação científica

O estudo do existencial interpretação (Auslegung, *Ser e tempo*, § 32) em sua relação com o compreender, nos conduz a uma divisão entre interpretação originária e interpretação derivada. A interpretação originária remete às possibilidades do projetar do ser-aí e à abertura ao ser dos entes, ambos os aspectos estão vinculados ao existencial compreensão (Verstehen, *Ser e tempo*, § 31). A interpretação derivada ou não-originária, por sua vez, remete aos modos da circunspeção interpretante efetivada pela ciência e, também, à elaboração da expressão predicativa na lógica. Por outro lado, os aspectos da interpretação derivada conjugam-se com a tematização conceitual, tanto no caso da ciência, quanto nas elaborações das linguagens formais. Estas duas formas de conhecimento, ciência e lógica, se aproximam no “projeto matemático da natureza mesma” (*Ser e tempo*, § 69, alínea: “b”), e também na “racionalidade matemática” conforme a preleção de Heidegger sobre “visão de mundo” na obra de 1928-29 (Introdução à Filosofia, GA:27, § 36, alínea “c”). Desta forma, percebe-se que a “interpretação originária” e a “interpretação derivada” possuem origens e desenvolvimentos distintos. Diante dessas distinções e, assumindo como eixo o modo existencial da interpretação (Auslegung, § 32), este trabalho pretende uma explicitação das relações entre a circunspeção (Umsicht) existencial e a circunspeção interpretante e tematizadora, a mesma que é empregada na ciência. A explicitação deve resultar em subsídios ao questionamento das bases do discurso científico. Este esforço de esclarecimento será desenvolvido com a exposição de recursos básicos do raciocínio matemático. O objetivo se estende ainda ao mostrar as possíveis lacunas na base de compreensão empregada pela ciência, as quais remetem a uma específica visão de mundo. Para alcançar estes propósitos, a via de investigação percorrerá o seguinte roteiro: (a) o ponto de partida será estabelecido por uma análise dos parágrafos 31 e 32 de *Ser e tempo*. Estes parágrafos serão complementados pelo parágrafo 69, o qual fornece um âmbito direcionado para a ciência (*Ser e tempo* § 69 alínea “b”); e, na sequência (b) onde será feita uma inserção da análise da segunda seção do curso de 1928-29, *Introdução à filosofia*

(GA:27). A seção que tem como título: “filosofia e visão de mundo”. A finalização do trabalho deve mostrar uma compreensão mais detalhada das posições de Heidegger sobre a “racionalidade matemática” e sobre o “projeto matemático da natureza mesma”, permitindo, inclusive, uma inferência adicional sobre o tema do “racionalismo” e “irracionalismo” na “interpretação conceitual” apresentado na obra Introdução à filosofia (GA:27, § 36, alínea “c”).

Ivan Dias Martins
ivan.martins@gmail.com

Marx e a formação do capitalismo como transição permanente

O objetivo deste trabalho é apresentar algumas considerações sobre a abordagem de Marx da história dentro da Crítica que realiza da Economia Política, isto é, do seu estudo sobre o capitalismo. O que queremos levantar como questão é se, ao compreendermos o capitalismo como um processo, este se diferencia fundamentalmente do seu período de formação, ou se, ao contrário, é uma mesma lógica de formação e dissolução que define o próprio processo capitalista ao longo de toda a sua duração. Em outras palavras, o que pretendemos aqui é pensar se não há elementos que possam ser apresentados de que o capitalismo traz consigo um sentido de transição permanente, de modo que a reprodução do sistema não possa ser diferenciada radicalmente das categorias da sua formação. O que ocorreria, portanto, a cada momento da produção capitalista seria não somente a reposição dos mesmos elementos constituintes, na mesma escala ou ampliadamente, nem o mero progredir das tendências resultantes do seu desenvolvimento, mas sempre-já o mesmo sentido de constituição, que se exprime na contínua intensificação das mesmas relações capitalistas. Da mesma forma, correspondente a esta contínua constituição haveria uma igualmente contínua dissolução daquilo que no mundo social e histórico não se apresenta como diretamente ou totalmente incorporado ao processo do capital. Partimos, portanto, da hipótese de que processos como a acumulação primitiva e a subsunção real não podem ser pensadas somente como momentos específicos e autocontidos da formação do capitalismo, mas antes representariam as formas mais gerais e incessantemente re-afirmadas do seu processo como um todo.

Ivan Ferreira da Cunha
clockwork.ivan@gmail.com

Carnap e o Problema da Confirmação na Pragmática da Investigação Científica

As propostas de Carnap para a lógica indutiva, especialmente aquelas apresentadas no livro *Logical Foundations of Probability*, podem ser compreendidas como um trabalho de elaboração de ferramentas para a compreensão da ciência. Uma dessas ferramentas é a chamada confirmação por instância qualificada, em que o grau de confirmação de uma hipótese é obtido a partir da probabilidade lógica de que a próxima instância que for observada como se enquadrando nos pressupostos da hipótese se enquadrará também nos aspectos previstos como consequentes pela hipótese. Essa proposta de Carnap é compatível com as chamadas cadeias de Markov, um instrumento para o cálculo de probabilidades de transição entre estados discretos: se pensarmos que a próxima instância é um estado discreto, e se considerarmos que as instâncias anteriores constituem uma cadeia de Markov, poderemos fazer com que tal cálculo possa ser introduzido nas elaborações de Carnap sobre lógica indutiva, conforme proposto por Skyrms em “Carnapian Inductive Logic for Markov Chains” (*Ekenntnis* (2001), v. 35, n. 1/3, pp. 439-60). Assim, ao invés de simplesmente considerarmos o número de instâncias favoráveis à hipótese em relação ao número total de instâncias mais um, podemos levar em conta a transição entre estados favoráveis e desfavoráveis ao longo da trajetória, satisfazendo um ponto em que a proposta de Carnap foi bastante criticada (por autores como Putnam e Goodman, por exemplo). Além disso, ao trabalharmos a lógica indutiva de Carnap com cadeias de Markov, surge a possibilidade de podermos utilizar as ferramentas de Carnap em outras

abordagens que utilizam cadeias de Markov. Estamos falando especificamente das propostas de Dutra, Mortari, Brzozowski e Batista no artigo intitulado “Pragmática da Investigação Científica: Uma Abordagem Nomológica” (Scientiae Studia (2011), v. 9 n. 1, pp. 167-87): tal projeto procura descrever uma trajetória de investigação científica a partir do comportamento manifesto dos cientistas envolvidos, ou, mais exatamente, a partir das publicações feitas em torno de um modelo. As publicações são classificadas em tipos, conforme o papel desempenhado no modelo, e a trajetória é descrita como uma sequência de ocorrências de artigos daqueles tipos. Ao tomar a trajetória como uma cadeia de Markov, é possível calcular a probabilidade de transição entre um tipo de artigo e outro, levantando regularidades na pesquisa científica. Ao trazer a lógica indutiva de Carnap para esse estudo, podemos discutir questões típicas da filosofia de Carnap em um contexto diferente. O problema da confirmação, por exemplo, recebe um tratamento pragmático ao considerarmos como confirmado um modelo que permite publicações em concordância com os fins que a pesquisa adotou. A presente comunicação trará uma exposição básica do conceito de confirmação por instância qualificada a partir da obra de Carnap, uma apresentação do uso das cadeias de Markov nas propostas da Pragmática da Investigação Científica, e uma discussão sobre como o problema da confirmação pode ser discutido a partir disso.

Ivanhoé Albuquerque Leal
ivanhoeleal@uol.com.br

Motricidade e poder de projetar-se do ser no mundo

Sabemos que o pensamento de Merleau-Ponty na Fenomenologia da Percepção procura estabelecer a tese da inscrição corporal do espírito em contraposição tanto às doutrinas que tratam a percepção como um simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, quanto às doutrinas que insistem na autonomia da consciência. O intelectualismo filosófico e o naturalismo científico transformaram o para si e o em si em absolutos rivais e obstruíram a comunicação necessária entre atividade filosófica e científica. É nesse sentido que, segundo Merleau-Ponty, a objetividade fática do corpo para a psicologia clássica foi tida como irrelevante em nome de uma objetividade científica circunscrita exclusivamente no psiquismo. Tal atitude unilateral requer uma investigação que elucide com mais propriedade a experiência do corpo através do qual ocorre o fenômeno da consciência perceptiva. É preciso saber que aquele que percebe não deve ser tomado de forma distorcida, pois a interioridade do psiquismo vista como objetividade privilegiada e única é, na verdade e antes de tudo, uma exterioridade, isto é, uma alma encarnada em um corpo, e essa união entre alma e corpo constitui a própria possibilidade da consciência ser consciência, ser uma experiência de percepção. Ser uma experiência “é comunicar intencionalmente com o mundo, com o corpo e com os outros”. É nessa relação entre interior e exterior que é preciso considerar o psiquismo que percebe a partir de um corpo e com isso procurar enxergar abaixo do pensamento objetivo da ciência “uma abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo”. Essa abertura da qual Merleau-Ponty nos chama atenção, iremos procurar explicitá-la a partir das noções de espacialidade e motricidade do corpo próprio, pois o movimento corporal implica em operações que exigem “o poder de traçar fronteiras no mundo dado, traçar direções, estabelecer linhas de força, dispor perspectivas, em suma organizar o mundo dado segundo os projetos do momento, construir em sua circunvizinhança geográfica um meio de comportamento, um sistema de significações que exprima no exterior atividade interna do sujeito”.

Ivanilde A. V. C. Fracalossi
ivafractalossi@usp.br

Sobre o conceito de representação em Kant e em Reinhold

Para Reinhold, o sistema kantiano não parte de um princípio absolutamente certo, a priori. A experiência possível é contingente e o apriorismo ali só pode desfrutar de uma necessidade hipotética segundo o modelo heurístico do se...então, ou do “como se”. Busca, então, uma filosofia sistemática, amparada num princípio de necessidade apodítica e que ofereça possibilidades de uma filosofia como ciência rigorosa. É na Filosofia

Elementar, com o princípio da consciência, compreendido como a faculdade das representações, que o autor se propõe a uma “reelaboração” da Crítica da Razão Pura, mais precisamente da “Doutrina Transcendental dos Elementos”, onde faz, de sua teoria, um intermédio entre as filosofias teórica e prática. O princípio de representação reinholdiano oferece vantagens sistemáticas e universais de enunciar as propriedades de todos os tipos de representação, pois seu conceito engloba “o que há em comum a sensação, o pensamento, a intuição, o conceito e a ideia” (Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, §§ X, XI, XII), ou seja, engloba todas as faculdades da mente das quais Kant se refere. Posto dessa forma, o intuito desta comunicação é, então, o de investigar o emprego do conceito de Vorstellungsvermögen em Reinhold e de Vorstellungskraft em Kant, para depois fazer uma vinculação entre os dois e poder entender e avaliar a pretensa reelaboração por Reinhold da teoria kantiana.

Ivo Assad Ibri
 ibri@uol.com.br

Considerações sobre o espectro semiótico-pragmático de significado e informação

Significado pragmático, segundo Charles Peirce (1839-1911) é aquele que de algum modo tem reflexo na conduta prática de vida. Aprofundando-se a máxima do pragmatismo tal qual enunciada por Peirce, justifica-se essa definição pelo entendimento de que a conduta é a dimensão exterior dos conceitos na medida em que esses se referem a objetos mundanos, a saber, objetos que fazem parte do mobiliário fenomênico que constitui a experiência humana. Assim, na interação dos universos teórico e experiencial é que se consuma toda significação positiva possível – em tal interação se desenvolvem as crenças humanas como hábitos de ação. Sob esse enfoque, é forçoso por em relação duas dimensões do pensamento peirciano: a Semiótica, na medida em que reflete sobre a relação entre signos, objetos e interpretantes, e o pragmatismo, como princípio que reza que toda significação positiva deve afetar a conduta. Contudo, o realismo radical de Peirce que resulta em uma simetria lógico-categorial entre homem e mundo, irá permitir transferir essa conceituação de significação comprometida com a conduta humana, para a conduta de qualquer objeto real, na medida em que se generalizarem as exigências do pragmatismo e da semiótica, ou seja, na medida em que se admitir, à luz daquele realismo, que princípios gerais estão associados aos fenômenos naturais, de tal modo que os signos definidos por tais fenômenos carrearão significação como o lado exterior experienciável de tais princípios. Entendemos, assim, a dimensão da significação pós-humana como algo extensível para todo fenômeno em geral. Sob essa abordagem, significação não seria, então, tão-somente humana, nem tampouco, em verdade, extensível apenas ao pós-humano, mas também ao pré-humano – em outras palavras, abrangendo uma temporalidade que exhibe coerência com o realismo de Peirce, configurado pelo reconhecimento de um mundo independente de nossas representações e que evidencia sua própria e independente esfera semiótico-pragmática de significação. Nesse trabalho será exposto tal conceito mais amplo de significação, a par da consideração do conceito de informação como o elemento que põe em relação dinâmica os hábitos dos diversos personagens que partilham teatros reais de vida.

Ivo da Silva Júnior

O lugar da música na crítica ao nacionalismo em Nietzsche

Partindo da análise do capítulo “Povos e pátrias” (§§ 240-256) de Para além de bem e mal, esse trabalho visa a apontar a maneira pela qual Nietzsche realiza sua crítica ao nacionalismo, por oposição à unidade europeia, tendo por referência a música alemã, em particular a wagneriana, que, neste caso, encarna uma visão de mundo baseada num ideal de formação (Bildung) praticamente inexistente na Alemanha contemporânea do filósofo.

Izaias Ribeiro de Castro Neto
izaias@ufs.br

Locke, Hobbes e Leibniz: acerca da relação entre Pensamento e Linguagem

Concernente ao contexto filosófico do Século XVII, alguns estudiosos defendem a tese segundo a qual o interesse pela linguagem, entre os pensadores Modernos, apresenta-se como um algo secundário. Neste sentido, a ideia que se tem a respeito desse importante nicho conceitual, tal como ele fora tratado por Descartes, Espinosa, Locke, Hobbes, Leibniz, etc., é que estes filósofos o teriam pensado e utilizado apenas como um recurso teórico-metodológico eficiente e eficaz para a clarificação de outros tópicos considerados filosoficamente mais profundos e relevantes, tais como: conhecimento, ideia, verdade, realidade, Deus, liberdade, sociabilidade, moralidade. Sendo assim, uma Moderna Teoria da Linguagem só poderia ser entendida apenas como uma reflexão sobre a aplicabilidade da linguagem, e não como um pensamento sistemático acerca da natureza do signo, da significação e do sentido. Mas, se a linguagem não constitui o centro das atenções no cenário filosófico da Modernidade, ela, sem dúvida, ocupa um lugar privilegiado entre os temas investigados pelos pensadores deste período da História da Ideias. Antes, vale reconhecer que a relação entre a linguagem e o pensamento sempre, de alguma maneira, constituiu um campo de interesse fundamental para a filosofia em geral. E não poderia ser diferente com os filósofos modernos. Nessa perspectiva, as reflexões de Locke, Hobbes e Leibniz poderiam ser consideradas, cada uma a seu modo, como exemplares de uma “concepção moderna” da linguagem, uma vez que em tais pensadores opera-se uma espécie de clivagem, não só no que se refere à importância conferida ao tema, mas também ao lugar reservado a ele no pensamento de cada um desses autores. Nosso trabalho, portanto, tem como objetivo discutir o modo como os filósofos acima mencionados abordaram os problemas lógicos e epistemológicos, vinculando-os a questões de ordem semântica. Com tal vinculação, eles conferiram à linguagem um papel central no campo da investigação filosófica acerca dos fundamentos e dos limites do conhecimento humano. Pensamos, assim, que a Moderna Teoria do Conhecimento não pode prescindir de uma reflexão atinente à relação entre pensamento e linguagem. Será mediante a análise da linguagem que a estrutura cognitiva poderá ser melhor compreendida e explicitada. E se, como afirmará Bacon, o discurso vela, antes que desvela, a natureza do pensamento, então, para que possamos aperfeiçoar nossa capacidade reflexiva e cognitiva, será necessário empreendemos a crítica da linguagem. É nessa direção, segundo pensamos, que se dirigem as reflexões de Locke, Hobbes e Leibniz acerca da relação entre os signos linguísticos e o raciocínio.

Jacira de Freitas

Rousseau e o desafio das facções: a democracia da pluralidade

O mundo contemporâneo coloca para os estudiosos da filosofia política de Rousseau o desafio de pensar as profundas mudanças que atingem a sociedade, as novas formas adquiridas pelas relações de poder e dominação e repensar as noções e conceitos que vieram a constituir a base da filosofia política do filósofo, em vista da irrupção de novos fenômenos. Proponho aqui a retomada desse legado teórico sob uma dupla perspectiva: política e antropológica. Em primeiro lugar, apresentar e discutir formulações dos debates atuais acerca da democracia e retomar a noção de soberania em Rousseau como um conceito central e decisivo para a compreensão das dificuldades engendradas pela democracias representativas. Em segundo, explicitar formulações rousseunianas nas quais a ideia de alteridade parece conter as dicotomias e, ao mesmo tempo as soluções de todo o problema político. As novas concepções teóricas não podem se construir sobre noções ou conceitos delimitados por paradigmas restritos ao debate anterior sobre a política, a menos que as possibilidades latentes de compreensão do mundo contemporâneo a partir deles sejam pensadas sob o enfoque da problematização dos limites por eles estabelecidos. Como pensar, a partir daquelas noções, a democracia e a emergência do discurso sobre os direitos humanos? Como pensar hoje o problema das facções no interior do corpo político, considerando o aspecto político e antropológico do pensamento rousseauiano?

Jackson Valentim Bastos
cksnvb@gmail.com

Ego e temporalidade em Sartre

Pretende-se aqui analisar a noção de temporalidade e sua relação na constituição do Ego, conforme a concepção fenomenológica de Jean-Paul Sartre, que inclui, sob a perspectiva da filosofia existencialista, a concepção de um homem que é responsável por se fazer ou se reinventar a cada dia. Supõe-se, a partir disso, a fundamentação de uma noção de temporalidade propriamente favorável. Busca-se verificar como esta favorece a reconciliação do homem com o próprio projeto de si, a ser alcançado para além de uma atitude de vida meramente contemplativa e passiva, como se estivesse diante de uma realidade bloqueada, pautada em algum tipo de determinismo. Ao rejeitar concepções deterministas e se posicionar diante da facticidade, o homem se expõe às diferentes situações geradas por uma gama de possibilidades. Negar as determinações externas é se autodeterminar, projetar a sua consciência no mundo à procura de engajar-se na construção do seu projeto, à medida em que também se coloca em estado de suportar as contingências do mundo e a angústia de estar nele. Essa atitude impossibilita o desvio da responsabilidade que Sartre deposita sobre o homem. Na obra "O Ser e o Nada", Sartre dedica todo um capítulo para a reflexão em torno da noção de temporalidade. Volta-se para uma compreensão ontológica em torno das três dimensões (presente, passado e futuro) que compõem a totalidade de sua estrutura. Tais dimensões são marcadas por um comportamento não linear e que parece favorecer de algum modo a que se aplica ao futuro. É sobre essa concepção de tempo que a noção sartriana de homem é construída, com certa ênfase na constituição ontológica de alguns de seus principais caracteres, como liberdade, responsabilidade, engajamento, projeto, totalidade, contingência e angústia. A dimensão da liberdade fundamenta a existência e as realizações do homem. Para tanto, é preciso fugir do determinismo psicológico, ainda presente de alguma forma em pensadores contemporâneos a Sartre e de cujas teorias ele procura se diferenciar. Esse determinismo é um elemento que precisa ser extinto para assegurar que o homem não tenha a oportunidade de se desculpar diante do mundo, seja em relação ao seu passado, presente ou futuro. A descrição sartriana da condição humana revela, em suas várias situações, meandros de sua concepção ontológica do homem, com efeitos no modo como este se relaciona consigo mesmo e com o aparecer do mundo. Faz-se necessário, portanto, uma análise das bases fundantes da fenomenologia de Sartre, cujo caráter o afasta de alguns de seus contemporâneos e é marcante na seqüência de sua produção filosófica e literária.

Jadir Antunes
 jdiant@yahoo.com.br

A crítica de Marx aos economistas ingleses na definição de dinheiro

Nossa comunicação pretende analisar a crítica de Marx aos economistas ingleses na definição de dinheiro. Para esse objetivo, partiremos da análise pioneira de Aristóteles sobre o dinheiro. Em sua *Ética a Nicômaco* (Livro V.5), Aristóteles procura responder a importante questão de como seria possível haver justiça nas trocas. A justiça nas trocas só seria possível tendo como fundamentos a igualdade e a comensurabilidade. Para Aristóteles, a igualdade nas trocas só poderia ser a igualdade baseada na proporcionalidade cruzada existente entre produtos e produtores naturalmente desiguais, como a que existe entre o médico e o camponês ou entre o construtor e o sapateiro. A desigualdade entre ambos seria equalizada pelo intercâmbio proporcional de mercadorias. A troca entre produtores naturalmente desiguais seria justa na medida em que seus produtos pudessem ser equalizados e comensurados por uma medida comum. Tal medida, segundo Aristóteles, seria possível com a adoção do dinheiro nas relações de troca. O dinheiro, para Aristóteles, constituiria o termo médio entre duas mercadorias diferentes (M-D-M). Dessa forma, ele seria capaz de medir a necessidade das diferentes mercadorias. O dinheiro (nóumisma) seria a medida convencional e humana da necessidade (chreia). O dinheiro seria, assim, uma proporção convencional encontrada através da pechincha e do regateio entre duas porções distintas de mercadorias. A palavra grega nóumisma (dinheiro ou medida) tem um importante significado filosófico. Nomos é tudo aquilo posto pela vontade humana e se opõe a tudo aquilo que é posto pela ação espontânea da natureza - a physis. Por esse motivo, diz Aristóteles, “o dinheiro é chamado nóumisma, porque não existe por natureza, mas por nomos e pode ser alterado e inutilizado à vontade” (EN – Livro V/5-30). O dinheiro, dessa forma, não mediria o valor imanente dos objetos trocados, mas apenas a chreia dos agentes da troca. A partir de Aristóteles, e sem superá-lo, os economistas passaram a conceber o dinheiro, então como: mera medida prática do valor das mercadorias; mera medida da utilidade e da procura das mercadorias; mero produto da convenção humana; elemento externo às trocas; simples meio de facilitação das trocas; simples intermediário das trocas; instrumento de troca (currency). E o valor passou a ser entendido, então, como mera proporção quantitativa entre as mercadorias e sem relação alguma com o valor imanente dos objetos trocados. O defeito mais grave dos economistas teria sido, segundo Marx, o de continuarem, como Aristóteles, pensando o dinheiro sem uma teoria do valor. Por isso, o dinheiro aparecia a eles como uma entidade transcendente às trocas e sem nenhuma relação imanente com a mercadoria. Por ser uma entidade transcendente, o dinheiro aparecia aos economistas como Deus para a fé cristã: como um ente alienado da vida humana. Daí seu caráter fetichista criticado por Marx.

Jaime Biella
 jaimebiella@uol.com.br

A metáfora da triangulação de Donald Davidson

Nesse trabalho, nos concentraremos numa questão particular envolvida na teoria da triangulação: quando descrevemos o processo de triangulação, estamos nos referindo a uma situação pré-cognitiva ou a uma situação proposicional? Responderemos a essa questão em duas etapas. Na primeira, mostrando que na própria obra de Davidson é possível identificar três tipos de triangulação, a saber: Triangulação da Comunicação: apresentado em 1973 (*Radical Interpretation*), descreve a triangulação como a relação entre dois falantes e um evento no mundo compartilhado, de tal modo que há destaque para a linha de base formada pelos dois falantes. Essa metáfora coloca o seguinte problema: qual a concepção de percepção assumida por Davidson? (ver: Follesdal, 1999). Triangulação do Conhecimento: (conforme *Three Varieties of Knowledge*, 1991). Ao relacionar conhecimento objetivo, subjetivo e intersubjetivo, Davidson deveria indicar qual é a “linha de base” do triângulo, tal como na Triangulação da Comunicação, mas ele afirma que “as conexões conceituais entre o nosso entendimento de nos-

sas próprias mentes e nosso conhecimento do mundo da natureza não são definicionais, mas holísticas. O mesmo vale para as conexões conceituais entre nosso conhecimento do comportamento e nosso conhecimento de outras mentes". Triangulação do Mental: Davidson afirma que a triangulação é necessária para: i) determinar o conteúdo empírico das crenças sobre o mundo externo, e, ii) permitir a emergência do conceito de objetividade (Rational Animals). Considerando que (i) defende uma concepção externalista da relação mundo-pensamento (Externalism; The Conditions of Thought) e que (ii) só pode se obtida através de acordos intersubjetivos (The Myth of the Subjective; Locating Literary Language), pretendemos concluir que a causa de nossos pensamentos é determinada extensionalmente e intencionalmente. Na segunda parte do argumento, mostraremos que a metáfora da triangulação pode ser aplicada a duas situações: pré-lingüística – quando está em operação um padrão causal de percepção – e proposicional – na qual a percepção adquire um componente adicional (a intencionalidade), assumindo, assim, que uma “percepção não é alguma coisa que acontece para nós, ou em nós. É alguma coisa que nós fazemos” (NOË, A. Action in Perception, 2004: 1). A partir desse argumento, defenderemos que é possível reconciliar “monismo anômalo” e “razões são causas”, a partir da consideração de que ações são definidas como eventos que são parcialmente determinados extensionalmente e, por outro lado, intencionalmente. Obviamente, teremos que apresentar uma descrição alternativa da filosofia da mente de Davidson.

Jaime Parera Rebello
jaimerebello@hotmail.com

Estruturalismo em Matemática: uma avaliação

Tendo em vista a dificuldade das teorias tradicionais em dar conta de maneira satisfatória do estatuto ontológico das entidades matemáticas, em particular do estatuto ontológico dos números, vários autores contemporâneos (Michael Resnik e Stuart Shapiro são exemplos) propuseram que números sejam vistos não como entidades definíveis por si mesmas mas como entidades que se individualizam a partir da “posição” que ocupam numa estrutura. Esta visão parece evitar alguns dos problemas enfrentados por teorias tradicionais ao mesmo tempo em que faz jus à relevância que a noção de estrutura adquiriu na matemática moderna. No entanto, não se pode dizer que a teoria dê uma resposta satisfatória às principais questões em ontologia da matemática. Além disso, ela parece dar origem a outros problemas. O que se pretende fazer é sobretudo mostrar as limitações e os problemas inerentes a essa forma de estruturalismo. Muitos desses problemas já foram apontados por autores diversos mas parece relevante a realização de um levantamento de tais argumentos com vistas a uma avaliação dos méritos e das limitações da teoria.

Jaimir Conte
conte@usp.br

O ceticismo e a doutrina da distinção entre qualidades primárias e secundárias

O ceticismo com relação aos sentidos tem sido um dos tópicos de discussão ao longo de toda a tradição filosófica ocidental. A constatação de que os sentidos à vezes nos enganam, de que as coisas nem sempre são o que parecer ser, em suma, a questão de a não confiabilidade dos sentidos ser ou não sistemática, levou muitos filósofos a se perguntarem sobre a extensão em que o modo como as coisas nos aparecem representa adequadamente o modo como elas são de fato. A doutrina das qualidades primárias e secundárias, desenvolvida, sobretudo, no período moderno, fez um importante uso de argumentos céticos em relação aos sentidos a fim de sustentar que qualidades como as cores eram meramente uma consequência subjetiva da maneira como os objetos afetam nossos sentidos. Frequentemente caracterizada como uma distinção entre aparência e realidade, a doutrina das qualidades primárias e secundárias procurou sustentar que existem certas qualidades que os objetos no mundo têm intrinsecamente, independentemente de nossa percepção delas, enquanto que existem outras, como as cores, que atribuímos aos objetos somente em rela-

ção com nosso aparato perceptivo ou sensibilidade. O objetivo deste trabalho é o de analisar os argumentos apresentados por parte dos principais proponentes da distinção entre qualidades primárias e secundárias, em particular o emprego de argumentos céticos da relatividade perceptiva. Uma vez que Berkeley criticou explicitamente a doutrina das qualidades primárias e secundárias, e que Hume o seguiu em muitos pontos, o trabalho visa em seguida caracterizar as posições de Berkeley e de Hume sobre o tema.

Jair Antunes
jair1903@gmail.com

A teoria do poder em Marx e Foucault: revolução ou desmobilização operária?

Nossa comunicação objetiva debater o “lugar” do poder na sociedade burguesa entre Marx e Foucault. Ao contrário da teoria revolucionária de Marx sobre o poder, a teoria foucaultiana do poder-saber, do saber que proporciona ao indivíduo o exercício do poder, goza de grande simpatia nos meios acadêmicos e no meio do próprio marxismo. Para Marx, como se sabe, a sociedade capitalista está cindida em duas classes bastante definidas, a classe burguesa, detentora dos meios de produção, e a classe proletária, vendedora de força de trabalho. O poder, nesta sociedade, está sob o controle desta classe detentora do capital, pois seu poder econômico está resguardado graças ao controle político do estado. A classe burguesa controla o estado nos mesmos moldes que controla a fábrica, ou seja, com um controle rigoroso – via gerentes e ou governos – sobre o operário e sobre a classe trabalhadora em geral, garantindo assim a produção de mercadorias. Caso necessário, ela não hesita em lançar mão do aparato repressivo do estado, como o sistema de leis, a polícia, etc., para obrigar a manutenção da “ordem” contra as reivindicações proletárias. Deste modo, para Marx, há sim um lócus de onde a burguesia exerce seu domínio econômico e político: o estado. É por isso que Marx diz que há uma luta de classes na sociedade: a classe operária tentando sair de sua condição de mera serva da classe burguesa e esta se utilizando de todos os meios repressivos do estado para garantir a manutenção de seu poder, do status quo de sua sociedade. Deste modo, para que a revolução comunista tenha êxito é necessário antes de tudo promover o assalto ao poder político da classe burguesa, a tomada do poder estatal, lócus de onde a burguesia controla a sociedade. Já para Foucault o poder não está localizado no estado, nem no governo, mas está disseminado por toda a rede social: o poder em si não existe, não tem natureza tangível; ele não é um “algo”, não é “alguma coisa”; o poder é algo que se exerce, que funciona em engrenagens para controle dos indivíduos. O poder no sentido foucaultiano é ao mesmo tempo intangível e descentralizado, e não pode ser nem quantificado e nem “localizado”, não está em um “espaço”: o poder está em todo lugar e em lugar algum. O resultado de tal teoria sobre este caráter pulverizado e intangível do poder é que ele não pode ser apossado, tomado, por quem quer que seja, já que não há um “lugar” onde possa ser encontrado e possuído. Sabemos que a teoria de Marx objetivava claramente a libertação da classe trabalhadora de uma ordem social e de um poder bem definido e localizado: o poder estatal e econômico da classe capitalista. A qual ordem, porém, podemos perguntar, a teoria do Foucault se contrapõe? Para qual classe e contra qual classe serve o “discurso” teórico de Foucault? É nesta linha que desenvolveremos nossa comunicação.

Jair Barboza
jbarboza@gmx.net

Sabedoria de vida e praxis em Schopenhauer ou sobre uma possível esquerda schopenhaueriana

Trata-se de investigar os desdobramentos práticos da sabedoria de vida em Schopenhauer, tomando como base o vínculo entre estoicismo, razão prática e caráter adquirido em seu pensamento. Isso aponta para a possibilidade de pensar heterodoxamente uma “esquerda” schopenhaueriana a partir da “praxis” da sabedoria de vida.

Jairo Dias Carvalho
jairodc_8@hotmail.com

A Poética dos Mundos Possíveis e a Invenção dos objetos Técnicos

A comunicação pretende apresentar os esboços de um instrumental conceitual que permita pensar a relação entre a produção dos objetos estéticos e a produção dos objetos técnicos. Por um lado pensamos a arte a partir do que chamamos de poética dos mundos possíveis, que concebe a criação dos objetos artísticos como criação de mundos e, por outro, pensamos a tecnologia a partir do que Simondon chama de invenção criadora. Nosso problema é pensar a integração entre a noção de criação de mundos possíveis e a noção de invenção de objetos técnicos. Como o modo de produção dos objetos artísticos se relaciona ao modo de produção dos objetos técnicos? Criar mundos artísticos é criar uma noção modal de ordem e criar objetos técnicos é inventar disponibilidade funcional. Como estes dois conceitos se relacionam e como podem permitir pensarem a relação entre poética e técnica?

Jaison Schinaider
jaisonsc@gmail.com

Indiscernibilidade e identidade em química: uma abordagem filosófica e formal

Neste trabalho, iniciamos a investigação formal de alguns fatos assumidos em química sem maiores discussões sobre os seus aspectos lógicos. As teorias da química, e seus conceitos, normalmente são apresentadas de um ponto de vista informal e isso pode trazer dificuldades filosóficas (embora a química, propriamente, pareça não sofrer qualquer restrição quanto a isso, bem como também as outras disciplinas da ciência aplicada). Aqui estaremos ocupados com a indiscernibilidade de alguns objetos básicos da química, tais como átomos, moléculas, e seus componentes. Começamos com uma visão geral da identidade destes compostos e seus componentes a partir da perspectiva da própria química, para depois adentrar na filosófica e, em seguida, mostramos em que sentido este conceito da identidade dos compostos químicos é problemático em relação ao conceito correspondente de identidade na lógica e matemática clássicas (que, por hipótese, estão 'alicerçando', como lógica subjacente, as teorias químicas). Argumentamos que, por um lado, a química parece supor que esses objetos básicos precisam ser 'idênticos' uns aos outros (como enfatizado pelo próprio Dalton, um dos pais da química moderna, em 1808) mas, por outro lado, se a lógica subjacente é a lógica clássica (que também é pano de fundo da matemática padrão), coisas indiscerníveis devem ser a mesma coisa e, logo, 'colapsar' em apenas uma (e este não é o caso, uma vez que temos uma miríade de átomos e moléculas semelhantes, mas não apenas um). Esta aparente contradição pode ser tratada de várias perspectivas e, aqui, propomos o uso de uma teoria de conjuntos não-clássica (a saber, a teoria dos quase-conjuntos) para possivelmente fundamentar tais teorias químicas. Nosso objetivo é, assim, mostrar como essa diferente base matemática pode nos ajudar a obter a uma visão química que está mais perto daquilo que os químicos apreçoam e da forma como se expressam. Por último, mostramos como podemos 'caracterizar' átomos e moléculas utilizando esta teoria de conjuntos alternativa evitando, assim, o problema lógico acima mencionado.

James Wilson Januário de Oliveira
jwjosds@yahoo.com.br

A Política e suas determinações negativa-positiva em Marx

Nosso objetivo é investigar a concepção de política na obra de juventude de Marx, resgatando, com isto, o seu pensamento produzido tanto na sua fase inicial quanto na sua maturidade. Para tanto,

queremos trabalhar o sentido negativo da política existente na sociabilidade hodierna estruturada pelo sistema do capital. Conforme Marx, a raiz de tal problemática está na própria natureza do Estado moderno, que se expressa através de aparentes leis universais, mas que, na verdade, é um órgão jurídico-burguês, ou seja, que o Estado é uma esfera não pública, que assegura os interesses individuais e não os coletivos, interesses esses de uma classe hegemônica em detrimento de outra. A política democrático-burguesa não pode, como nos assegura Marx, ser pensada como a última fase da emancipação do homem (emancipação política), visto que a essa política, da qual o cidadão é parte essencial, é um falseamento da comunidade real dos homens. Dentro dessa perspectiva política, dessa concepção de Estado. Quer dizer, a solução é vislumbrada a partir do próprio Estado, de questões como a solidariedade, o assistencialismo e a ética formal-abstrata, cabe ao parlamento, ou seja, à política democrática, a solução para os problemas sociais, tais como a miséria, a fome, o desemprego, a violência, a questão ambiental. No âmbito administrativo, via parlamentar, a não-resolução para essas questões não é atribuída à natureza do Estado, à sua estrutura, porém à sua forma de gerenciamento ou aos próprios indivíduos, à sua incapacidade, ao seu egoísmo. Essa forma de se fazer política significa, na verdade, uma fratura na vida humana, que separa o homem de sua verdadeira essência, ressaltando a oposição entre os homens, gerando relações não de enriquecimento mútuo, mas de desapropriação, de estranhamento em contraposto ao homem emancipado, efetivado na sua vida real. Assim, é necessário pensar a superação in totu da propriedade privada enquanto auto-alienação humana e base material da política moderna. Mas a política, enquanto momento presente nas ações dos homens fora do parlamento, configura, e é isto que iremos mostrar no nosso trabalho, uma dimensão positiva para a liberdade humana, uma vez que ela possibilita aos homens o direcionamento da sociedade, não cindindo-a numa esfera pública, onde os homens são formalmente, cidadão e políticos, e numa esfera privada, controlada pelo mercado, onde os homens permanecem como mônadas isoladas, fechadas em si mesmas, isolados de sua comunidade real-concreta.

Janaína de Lima Veiga
nainave@uol.com.br

Considerações acerca dos animais na ética kantiana

Em linhas gerais, podemos dizer que Kant define os animais como “coisas”, concedendo aos mesmos unicamente o status de meios para fins humanos, em virtude da ausência da faculdade racional. Do parágrafo 16 dos “Princípios metafísicos da doutrina da virtude”, destacamos a passagem na qual o filósofo afirma que um ser humano não pode ter dever algum para com outros seres que não os humanos. Esta restrição é admitida no sistema kantiano com base na afirmação de que um dever para com um sujeito é constrangimento moral exercido pela vontade dele. A partir disto, Kant alega a necessidade do sujeito constrangedor (que obriga) ser uma pessoa e ser dada como um objeto da experiência, posto que pertence ao ser humano o empenho pelo fim da vontade dessa pessoa, o que só pode ocorrer numa relação recíproca de dois seres humanos e existentes por serem fins. Para Kant, o pensamento do homem de que tem deveres para com outros seres que não os humanos consiste em uma anfíbolia em seus conceitos de reflexão. No sistema kantiano, o dever de consideração aos animais (parte da natureza dotada de sensação e escolha) faz parte, sob o ponto de vista direto, dos deveres do ser humano para consigo mesmo (para com a humanidade em sua própria pessoa). É pelo prisma indireto que aparece sob a rubrica de “dever em consideração a outros seres”. No parágrafo 17, Kant afirma que compadecer-se para com o animal é um modo de preservar a disposição natural humana importante para fomentar a característica de moral nas relações interpessoais. Aqui, a observância ao animal consiste, pois, num meio para buscar o auto-aperfeiçoamento moral do homem. Nesse contexto, Kant reconhece que os animais podem sofrer, colocando-se contra o sofrimento imposto a eles pelos homens.

Jandui Evangelista de Oliveira
 janduiomi@hotmail.com

Contribuições da filosofia greco-romano à ideia de felicidade em Agostinho

Na presente comunicação, iremos discorrer sobre as principais ideias da felicidade grego-romanas que exerceram influência sobre o pensamento de Agostinho. A partir de obras como *A República*, dentre outras, verificamos que Platão, mesmo não tendo escrito uma obra específica acerca da felicidade, foi o primeiro a defender que a vida feliz não depende diretamente da vontade dos deuses. Para ele, a felicidade compreende-se como resultado das ações humanas realizadas em conformidade com a virtude. Já Aristóteles, na obra *Ética à Nicômaco*, defende a ideia de que a felicidade depende mais do homem do que de qualquer outra coisa, e mesmo discordando de Platão em alguns pontos, também ver a felicidade como fruto da postura do homem perante o mundo. Igualmente os romanos como Sêneca, Marco Aurélio e Cícero, adotam essa mesma ideia aprofundando mais ainda a questão a ponto de fazer a ligação da felicidade com a posse da sabedoria. De qualquer forma, vemos que os grandes filósofos da Antiguidade dedicaram-se à Filosofia como um caminho que conduz à felicidade, combatendo as concepções materialistas acerca da questão, sendo, então, esse o modelo que chegou a Agostinho através de Cícero. Depois de muito analisar a concepção de felicidade grego-romana, Agostinho chega à conclusão de que é preciso ampliar ainda mais a questão, pois há um elemento que foi esquecido. Assim, no diálogo sobre *A Vida Feliz*, como também em parte das *Confissões*, *O Livre Arbítrio* e *Solilóquios*, a questão da felicidade está inteiramente atrelada a uma postura ético-moral perante o mundo e sua conquista depende diretamente do alcance da verdade. Ela é o próprio Deus e chega ao homem não em forma de uma dádiva como os antigos concebiam, mas uma consequência necessária da ação do homem que tem uma vida virtuosa e formatada com essa a Verdade – Deus.

Janyne Sattler
 janynesattler@yahoo.com.br

Fotografia Composta: Galton, Wittgenstein e o Retrato da Filosofia

No assim chamado período intermediário da obra de Ludwig Wittgenstein, quando sua filosofia comporta ainda os vestígios de unilateralidade e dogmatismo do *Tractatus Logico-Philosophicus*, encaminhando-se no entanto para a multiplicidade e para a plasticidade das Investigações Filosóficas, um novo retrato da reflexão filosófica ela mesma parece surgir segundo o qual aquilo que a “define” é uma imagem plural, composta de traços que se sobrepõem e que resultam em uma espécie de “fotografia coletiva” das várias tarefas assumidas pelo filósofo. Neste sentido, aquilo mesmo que constitui o objeto da filosofia toma a forma deste retrato algo ambíguo, fluído, passível de acréscimos e de novas possibilidades como de novos sinônimos, mas ainda assim típico ou *sui generis*. Esta é a maneira como é “definido”, na Conferência sobre *Ética*, aquilo mesmo em que consiste a investigação tipicamente ética. E eu gostaria aqui de argumentar que esta é precisamente a maneira como se faz agora, em Wittgenstein de um modo geral, a investigação tipicamente filosófica. A ideia parece ser sugerida por Wittgenstein ele mesmo em suas referências às “fotografias compostas” de Francis Galton. A sugestão é clara e explícita na Conferência, mas outras citações podem ser igualmente encontradas nos *Livros Azul e Marrom* e nas *Observações Filosóficas*, em uma proposição fielmente reproduzida também na *Gramática Filosófica*. O objetivo de Galton ao combinar e ajustar sobre uma mesma plataforma as imagens de sujeitos diferentes é na verdade produzir uma única imagem composta – ou um “tipo” – retirando daí os traços essenciais que nos permitem reconhecer aquilo mesmo que se pretende caracterizar. É este mesmo efeito que Wittgenstein deseja produzir na Conferência ao fazer uso de “expressões sinônimas” todas passíveis de caracterizar a investigação ética, todas de algum modo intersubstituíveis mas ao mesmo tempo singularmente essenciais para o resultado da “foto-

grafia coletiva” almejada: juntas, as faces apresentam os traços comuns que possuem sem com isso estabelecer de uma vez por todas uma sua suposta “essência”. Variações são possíveis, mas o retrato final nos permite reconhecer, ou ter uma “ideia geral”, daquilo que é tipicamente ético. O mesmo parece poder ser dito de cada um dos “domínios” da reflexão filosófica propriamente wittgensteiniana – com o que a minha proposta é independente das relações específicas estabelecidas por James Conant entre Galton e a noção de “semelhança de família”: aqui, já não se trata de proceder por delimitações unívocas como no *Tractatus*, mas de criar uma reflexão tal que possamos reconhecer os objetos da filosofia, reconhecer o que lhes é típico, sem deixar de esperar por um novo traço, como por uma nova fotografia. Neste sentido, poderíamos mesmo dizer que as obras de Wittgenstein funcionam como álbuns e não como teses ou livros, e que os métodos aí empregados nos autorizam a estender esta declarada caracterização desde a Conferência até os seus trabalhos posteriores: se naquela o método galtoniano é manifestamente sugerido para a ética, as outras obras aqui citadas são a efetivação mesma deste novo refletir filosoficamente – tal como depois o são também as Investigações.

Jaqueline Stefani
 jaquelinestefani@yahoo.com.br

O frequente (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) na ciência aristotélica

É aparentemente clara a posição de Aristóteles sobre o conhecimento científico ao negar que pode haver qualquer ciência do mutável e do perecível. A ciência apresenta a causa e trata daquilo que é necessário e verdadeiro. Mas, e aquilo que não é necessário – que sempre ocorre –, mas também não é acidental – fruto do acaso? Em outros termos, o que dizer sobre o que ocorre frequentemente (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)? Inicialmente parece que o frequente em nada importa ao silogismo demonstrativo. Todavia, percebemos em algumas obras, por exemplo, em *Segundos Analíticos* (I 30, 87b 20), *Metafísica* (k 8, 1065^a 1-5 e em E 2, 1027a 15-20), *Primeiros Analíticos* (I 27, 43b 30-35), que o frequente aparece ao lado do necessário como partícipe do silogismo científico e como categoria oposta ao acidental, àquilo que ocorre por acaso. Somos desconcertados em nossa interpretação sobre a ciência apresentada até então. Haveria uma contradição interna à concepção de ciência produzida pelo filósofo? Como entender a inserção do frequente, do constante, em um pano de fundo científico tecido sobre o necessário e o verdadeiro que não admite mudança? Ora, é sabido que o conhecimento, segundo a concepção aristotélica, deve se adequar ao objeto e que não se pode exigir o mesmo rigor em todos os casos por igual, pois uma coisa é investigar um objeto conforme sua natureza e movimento e outra coisa é estudá-lo separado do movimento. Como as ciências são diferentes, o rigor e a exatidão que podemos exigir em cada caso também serão diferentes. Se se estuda o objeto enquanto suas características imutáveis, em sua necessidade absoluta, o que se requer é uma demonstração fundada no necessário em sentido absoluto. Por outro lado, se se estuda o objeto da ciência enquanto sua natureza (φύσις) mutável, então a necessidade exigida é uma necessidade que requer coerência com a materialidade e o movimento das coisas que se tem por objeto de investigação. A expressão “ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ” substitui o necessário quando o objeto de estudo trata do que ocorre na natureza. Porque a demonstração se refere tanto ao necessário quanto ao que é regular, há uma flexibilização da rigidez que contorna a concepção aristotélica de ciência. O ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ é regra, ainda que admita exceção e a exceção, quando ocorre, não é por conta intrínseca ao fato ou por ausência de necessidade, mas porque algo externo a ele o impediu de se realizar, interrompeu sua finalidade. Assim, vemos que, para Aristóteles: i. existe diferença entre o que ocorre sempre e o que ocorre quase sempre e tal diferença se encontra na universalidade que é característica do que sempre ocorre, mas não do que frequentemente ocorre, entretanto ii. tanto o que sempre ocorre quanto o que frequentemente ocorre se opõem ao que acidentalmente ocorre sendo que iii. o sempre e o frequente se constituem em objetos da ciência enquanto o acidente não.

Jarlee Salviano
jarlee.salviano@ufba.br

O conceito de Desinteresse e a Atividade da Vontade na Ética de Schopenhauer

Para se chegar ao verdadeiro fundamento de toda ação moral, segundo Schopenhauer, deve-se diferenciar o princípio e o fundamento moral. O princípio moral é a expressão concisa elaborada e fixada pelo conhecimento abstrato que deve guiar um modo de agir prescrito, valorável moralmente: é o “hó, ti” (que) da virtude. O fundamento, por outro lado, é o “dióti” (porque), a razão de tal obrigação e do valor moral conferido à ação, que pode ser encontrado na natureza humana ou no mundo exterior. O erro de todos os filósofos anteriores, segundo Schopenhauer, estaria no fato de confundirem o “hó, ti” com o “dióti”, de tomarem, consciente ou inconscientemente, o princípio (como o Imperativo de Kant, por exemplo) pelo fundamento. O fundamento da moral é, para Schopenhauer, a Compaixão. Trata-se então de analisar os paradoxos da ética schopenhaueriana oriundos do conceito de ação desinteressada, que seria o princípio regulador da ação não egoísta, e sua descrição da maldade igualmente como ação desinteressada.

Jasson da Silva Martins
jassonsm@yahoo.com.br

O lugar do discurso estético na formação da sensibilidade

Neste texto pretendemos discutir as implicações de conceitos estéticos aplicados à descrição da vida e do viver. Defendemos a ideia de que o fenômeno da vida e do viver é melhor compreendido e descrito fora do discurso científico e racionalmente justificado. A reflexão de Schiller sobre o jogo e o impulso lúdico é o ponto de partida para circunscrever o que desejamos expressar. Ao mesmo tempo em que procuramos caracterizar o discurso estético, o inscrevemos na contramão do discurso predicativo do nosso tempo. Esse aspecto do discurso pode ser caracterizado de estético, na medida em que este sempre se manteve afastado do rígido racionalismo. Esse elemento de rebeldia contra a razão esclarecida e como tentativa de ampliação da autonomia da estética é conhecido desde o século XVIII, quando Schiller, em Cartas sobre a educação estética da humanidade (1795), procurou integrar a ética e a estética, afirmando que o homem só é plenamente homem quando se entrega ao impulso lúdico. Como harmonizar filosofia prática e discurso sobre a arte no interior do homem hodierno? A estética, enquanto disciplina não normativa, possui um papel proeminente na formação da sensibilidade? Enquanto Kant procurava fazer uma “limpeza” da razão, procurando eliminar o máximo de antinomias, dando-lhe um status de “pura”, Schiller, através da estética, buscava o ponto de equilíbrio entre o racional e o sensível. O lúdico, como lugar de equilíbrio do homem, supõe esses dois elementos, pois ambos constituem a identidade do sujeito moderno e é sobre ele que Schiller vai propor uma interface entre ética e estética. O elemento aglutinador e ponto de partida da estética schilleriana pode ser apresentado a partir de duas afirmações centrais: uma, o lúdico, através do jogo, faz parte do homem; outra, é o homem que tem a razão e não o contrário.

Jayme Mathias Netto
jaymemathias@gmail.com

A potência da imaginação na Ética de Spinoza

Pretende-se, por meio deste trabalho, analisar a potência da imaginação na Ética de Benedictus de Spinoza (1632-1677). Em tal obra, escrita sob a ordem geométrica, Spinoza propõe deduzir a causa eficiente

(Deus) e suas propriedades. Nesse aspecto o filósofo critica a tradição teológico-metafísica em virtude desta se utilizar da imaginação para conceituar Deus sob o viés da causa final. A imaginação é um gênero de conhecimento parcial da realidade e assim acaba por aprisionar o homem. Mas, ao mesmo tempo, Spinoza demonstra a possibilidade de indicar certo caráter virtuoso dela. Primeiramente, reconhece ser inevitável para o modo humano esse gênero de conhecimento. E, em segundo lugar, a imaginação pode ser encarada como uma virtude quando a mente sabe das imagens das quais se utiliza. É enquanto meio de comunicação do real que a imaginação caracteriza-se desta forma. Sendo assim, o método geométrico, que propõe uma nova norma de verdade, produz outros tipos de imagens da realidade imanente.

Jean Dyêgo Gomes Soares
jeandyego@gmail.com

A linguagem entre ditos e não-ditos

Dentro da diversidade conceitual de um autor, de uma maneira de pensar ou de um campo de pesquisa, há de se traçar itinerários. Este trabalho decidiu-se por um: investigar as dobras do conceito de linguagem em Foucault em trabalhos que vão da década de 60 ao início da década de 70. Aparentemente simples, a tarefa encontra suas nuances. Foucault escreveu muito sobre linguagem e literatura nesta época, em especial, podemos encontrar em “As palavras e as coisas” (1966) um tratado sobre como o homem, essa figura tão recente, ordenou de diversas maneiras o discurso sobre as coisas. Nos ditos e escritos dessa época, a literatura aparece como uma modalidade surgida no século XIX cujas condições de possibilidade de enunciação são diferentes em relação à forma-homem que acabara de surgir, sendo ainda conseqüência de uma reconfiguração epistêmica sobre a maneira como a linguagem passou a ser tratada. De saída, caberá explicitar essas nuances. A segunda parte investiga um possível silêncio de Foucault sobre a literatura – e, em suma, não há muito mais a adiantar. O fim do itinerário estabelecido consiste em percorrer e extrair de “A arqueologia do saber”(1969) e dos ditos e escritos com os quais este livro se relaciona o que resta daquela pesquisa sobre a linguagem, sobre o discurso e o que nasce daquela pesquisa, em um livro feito para desvencilhar o pensamento, torná-lo extemporâneo, a debater de maneira direta sobre questões primeiras. Como fazê-lo? Fazê-lo em companhia dos textos de Foucault, dedicado à pesquisa das fontes que desvelam o surgimento de algumas teses, em conversa com os que tratam deste assunto. Por quê? Ao percorrer o itinerário, a todo tempo perguntar-nos-emos qual é importância de pensar a relação entre palavra e coisa para ser no mundo – e com as investigações desta época, Foucault pode ter colaborado para o entendimento e para a possibilidade de afirmar a linguagem em algum modo de ser ou na prática com o que não é discursivo.

Jeane Vanessa Santos Silva
jeane_vanessa@hotmail.com

Conseqüências de uma solução realista ao problema dos universais

Os problemas dos universais têm sua gênese em debates encontrados já nas filosofias de Platão e Aristóteles. Na Idade Média seu desenvolvimento se deu principalmente devido a nomes como Boécio, Abelardo e Ockham. Na tentativa de responder à querela dos universais, Boécio, tradutor e comentador do texto que gerou o debate ontológico acerca dos universais, a saber, a Isagoge de Porfírio, propõe uma solução realista para o problema então instaurado. As conseqüências dessa solução são ainda hoje observadas nas contendas da filosofia e principalmente na filosofia analítica e se relacionam de maneira ímpar com um atual problema da teoria do conhecimento: o ceticismo.

Jeanne Marie Gagnebin

O conceito de mito nos textos de juventude de W. Benjamin e seus desdobramentos posteriores

Nos textos ditos de juventude de W. Benjamin como, por exemplo, os ensaios “Destino e Caráter” e “Para uma crítica da violência” (recém traduzidos na Editora 34), o conceito de “mito” ocupa um lugar de destaque. Ele será interpretado como um elemento essencial da busca de Benjamin por um verdadeiro conceito de “história”, ao qual o “mito” se opõe, uma preocupação que só tenderá a crescer, adotando feições mais materialistas a partir do fim dos anos vinte. Devemos observar aqui que opor mito e história é um gesto mais ligado à tradição judaica que à tradição da filosofia grega, na qual “mythos” é geralmente contraposto a “logos”. Ademais, ainda na esteira da tradição judaica, Benjamin coloca história e religião (porque a religião implica a resposta de um sujeito humano ao Sujeito supremo, portanto, a responsabilidade humana) do mesmo lado, antagônico ao lado do mito e da natureza, o que explica boa parte de sua crítica da estética clássica, notadamente em Goethe, como é desenvolvida em particular no grande ensaio sobre As Afinidades eletivas. A crítica do mito não é somente uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de uma concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob formas diversas, as tentativas humanas de agir historicamente e livremente. Daí sua ressurgência na leitura que Benjamin faz de um autor contemporâneo como Kafka. Nossa hipótese de trabalho é que essa convicção de Benjamin atravessa também a obra fundamental de Adorno e Horkheimer, Dialética do Esclarecimento, o que permite esclarecer em parte por que Adorno e Horkheimer não levaram em conta várias pesquisas sociológicas contemporâneas que já apontavam para uma compreensão mais complexa e positiva do mito. Também ajuda a entender por que o “mito”, como uma força oposta à liberdade histórica, sempre pode ressurgir, como acontece de maneira ameaçadora no nazismo e no anti-semitismo.

Jecson Girão
jecsang@yahoo.com.br

Sujeito, Poder e Hegemonia em Gramsci

Uma das principais frentes e objetivos das análises de Antônio Gramsci (1891 – 1937), de seus primeiros aos últimos escritos, foi a perspectiva do poder. Ao se debruçar sobre a problemática do poder, o filósofo italiano engendrou e introduziu uma importante e nova perspectiva na filosofia política do século XX: a de que o poder não reside apenas no aparelho de Estado, que o poder não é uma coisa, mas é, fundamentalmente, relação entre sujeitos. Essa posição de Gramsci se contrapõe ao que ele chamava o “marxismo vulgar” que defende uma posição determinista na concepção da história em que a ação humana é totalmente secundária frente aos mecanismos objetivo-estruturais que comandam o processo histórico. Ademais, vale relevar, que Gramsci desenvolve essa ideia muito antes do filósofo francês Michel Foucault (1926 – 1984) que é conhecido pela tese de que o poder se dá e se desenvolve nas mais variadas relações. Gramsci chega a essa conclusão um tanto de anos antes. Nosso autor retomando as análises que Lenin (1870 – 1924) fez sobre os pressupostos e condições de uma perspectiva revolucionária, mostra no Caderno 13 em “Análise de situação e relações de força/poder” que é preciso criar as condições, isto é, é preciso agir para que ocorra a derrocada do sistema de produção capitalista, e não ficar na espera da emergência de uma crise na qual derrube o tal modelo de produção e que assim se manifeste a revolução socialista. Gramsci entende que o sistema capitalista não se autodestrói, mas que é preciso miná-lo até derrubá-lo. Para tal faz-se necessário um sujeito organizado que seja ativo politicamente, que não espere passivamente a crise, mas que tome as rédeas da ação política. No entanto, essa ação política deve ser efetivada a partir de certas relações de força e poder, visto que o poder são relações. Dentro desse vislumbre emerge a perspectiva da hegemonia. É nessa especificidade de ação

política que se coloca o problema de alçar o voo da conquista da hegemônica. Gramsci em sua concepção de hegemonia entende que a homogeneidade da consciência própria (sujeito organizado) e a desagregação do inimigo se realizam exatamente no território da sociedade civil, no campo da cultura. Nesses termos, nosso autor adentra na reflexão sobre a cultura, não para tentar legitimar o modelo de governança e de produção vigente, mas sim para, sorrateiramente, execrá-los.

Jelson Roberto de Oliveira
jelsono@yahoo.com.br

“Nós” de Nietzsche: amizade, vivência, filosofia

Uma das possibilidades de interpretação do enigmático pronome “nós” usado de forma reiterada por Nietzsche em suas obras, está ligada à perspectiva de efetivação da tarefa filosófica como atividade da suspeita, cuja factibilidade é a relação amical como espaço de vivências. O nós de Nietzsche pluraliza as possibilidades dessa relação que ocorre como distanciamento da visão dogmática tradicional da filosofia e da moral de rebanho, cuja meta é tornar a realidade compreensível através da “fúria atomista” que quer dar unidade a tudo, a começar pelo eu. A “nova aurora” que ilumina o “nós, filósofos e ‘espíritos livres’” (GC, 343) é o horizonte aberto como símbolo de um novo tempo para a filosofia, no qual passa a ser permitida “a ousadia de quem busca o conhecimento”, agora a partir de outro patamar, justamente o que se revela pela via da incompreensibilidade desse nós que reparte vivências próprias e torna a vida fonte do conhecimento. Na amizade, reúnem-se aqueles que celebram esse tipo de filosofar que é, sobretudo um tipo de viver - a forma de vida alegre, aventureira, arriscada e perigosa cuja efetividade se dá fora do horizonte metafísico conceitual baseado na afirmação de um pretense “eu”. O nós tem como premissa a supressão do eu e é a conquista da plena liberdade do espírito que lhe dá expressão, como uma espécie de negação da tutela idealista da religião e da moral que sempre emitiram suas prescrições a partir do atomismo da consciência, resumida sob o pronome pessoal eu, cuja identidade ela supunha determinar. A ilusão do eu é um fruto primordial da busca pela permanência e pela estabilidade representadas pela unidade própria do cogito que, a partir de si, metafisicamente, projeta unidades para o mundo. A fixidez, imutabilidade e eternidade (já que o eu está associado também à noção de alma) dão contornos a essa ilusão e representam tão só uma espécie de fuga e de refúgio do humano, cujo medo da vida em sua intensidade de vivências, não controladas (ou controláveis) pela razão, conduz à invenção dos mundos unitários e das realidades suprassensíveis. A estratégia de Nietzsche, amparada no uso específico do seu método histórico-físio-psicológico, revela o eu como a primeira unidade metafísica inventada pela fraqueza e pelo medo. Essa estratégia, obviamente, passa não pela afirmação de outra instância (o corpo) como mero polo oposto, mas pela superação do pobre e grosseiro dualismo que apartou a racionalidade (consciência, sujeito, alma ou simplesmente eu) e a corporalidade (os afetos, pulsões, impulsos e querer que formam as vivências, ou simplesmente nós), cujo campo relacional é a amizade.

Jeovane Camargo
acasadeasterion@hotmail.com

A origem da linguagem: um contraste entre Merleau-Ponty e Nietzsche

Se, por um lado, Merleau-Ponty se debate com a questão da articulação entre percepção e linguagem, ora fundando esta naquela e ora tentando apresentá-las como mutuamente fundantes, por outro, Nietzsche, em um curto texto da juventude, diz que não há como pensar a origem da linguagem. A linguagem deriva de um primeiro contato sensível com o mundo? É ela tão originária quanto a percepção? Ou é ela quem dá ou oferece mundo? Concentrando a questão tão somente entre a Fenomenologia da percepção (1945), de Merleau-Ponty, e o texto “Vom Ursprung der Sprache” (1869/70), de Nietzsche, tento trazer à tona os argumentos respectivos de cada interpretação, para, em seguida, contrabalançá-los. A partir de

uma questão fundamental em todo o percurso do pensamento de Merleau-Ponty, e que também não passou despercebida por Nietzsche, procuro entender a pertinência de tal questão, embora não no que ela diz respeito ao conjunto de pensamento de cada respectivo pensador, senão que tentando ver se ela se sustentaria como questão, se ela não carregaria pressupostos que levariam ora a afirmar a primazia do sensível (empirismo) ora a do entendimento (intelectualismo). O contraste entre Merleau-Ponty e Nietzsche, no que diz respeito à questão da origem da linguagem, serve como fio condutor para tentar pensar a importância dessa questão e para explicitar seus possíveis prejuízos.

Jéssica de Farias Mesquita

Pressupostos para a formação de uma Sociedade civil em Kant

O presente trabalho tem como objetivo principal realizar um estudo sobre a filosofia política kantiana a partir do texto Doutrina no Direito, presente como primeira parte da obra Metafísica dos Costumes (1797) de Immanuel Kant. Para tanto, será desenvolvido um estudo acerca dos elementos mais relevantes, isto é, aqueles elementos que podem constituir uma sociedade sob um estatuto civil. O pressuposto para formação de uma sociedade sob um estatuto civil se encontra na formulação de leis que possam entrar em vigor para ordenar a conduta humana no âmbito coletivo. O núcleo das discussões gira em torno àquilo que se referem aos tipos de posses, ou seja, que indica quem é pertencente do direito legal de possuir, se apresentando na primeira parte da doutrina do direito, que trata do direito privado. Após o direito privado, ao que se refere à segunda parte da obra acerca do direito público, nos deparamos com a permanência da posse quando esta vai de encontro às normas jurídicas como sendo característica essencial da sociedade civil. Portanto, para a melhor compreensão do pensamento político de Kant, faz-se mister ressaltar essa passagem do Estado de natureza (concernente ao direito privado) para a Sociedade civil, isto é, condição em que vigoram as leis jurídicas (referente ao direito público). É a filosofia que se efetiva na praticidade da vida pública que trazemos à luz neste trabalho, como forma de evidenciar, segundo Kant, em que sentido o homem pode sair da minoridade, e como um maior de idade não mais sob tutela deve decidir livremente sobre a própria vida não somente no âmbito individual, e sim no âmbito coletivo.

Joana Tolentino Batista
joana.tolentino@gmail.com

Desconstrução derridiana, espectro e história da filosofia: apontamentos sobre filosofar, ensinar a filosofar e aprendizagem filosófica

Esta comunicação propõe uma reflexão sobre o filosofar e o binômio ensino-aprendizagem em filosofia à luz do pensamento de Jacques Derrida. Focamos aqui no projeto de desconstrução derridiano e na noção de espectro, por entendermos que estes elementos contém em si o simbólico capaz de expressar com propriedade as relações plurais, extemporâneas, imprecisas e imprevisíveis da aprendizagem filosófica na ordenação complexa e multifacetada da educação e dos sistemas de ensino na contemporaneidade. Desde Kant, repetimos que ensinar filosofia é ensinar a filosofar. Mas o que é aprender filosofia? O que é ser um aprendiz desse saber dialógico, aporético, plural? Deslocamos aqui o foco do ensino e o colocamos na experiência do aprender a filosofar. Se pudermos compreender a diferença entre conhecimento da história da filosofia e aprendizagem filosófica, entre conhecer e saber, estaremos no caminho da compreensão de um aprendizado em que o aprendiz se entrega ao novo, ao desconhecido, sabendo que esta experiência transformará a si mesmo e à sua vida. Como nas palavras de Derrida, o aprender filosofia como um aprender a viver. Sabemos que a tradição histórica da filosofia não pode ser negligenciada no aprendizado filosófico. Do mesmo modo, no interior do pensamento derridiano a história da filosofia também não pode ser negligenciada, uma vez que é a partir desta tradição que Derrida fala, pensa, escreve. É ela que

o impele ao seu projeto de desconstrução, que constitui-se como estilo, marca, traço presente no próprio fazer filosófico contemporâneo. E é este procedimento derridiano de desconstrução que nos servirá de *modus operandi* para relacionarmos a história da filosofia a possibilidades práticas para o aprendizado de filosofia. O que queremos é fomentar uma atitude desconstrutiva e antropofágica diante desse edifício filosófico expresso pela história da filosofia e que se apresenta já desde sempre erodido pela ação do tempo, constituindo-se para nós como rastro, como espectro. Assim, a história da filosofia só pode ser veículo do aprender a filosofar se estiver pronta para ser desconstruída em suas injunções, desajustada sem pudores, somente se puder relacionar-se com as questões renovadas e atualizadas, com os problemas contemporâneos. Afinal, só assim o aprendiz construirá problematizações, reflexões e injunções filosóficas, num processo criativo e autoral, indispensável a um ensino-aprendizagem cujo objetivo seja a emancipação e a autonomia daquele que aprende - e ensina - e daquele que ensina - e aprende.

Joanne Simon Flausino
aporia.jogreen@gmail.com

Inconsistências em ciência

Procuraremos identificar o que são inconsistências e como essas aparecem nas teorias científicas. Constatada a existência de inconsistências de diferentes naturezas nas disciplinas científicas, interessa-nos estudar como acomodá-las na prática científica, já que, utilizando a lógica clássica, se tivermos um conjunto de premissas inconsistentes, onde uma das quais seja a negação da outra (inconsistência formal), a teoria acarreta qualquer sentença bem formada de sua linguagem. Como percebemos, o resultado da junção de inconsistência formal e lógica clássica é desastroso. O conjunto de premissas inconsistentes “explode” e torna a teoria, da qual estas premissas fazem parte, trivial. Uma teoria é trivial se toda fórmula bem formada de sua linguagem é teorema da teoria. O principal problema que investigamos: é possível trabalhar com teorias científicas inconsistentes sem que estas se tornem triviais? Para resolver este problema, precisamos explicitar rigorosamente o que é uma inconsistência e como elas aparecem em uma teoria científica, bem como investigar as relações entre inconsistências e contradições. Trabalhamos com a hipótese de que um enfoque não-clássico tornará possível o trabalho com teorias inconsistentes de modo não-trivial. Depois disso, através de uma abordagem calcada em uma lógica não-clássica, estudaremos quais possibilidades podem existir para evitar o advento da trivialidade dentro de uma teoria científica. Será discutida a implementação de uma lógica paraconsistente para a resolução de certos problemas em teorias inconsistentes. Seguimos uma linha crítica quanto a diferentes abordagens que se dão a teorias inconsistentes, distinguindo inconsistências entre aquelas que aparecem dentro de sistemas formais (as inconsistências formais) e aquelas chamadas de inconsistências informais. As inconsistências formais aparecem quando temos duas teses α e $\neg\alpha$ em um sistema formal adequado cuja linguagem contém o símbolo de negação. As inconsistências informais são aquelas que expressam incompatibilidades entre conceitos, asserções, hipóteses, teorias. Feita essa diferenciação, interessa-nos estudar inconsistências formais, bem como seu enfoque lógico. Apresentamos um esquema mostrando que inconsistências podem ser encontradas em vários estágios no desenvolvimento de uma teoria científica. Dentro desse esquema foram encontrados quatro níveis onde as inconsistências são tratadas de modos distintos: o nível do que chamamos Realidade, Realidade Empírica, Modelo Matemático e na própria Teoria científica. Analisamos as consequências de se encontrarem inconsistências em cada um desses estágios. Como tema correlato, adentramos superficialmente à teoria do dialeteísmo. Expomos exemplos, e através deles fazemos uma crítica a esta filosofia que acredita que existem “contradições verdadeiras no mundo”. Além disso, preocupamo-nos com o conflito epistemológico que cientistas que trabalham com teorias inconsistentes encontram ao desenvolverem suas teorias. Expomos motivos para apoiar a ideia de que teorias inconsistentes não precisam ser evitadas. Existem teorias reconhecidas como sendo exemplos paradigmáticos de teorias inconsistentes; uma delas é a teoria do átomo de Bohr – que mesmo sendo considerada inconsistente, ajudou os cientistas a entenderem melhor o funcionamento do átomo e também auxiliou o desenvolvimento da

velha teoria quântica. Por meio de teorias inconsistentes, muito foi alcançado dentro do âmbito científico e é também trabalho do filósofo da ciência investigar estas teorias de modo rigoroso.

João Antonio de Moraes
moraesunesp@yahoo.com.br

Implicações éticas da “virada informacional na Filosofia”: o problema da privacidade informacional

Este trabalho tem por objetivo investigar problemas éticos relacionados à “virada informacional na Filosofia”, com especial ênfase no problema da privacidade informacional. Para tanto, desenvolvemos nosso trabalho em torno da discussão de três hipóteses. Num primeiro momento, analisamos a hipótese H1 segundo a qual os impactos da “virada informacional na Filosofia” também podem ser sentidos na sociedade. Esta expressão foi cunhada por Adams (2003) para ressaltar os novos rumos delineados na pesquisa filosófica a partir da década de 1950, tendo como base o conceito de informação no tratamento de questões clássicas. Tais estudos teriam contribuído para o desenvolvimento tecnológico, gerando também impactos na sociedade. A inserção de tecnologias informacionais na vida cotidiana (e.g., celulares, notebooks), por exemplo, tem gerado novos problemas e padrões de conduta, dentre eles os de cunho ético, os quais compõem a agenda filosófico-científica da Ética Informacional (Floridi [2005, 2008, 2009], Capurro [2006, 2010], Himma [2008]). Um dos problemas centrais desta área de investigação é o problema da privacidade informacional, o qual pode ser ilustrado com a seguinte questão: como o conceito de privacidade pode ser concebido no contexto das tecnologias informacionais? Para discutir tal questão, num segundo momento, analisamos a hipótese H2, qual seja: o conceito de privacidade adotado pelo senso comum tem sido alterado pela inserção de tecnologias informacionais no cotidiano. Por exemplo, a concepção de privacidade enquanto “vida privada”, íntima, que pertence apenas ao sujeito, parece não englobar situações em que pessoas se expõem na internet sem que esta exposição seja acompanhada de um sentimento de invasão de sua privacidade. De modo a compreender situações como esta, num terceiro momento, defendemos a hipótese H3, segundo a qual a adoção de uma noção sistêmica de privacidade informacional auxilia no entendimento do conceito de privacidade que extrapola os limites de dicotomias como sociedade da vigilância/privacidade, público/privado, real/virtual. Do ponto de vista sistêmico, a privacidade é entendida como um “elemento” sistêmico, fruto das relações entre grupos, que apresentariam seu maior ou menor grau de expansão em virtude das particularidades de cada grupo (Moraes, 2012). A partir das análises de H1, H2 e H3, buscamos trazer elementos que possibilitem avançar na compreensão da noção de privacidade informacional e, assim, contribuir para a discussão dos novos rumos da pesquisa filosófica na “Sociedade da Informação”.

João Antônio Ferrer Guimarães
jaferrerg@yahoo.com.br

A noção de sujeito em Descartes

É do conhecimento de todos que a noção de sujeito que surge e se torna hegemônica a partir do século XVII, apresenta características bastante originais. É precisamente pela relevância dada à natureza dessa nova noção de sujeito que, a partir daí, estabelece-se o ponto de partida para o movimento moderno que alia metafísica e teoria do conhecimento: o racionalismo, que propõe uma nova metafísica e uma nova teoria do conhecimento através da filosofia cartesiana. Desse modo, tendo início com o pensamento cartesiano, a noção moderna de sujeito encontra-se também revestida de um status ontológico que não havia alcançado na tradição escolástica – e mesmo antes dela –, tradição esta marcada pela hegemonia do pensamento aristotélico. Portanto, é mister conhecer o sentido dado por Descartes à noção de sujeito para compreender o horizonte de questões que será descortinado pela filosofia moderna. No entanto,

esta não é uma questão simples. A dificuldade se apresenta com maior ênfase quando verificamos que, para muitos comentadores, a noção de sujeito em Descartes não é absolutamente clara. Assim, se queremos entender toda a abrangência dessa noção devemos iniciar a reflexão sobre a natureza do sujeito no sistema cartesiano com uma pergunta óbvia: o que, de fato, significa ser sujeito para Descartes? E, como complemento, poderíamos acrescentar: é possível afirmar que tal noção tem força para constituir-se como basilar quanto à coerência do sistema? Como veremos nesta comunicação, estas não são questões que comportam respostas simples. No entanto, não restam dúvidas que estas são questões a que devemos atentar se queremos compreender e delimitar a importância, para o sistema metafísico cartesiano, desta noção chave que vai caracterizar claramente a modernidade. Assim, neste trabalho apresentaremos uma pequena reflexão na qual tentaremos responder a primeira questão e, na sequência, discutir – a partir da resposta apresentada – as consequências para o pensamento cartesiano da originalidade da noção em questão, bem como o papel do sujeito no estabelecimento dessa nova teoria do conhecimento cujos fundamentos serão extraídos de uma nova metafísica. Por fim, pretendemos mostrar que o sujeito que emerge do cogito é o primeiro passo na direção da demonstração da instância fundamental que ordena os princípios básicos de uma ciência universal.

João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell
 macdowsj@faculdadejesuita.edu.br

A experiência do sagrado segundo Heidegger

A comunicação pretende interpretar o pensamento de Martin Heidegger acerca do “sagrado”. Com sua crítica da estrutura onto-teo-lógica da metafísica Heidegger rejeita a noção teísta de Deus como Ente Supremo e, assim, qualquer tentativa de afirmar Deus por meio de procedimentos lógico-demonstrativos. Não obstante esta rejeição do Deus da metafísica, a partir de certo momento, sob o influxo de Hölderlin ele se refere com frequência ao “sagrado”, em conexão com os termos divino, deuses e o Deus. Tal temática torna-se central no seu pensar, subjacente a toda sua indagação sobre a verdade do ser. Podemos identificar três posições acerca da problemática do divino na sua obra: (1) O termo “sagrado” refere-se a uma dimensão constitutiva da existência humana, não apontando para algo distinto do homem e de seu mundo numa concepção imanente da realidade; (2) O “sagrado” é experienciado e entendido à maneira da religião grega antiga, como uma dimensão superior do mundo, constituída pelos deuses imortais em contraposição ao homem mortal; (3) Ao falar do “sagrado”, Heidegger aponta para o Deus da experiência cristã original, que, porém, não pode ser concebido segundo a tradição metafísica nem ser tema da reflexão filosófica. Ante estas interpretações, levantamos a hipótese: Heidegger reconhece a possibilidade de uma experiência do sagrado no contato com a dimensão abissal da verdade do ser, constitutiva da existência humana. Não se trata de uma iniciativa humana, mas da acolhida do mistério sagrado, que interpela a liberdade humana e, portanto, não pode reduzir-se a ela. Entretanto, a vigência do Deus ou dos deuses nomeados nessas experiências é circunscrita ao mundo que pôde experienciá-los e nomeá-los. Destarte, com o desaparecimento dos mundos grego e bíblico, prolongado na civilização cristã, já não será viável experienciar e afirmar os deuses ou o Deus neles adorados. Com efeito, no mundo moderno da técnica, o acesso ao sagrado está obstruído, justamente porque o ser já não brilha na sua verdade. Isto não impede que a essência misteriosa do sagrado, a partir do qual se abre a clareira do ser, volte a marcar a história, ao abrigar-se na linguagem humana. Não se trata propriamente da chegada de um novo Deus, mas da experiência limite que faz o ser humano, ao acolher o instante privilegiado de um aceno apenas perceptível, que leva a sua temporalidade à plenitude. Esta interpretação parte da constatação de que o sagrado, enquanto tal, não é diretamente abordado na meditação de Heidegger. Ele pensa apenas a realidade humana, a experiência do Dasein no mistério que envolve a sua finitude, enquanto existe no horizonte da verdade do ser. Isso não quer dizer que o sagrado e o divino não tenham qualquer consistência, a não ser a de uma dimensão da existência humana. Certamente Deus só pode ser experienciado, pensado e nomeado, à luz da verdade do ser, enquanto horizonte da existência humana. Todavia, a verdade do ser, que configura os

diferentes mundos não depende do pensar humano e de suas decisões, antes o condiciona, segundo a maneira de sua desocultação.

João Batista Botton

O problema da vontade em Paul Ricoeur

O trabalho pretende investigar a noção de vontade na obra de Paul Ricoeur. Examina-se assim as estruturas fundamentais que vinculam a vontade à involuntariedade para falsear a hipótese apresentada de uma relação de reciprocidade entre voluntário e involuntário. Esse exame atravessa as três esferas em que a reciprocidade se mostra: reciprocidade entre motivo e escolha, moção voluntária e poder, necessidade e consentimento. O que se busca é: 1) compreender sob que condições essa reciprocidade pode ser afirmada; 2) que procedimentos estão implicados na “descrição do cogito” que pretende desenvolver; 3) que espécie de subjetividade é descrita enquanto cogito.

João Bosco Batista
jkdcbosco@gmail.com

Ontologia, Niilismo e Pós-modernidade: a leitura vattimiana de Heidegger

Gianni Vattimo tem se destacado como pensador que tematiza a problemática da ontologia hermenêutica contemporânea, acentuando sua relação com o niilismo – entendido como enfraquecimento das categorias ontológicas. Assim, ele contrapõe o “pensamento fraco” (*pensiero debole*), uma forma particular de niilismo, às diversas formas de “pensamento forte” – baseadas na metafísica, notadamente ontoteológica. Segundo o filósofo italiano, a partir das filosofias de Nietzsche e principalmente de Heidegger, instaura-se uma crise irreversível nas bases cartesianas e racionalistas do pensamento moderno. Nossa proposta consiste, portanto, em investigar a interpretação de Vattimo da pós-modernidade a partir do pensamento ontológico de Heidegger e a reflexão que este faz do tema do niilismo em Nietzsche e suas consequências na situação atual. A marca do pensamento de Heidegger é discernível em muitos pensadores contemporâneos, mas acreditamos ter sido Gianni Vattimo o teórico contemporâneo, cujo pensamento mais se beneficiou com a frequência sistemática da obra de Heidegger. Esta peculiaridade, no entanto, não faz dele apenas mais um comentador de Heidegger, ele também elaborou um pensamento próprio, dedicado à interpretação da condição do mundo contemporâneo, a partir de um diálogo com Heidegger (e com Nietzsche). Em outras palavras, na obra de Vattimo a filosofia e a história da filosofia não se encontram dissociadas, pois é a partir do confronto interpretativo com o pensamento de Heidegger que ele formula suas teses a respeito do “fim da modernidade”. Esta indissociabilidade é uma decorrência da assunção do caráter hermenêutico do pensamento, que só pode pensar por si mesmo e a partir do diálogo com a tradição. Aqui levantamos a questão da possível concatenação operada por Vattimo dos significados dos termos Ereignis, Ge-Stell e Abgrund e de como Heidegger é apresentado como figura máxima da desconstrução metafísica e de sua peculiaridade para o entendimento de uma forma de pensamento pós-metafísico.

João Carlos Brum Torres

Categorias, que serventia têm?

Em A 79/B 104-5, na passagem provavelmente mais comentada de toda a Crítica da Razão pura, lê-se: conceito puro do entendimento é o nome a ser dado a função que dá unidade a diferentes representações no juízo e que também dá unidade a mera síntese de diferentes representações na intuição. Nossa pergunta está, portanto, respondida: categorias servem para dar unidade a diferentes representações no juízo e para dar unidade a mera síntese de diferentes representações na intuição, o mais sensato parecendo ser, assim, mudar de assunto.

Essa conclusão de bom senso ganha ainda mais força à luz da extensão e da qualidade dos comentários feitos a este passo, dentre os quais, aliás, ressalta como particularmente seguro, profundo e iluminador o de B. Longuenesse em Kant on a priori concepts: The Metaphysical Deduction of the Categories. No entanto, as explicações destinadas a esclarecer o significado exato do que é realizado por meio do exercício desdobrado dessa função de unidade são tão variadas e complexas que não parece que este tema possa ser considerado como tendo sido cabal e definitivamente esclarecido e, portanto, exaurido. A mesma Longuenesse diz, por exemplo, (i) que as categorias guiam o ordenamento de nossas representações dos objetos, também que (ii) elas condicionam qualquer representação de um objeto da experiência, sendo assim legitimamente predicadas de tais objetos e ainda (iii) que somente graças ao uso que delas fazemos pode o entendimento obter qualquer representação objetiva das coisas tal como se apresentam elas mesmas na experiência. Ainda que admitida a pertinência dessas três caracterizações resta por melhor esclarecer de que modo, mais exatamente, as categorias exercem esse papel de guia e orientação e de provisão de objetividade a nossas representações. Por certo, tanto a Dedução Transcendental quanto a Analítica dos Princípios precisam ser levadas em conta em qualquer ensaio de resposta a essas indagações. No entanto, estamos convencidos que enquanto não for devidamente elucidado o caráter de conceitos formais das categorias e o modo como tais conceitos podem cumprir suas funções, as explicações sobre a serventia das categorias continuarão mal compreendidas. A presente comunicação é destinada a insistir e esclarecer esta alegação.

João Carlos Kfourri Quartim de Moraes
jqmoraes@gmail.com

O materialismo aleatório e a lógica objetiva da evolução

Recorrente no pensamento filosófico, a imagem da chuva (que ele retirou de Lucrécio) inspirou a Louis Althusser a abertura de seu célebre ensaio sobre o materialismo aleatório e a contingência radical de todo encontro. Bem antes de Lucrécio, Aristóteles a ela tinha recorrido, evocando (Phys.II,8) a chuva que « o céu faz cair» não para o trigo crescer, mas « por necessidade» (“as exalações após terem ido para o alto, esfriam forçosamente e, tornando-se água, caem»). É “por acidente”, entretanto, que caindo sobre uma plantação de trigo ou sobre o trigo já colhido, ela faz o trigo crescer (ou apodrecer). Rejeitando in limine a ideia de evolução, Aristóteles pergunta se “não seria também por necessidade que os dentes cresceriam, uns, os incisivos, cortantes e próprios para fragmentar os alimentos, outros, os molares, largos e aptos à esmagá-los”. É o que dizem os materialistas: “os seres nos quais ocorreu que todas as partes são tais quais seriam se produzidas em vista de algo, foram os que sobreviveram, por estarem, por acaso, adequadamente constituídos; aqueles ao contrário, em que isso não ocorreu, pereceram e perecem; é o caso dos bovinos de face humana a que se refere Empédocles”. Vincular necessidade e acaso, opondo-os à causalidade teleológica, é próprio a uma física da forma. Darwin, que foi um genial intérprete das formas vivas, mas não um bom intérprete de textos, viu transparecer nesta passagem o princípio da seleção natural. Mas não tendo percebido o caráter aporético que o texto atribui à hipótese da gênese aleatória, ele comenta: “as observações sobre a formação dos dentes mostram porém que Aristóteles estava bem longe de compreender a fundo este princípio”. Desenvolveremos o exame da conexão necessidade/acaso para delinear a lógica objetiva do evolucionismo e sua problemática conexão com a visão do marxismo proposta pelo materialismo aleatório.

João Carlos Lourenço Caputo
j.c.l.caputo@gmail.com

A alma e o Deus magro de Voltaire

Ao analisarmos a obra de Voltaire percebemos emaranhadas às discussões políticas e morais várias investigações metafísicas. Tais investigações se apresentam como passos fundamentais para que a temática moral se estabeleça. O objetivo do presente trabalho é o de analisar dois temas metafísicos frequentemente encontrados nos textos de Voltaire, sublinhando quais as conclusões que nosso autor tira deles e

quais as implicações destas conclusões no âmbito moral, além do metafísico. Estes dois temas são a alma e Deus. O primeiro tema será dividido em quatro questões principais. São elas: 1) A alma existe em todos os animais ou apenas no homem? 2) A alma é algo inerente à matéria? 3) Se a essência da alma for pensar, penso sempre? 4) A alma é mortal? Destas quatro questões a número 2 e a número 4 apresentarão implicações problemáticas em relação à imagem de Deus que a tradição cristã nos fornece. Portanto, após discorrermos sobre a alma, será necessário entender como Voltaire desenha a imagem de Deus e como ele soluciona os problemas envolvidos na questão da alma. Veremos, a partir daí, que Voltaire lançará mão de uma dupla figura divina. Por um lado teremos o que chamarei de Deus metafísico e, por outro lado, o Deus político. A relação entre estes dois deuses se apresenta como mais um problema a tentar ser resolvido.

João Carlos Salles
jcsalles@gmail.com

Incompatibilidades e modelos cromáticos em Wittgenstein

É lição wittgensteiniana bastante conhecida a de que uma figura qualquer nada diz ao certo fora de um contexto. Por isso mesmo, um desenho idêntico pode ocorrer em diversas partes de um livro de física, significando todavia diferentemente a cada caso. Se toda representação mostra o que diz, nenhuma diz por si o que mostra. É claro que há representações melhores e piores para nossos propósitos, e algumas, de tão boas ou adequadas, parecem até carregar consigo o próprio contexto, como se guardassem alguma medida unívoca e fossem imunes às intempéries do uso. Sabemos, porém, que, no limite, não pode ser assim, e nenhuma representação diz sozinha quais interdições comporta, as que lhe seriam próprias ou constitutivas. É natural que isso também valha para as representações gramaticais panorâmicas, em especial, para os modelos cromáticos utilizados por Wittgenstein. Nesse sentido, julgamos ser bem distinta em sua obra a utilização do octaedro na representação de interdições, no caso, basicamente de incompatibilidades amplas em 1929 (quando o octaedro cumpre papel semelhante ao da introdução de racionais nas elementares) e sobretudo de incompatibilidades restritas em 1950, quando a utilização implícita do mesmo modelo antes apresenta a margem de liberdade relativa a aplicações específicas de palavras para cores. Segundo julgamos, sendo um sistema de coordenadas para a localização de pontos no espaço cromático, o octaedro não serve em 1929, por exemplo, para indicar a diferença radical entre uma cor não poder ser amarela e vermelha e não poder ser amarela e azul – combinações que, por mistura de pigmentos, nos remetem, sem distinção lógica, ao laranja e ao verde. A nosso ver, essa é uma distinção lógico-gramatical relevante, por meio da qual, poderemos registrar, em nossa comunicação, a diferença entre o objetivo logo abandonado de expressão exata dos fenômenos e a posterior apresentação de proposições gramaticais nas Anotações sobre as Cores, ao tempo que, mais uma vez, faremos notar a diferença entre incompatibilidades amplas e restritas.

João de Fernandes Teixeira
jteixe@terra.com.br

A paisagem do pós-humano

Nas últimas décadas a literatura sobre o mundo pós-humano tem oscilado entre as utopias excessivamente entusiasmadas e as distopias sombrias. Essas atitudes refletem nosso movimento pendular entre euforia e pessimismo com relação a um futuro próximo. Mas é possível que o mundo pós-humano não seja nem pior nem melhor do que este no qual vivemos. É possível que ele seja apenas diferente. O descentramento do sujeito e a ampliação inevitável do círculo das criaturas que serão percebidas como dotadas de subjetividade afigura-se como consequência inevitável de uma nova realidade na qual a noção de informação e a de ecologia se apresentam como extremamente importantes para a reflexão no campo da filosofia da mente. É este tipo de reflexão que visamos abordar neste trabalho.

João Eduardo Navachi da Silveira

O jovem Nietzsche: crítico da cultura filistina

A partir da leitura de O nascimento da tragédia e das duas primeiras considerações intempestivas de Nietzsche, o presente trabalho propõe uma análise do termo “cultura filistina” ou “cultura filisteia”, termo através do qual Nietzsche procurou denunciar os equívocos e erros cometidos pela cultura da ciência que privilegia a cultura da razão em detrimento da cultura artística. Neste sentido, procurar-se-á demonstrar a diferenciação proposta por Nietzsche entre cultura do mito e cultura histórica, sendo esta última denominada cultura filistina.

João Eudes Rocha de Jesus
jotaeudes@gmail.com

A contemporaneidade do jusnaturalismo tomista na Filosofia do Direito de John Finnis

Nosso trabalho de pesquisa pretende demonstrar a atualidade e a pertinência do jusnaturalismo tomista na contemporaneidade tendo como referencia a obra do John Finnis, importante pensador jusnaturalista contemporâneo acerca das leis e direito natural cuja fundamentação teórico-reflexiva encontra-se respaldada no pensamento de Tomás de Aquino. De acordo John Finnis, o direito natural foi mal compreendido e distorcido pelos juspositivistas por focarem a atenção apenas sobre a questão da validade jurídica como fundamentação do direito. Na perspectiva do positivismo jurídico, o direito deveria apenas fundamentar-se no que fosse, realmente, imanente. E como tal, deveria somente corresponder ao que fosse expressão da vontade do Estado e não de uma entidade transcendental incognoscível. Em tal contexto positivista, qualquer princípio advindo do direito natural que intentasse se impor sobre o direito positivo soaria confuso, equivocado e inaceitável. O único direito válido seria, portanto, o direito positivo e seus fundamentos encontravam-se apenas nas normas cuja validade poderia ser calculada e verificada. Segundo Finnis, a crítica do positivismo jurídico ao jusnaturalismo é exagerada e desproporcional, uma vez que dá a entender que os jusnaturalistas quiseram impor o direito natural como superior ao direito positivo. Em tal crítica ao jusnaturalismo, os juspositivistas se esqueceram de Tomás de Aquino, cuja teoria não visa negar o valor do direito positivo, mas procura, antes de tudo, encontrar um fundamento a ser evocado ante as arbitrariedades humanas, buscando legitimar o direito natural não em uma ordem transcendente que se imporia como absoluta e imutável, mas em critérios razoabilidade a partir daquilo que é próprio do direito: a vida em sociedade, o mundo da vida. Tais critérios não estariam no âmbito da formalidade, no mundo da abstração, mas na vida prática, pois a construção do direito é uma obra humana e tem que lidar com vida dos homens e sua realização em sociedade. De acordo com Finnis, uma teoria do direito natural pertinente não seria necessariamente uma estrutura pronta e acabada a ser posta em prática, mas antes de tudo um instrumento “capaz de identificar as condições e os princípios de discernimento prático, da boa e apropriada ordem entre os homens e na conduta individual esta pode ser elaborada como uma contribuição às reflexões práticas daqueles que se preocupam em agir, quer como juízes, quer como estadistas, quer como cidadãos”. A concretização de uma teoria pertinente para o direito natural passa, portanto, pela razão prática, pois somente esta seria adequada para tratar da complexidade das relações humanas e seus conflitos. A partir da argumentação de John Finnis que tem por base o pensamento de jusnaturalista de Tomás de Aquino é que podemos constatar o quanto ainda é atual e pertinente a discussão acerca do direito natural, resgatando o valor deste tão importante pensador para a filosofia que ainda tem muito a contribuir para uma adequada compreensão do assunto em questão.

João Evangelista Fernandes
 je_fernandes10@hotmail.com

A influência de Schleiermacher, Droysen e Dilthey na hermenêutica da existência de Martin Heidegger

Martin Heidegger, além de filósofo expoente do existencialismo, foi também estudante de teologia. Daí seu interesse pela ontologia e pela hermenêutica. Ele soube acolher e assimilar, nos mais diversos filósofos, o que lhe interessava, para com isto elaborar um pensamento original, que é a ontologia fundamental, a qual segundo ele vem antes de qualquer ciência e na qual se fundamenta todo conhecimento. No tocante ao propósito do nosso trabalho, os teóricos que mais influenciaram Heidegger foram Schleiermacher, Droysen e Dilthey, portanto, faz-se necessário um exame de como o filósofo de Friburgo unificou as ideias obtidas no estudo destes teóricos em função da fenomenologia hermenêutica da existência e consequentemente para a estrutura circular da compreensão. Schleiermacher foi quem, através da influência de Mathias Flacius, sistematizou a hermenêutica, a qual passa a ser uma relação do particular com o todo, sendo o particular o autor do texto e o todo o contexto em que viveu. O método de Schleiermacher é constituído de compreensão divinatória, na qual o intérprete a partir de intuições deduz o que o autor quis dizer; e compreensão comparativa, cuja função é a de comparar estas intuições para se chegar mais próximo da verdade. Estas duas compreensões realizam-se de maneira circular, sendo a primeira relacionada ao particular e a segunda relacionada ao todo. Droysen elaborou a concepção da História absoluta, na qual estão inseridos autor e intérprete, que fez com que Heidegger não aceitasse o eu transcendental de Husserl, pelo fato de este não dar importância ao caráter histórico e fático do mesmo. Daí Heidegger formulou a pergunta: “e este eu transcendental é sustentado por quem?” A resposta a esta pergunta foi dada por Heidegger com o “conceito” de Dasein que é eu histórico, fático, porém, aberto para o transcendente. Dilthey influenciou Heidegger de maneira decisiva, é a partir da concepção que Dilthey tinha a respeito da compreensão __ como algo imediato e independente de tudo que é externo à alma, sendo assim uma auto-reflexão objetiva __ que Heidegger elaborou o conceito de pré-compreensão implícita no Dasein, ou seja, constitutiva deste, sendo independente de tudo que é externo ao mesmo e imediato a partir do qual o Dasein compreende-se a si mesmo __ o que seria a auto-reflexão de Dilthey __ e compreende o sentido do ser. São estes filósofos que irão influenciar a hermenêutica da existência elaborada por de Heidegger; o primeiro no que se refere a circularidade da compreensão, o segundo no caráter histórico da compreensão e o terceiro no que diz respeito à compreensão como algo implícito no homem e independente das coisas externas. O Dasein é, portanto, histórico, fático, circular, e sua existência consiste em compreender-se e compreender o sentido do ser.

João Francisco Gabriel de Oliveira Filho
 jf.gabriel@gmail.com

A politização da vida em Michel Foucault

O trabalho proposto objetiva investigar alguns pontos referentes ao surgimento da biopolítica diagnosticado por Michel Foucault. Para tal diagnóstico, o autor remonta a elementos do direito romano antigo. Esses elementos se referem a um poder sobre a vida biológica, um poder de vida e morte, derivado formalmente da “patria potestas” que versava no direito do pai de família dispor da vida de seus filhos e escravos. No caso do direito de soberania, na relação entre o soberano e o súdito, este poder de vida e morte era atenuado, e exercido de forma indireta, apenas em caso de ameaça a sua existência como no caso de guerra em que o soberano expunha a vida dos súditos para que estes lhe fizessem defesa (exceto se o próprio súdito o ameaçasse e infligisse as leis, caso em que o soberano exercia o poder direto). Deste modo, o direito de vida e morte exercido pelo soberano consistia na produção da morte, “o direito de causar a morte ou deixar viver”, é porque o soberano pode matar que exerce seu direito sobre a vida. Segundo o

autor, a partir da época clássica, o ocidente presenciou uma mudança dessa forma de poder, em que essa espécie de confisco da vida passou apenas a ser uma das formas de apoderamento e principalmente de ordenação dos corpos e da vida relacionados a ele. Isso ocorre, pelo fato de que o direito do soberano vai aparecer como o “reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la”. Vê-se, assim, que o exercício de poder que ascende nesse momento é o poder de fazer viver e deixar morrer. Esse poder sobre a vida se desenvolve na ideia do corpo como máquina e sobre o corpo-espécie, através de procedimentos que caracterizam as disciplinas, técnicas surgidas nos séculos XVII e XVIII, nas quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais, como, por exemplo, os sistemas de vigilância, de hierarquias, de inspeções (anátomo-política do corpo), e, as que caracterizam os controles reguladores, tecnologias de poder que se vê aparecer na segunda metade do século XVIII, que não excluem as disciplinas, mas, inclusive, de certo modo irá utilizá-las para se implantar, tecnologias que se dirigem a uma multiplicidade de homens no sentido de uma massa global afetada por processos que são próprios da vida como, por exemplo, natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e emigração (bio-política da população). Portanto, temos nesse novo fenômeno político da modernidade um tempo marcado pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida através de técnicas de poder com o fim de obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações, uma espécie de “estatização do biológico”.

João Geraldo Martins da Cunha
 jgmcunha@dch.ufla.br

Da Metodologia à Doutrina-da-ciência: Fichte leitor de Kant

Que a primeira Crítica tenha estabelecido como princípio supremo do entendimento a unidade sintética da apercepção, o fundamento a partir do qual a dedução das categorias torna-se possível, isso não significa que ela tenha (a) estabelecido um primeiro princípio para a sensibilidade ou (b) um primeiro princípio de unificação entre sensibilidade e entendimento – o qual, para Kant, deverá sempre permanecer como uma “raiz desconhecida” (unbekannten Wurtzel). Assim, Fichte argumenta que Kant não “reconduziu (zurückgeführt) as formas puras da intuição – espaço e tempo – a um primeiro princípio, como ele o fez com as categorias” – nem poderia tê-lo feito dadas as suas intenções de meramente preparar o caminho para a ciência, nos termos de Fichte. Além disso, para Kant, a passagem – e não a unificação, bem entendido - entre o domínio da natureza e aquele da liberdade tem de ser possível, do contrário, o fim posto pela liberdade não se tornaria efetivo no mundo sensível, embora o fundamento desta relação não seja um modo de conhecimento teórico ou prático. Mas Kant, ao que parece, é bastante explícito em interditar a via de investigação que pretenda estabelecer, teórica ou praticamente, um fundamento de unificação entre liberdade e natureza. Por outro lado, não parece vincular de nenhum modo – e, talvez, por isso mesmo –, o problema da passagem entre natureza e liberdade e as questões, postas por Fichte, acerca do princípio de unificação das formas puras da intuição e do princípio de unificação entre sensibilidade e entendimento. Pelo contrário, quando afirma que o fundamento da passagem entre os domínios da natureza e da liberdade não pode ser conhecido nem teórica nem praticamente, Kant parece não subscrever a tese de que a primeira Crítica não teria reconduzido as formas pura da intuição a um primeiro princípio porquanto estivesse “apenas” a preparar o caminho para a ciência. No entanto, na interpretação de Fichte, a vinculação entre os dois problemas parece inevitável e, além disso, a filosofia não deveria apenas indicar a passagem entre liberdade e natureza, mas garantir sua unificação. A se considerar o projeto da Wissenschaftslehre como “exposição” da filosofia crítica na forma sistemática da ciência, já podemos antever, a partir desse seu propósito, as dificuldades “metodológicas” nele envolvidas, frente ao projeto Crítico. O problema que se arma a partir dessas rápidas indicações é aquele de saber em que medida Fichte teria dado esse passo, interditado por Kant, lançando mão de uma aproximação, também recusada por Kant, entre o conhecimento filosófico e o conhecimento matemático. Afinal, quando apresenta o método a ser seguido na exposição da Wissenschaftslehre, pelo menos nos anos de Iena, Fichte parece sugerir que o procedimento dedutivo das matemáticas, em especial da geometria, deve ser vir de modelo a nortear o

discurso filosófico. Neste contexto, este trabalho pretende investigar, à luz das observações acima, em que medida Fichte estaria desconsiderando, propositalmente ou não, a importante e decisiva distinção entre “conhecimentos por conceitos” e “conhecimento por construção de conceitos”, apresentada por Kant na Disciplina da razão pura.

João Hobuss
joao.hobuss@gmail.com

‘Phrónēsis’ e ‘epieíkeia’ na Ethica Nicomachea de Aristóteles

Pretende-se mostrar a importância que têm as circunstâncias da ação ou as particularidades do caso no interior da ética aristotélica, especialmente quando Aristóteles analisa sua concepção de equidade (epieíkeia), visto que as circunstâncias são inelimináveis no que concerne à ação do agente moral, do prudente. Por esta razão, o prudente tem como característica essencial o fato de possuir a experiência e a percepção moral das circunstâncias relevantes. A mesma estrutura aparece quando Aristóteles examina o conceito de equidade e equitativo no Livro V da Ethica Nicomachea. O equitativo é o que corrige a lei em função da generalidade da mesma, generalidade que impede de dar conta dos casos particulares. Isso ocorre pela natureza mesma da esfera prática, marcada pela irregularidade, o que faz com que a lei deva ser limitada ao que se produz ‘o mais das vezes’. Assim, parece haver uma identidade de enfoque entre o âmbito moral e o âmbito jurídico: de um lado, a generalidade expressa na premissa ‘o mais das vezes’, e, de outro, o recurso às circunstâncias da ação e as particularidades do caso. Neste sentido, pretende-se examinar, através da noção de epieikeia, a ‘tensão’ entre o geral e o particular, o que mostra que Aristóteles já havia concebido a necessidade destes dois momentos, sem cair em algum tipo de formalismo carente de conteúdo.

Joao Marcos
botocudo@gmail.com

Sobre o papel das estratégias de coleta e processamento de informação na justificação de julgamentos emitidos por agentes ou por sociedades de agentes racionais

Considere um agente racional R que acerca de cada sentença declarativa S com conteúdo informacional P possa adotar uma das seguintes atitudes proposicionais: ou R aceita P, ou R rejeita P. (Para dar ênfase ao fato de que o agente não dá origem à informação, mas sim emite seu julgamento a respeito desta, empregaremos o par aceitar/rejeitar ao invés do par asserir/negar.) Em particular, o agente é dito um *raciocinador clássico* quando ele aceita tudo aquilo que ele não rejeita, e rejeita tudo aquilo que não aceita. Qualquer que seja sua atitude acerca de P, o agente R obviamente terá suas razões próprias para justificá-la; posto de outra forma, o mesmo agente R pode racionalmente aceitar P ou racionalmente rejeitar P, dependendo de que outros conteúdos informacionais este mesmo agente aceita/rejeita, e de modo análogo agentes S e T podem racionalmente divergir acerca da aceitação/rejeição de P, dependendo de suas respectivas atitudes acerca de outras sentenças. Para além de meras divergências naturais de opinião, a plena compreensão das diferentes formas de justificação dos julgamentos emitidos pelos agentes parece contudo requerer o postulado de que cada agente possui sua própria estratégia para o processamento da informação expressa por cada sentença que tal agente julga aceitável/rejeitável. Por exemplo, do ponto de vista epistêmico, a partir de razões baseadas em considerações estritamente empíricas, os agentes Ra e Rb podem pretender usar resultados de experimentos para justificar suas atitudes proposicionais; contudo, Ra pode partir de uma estratégia verificacionista, colhendo evidências de que certos _quanta_ informacionais possam ser aceitos, enquanto Rb pode optar pela estratégia falsificacionista, buscando nos resultados experimentais suporte metodológico para a rejeição destes mesmos _quanta_. Para outro exemplo, do campo da Lógica, sobre o qual nos concentraremos em mais detalhe, enquanto um agente R1 pode optar

por uma estratégia construtiva para aceitar um certo P, um agente R2 pode partir de uma estratégia dual, conquanto igualmente construtiva, para não-rejeitar P. Note-se que, ao dar preferência à formulação de sua estratégia de coleta de informação em termos de uma das atitudes proposicionais básicas ao invés da outra, não há motivos, em princípio, para supormos que o agente R1 queira rejeitar tudo aquilo que ele não aceita, ao invés de simplesmente suspender seu julgamento acerca daquilo que ele não encontra razões para aceitar, e algo análogo pode ser dito acerca de R2, que não vê razões para simplesmente aceitar tudo aquilo que ele não rejeita. São estas, de fato, duas instâncias distintas de uma mesma postura *_cuidadosa_*. Posturas *_ousadas_* de coleta de informação, por outro lado, seriam a de um agente R3 que procura ativamente por razões para rejeitar certos *_quanta_* informacionais, e a de um agente R4 que procura por razões para não-aceitar estes mesmos *_quanta_*. Como veremos, cada uma destas estratégias caracteriza diferentes classes de raciocinadores não-clássicos. Analisaremos ainda o caso de sociedades com diferentes estratégias para coleta e processamento de informação por parte de seus agentes, seja através do estímulo ao debate, seja através da busca do acordo entre as partes.

João Miguel Back
back.rs@terra.com.br

O Reconhecimento como categoria de mediação na formação de consciências livres, solidárias e éticas

A filosofia, ao longo de sua história, tem conquistado o respeito da sociedade pela sua contribuição significativa na formação da cultura, marcada especialmente pela consciência intersubjetiva e social. Nesse limiar, a presente reflexão levanta o propósito de apresentar a categoria do reconhecimento como uma mediação fundamental na formação de consciências livres e éticas. A reflexão filosófica histórica não traz resultados consoantes nessa perspectiva, ora se aproximando mais de uma racionalidade aberta e ao mesmo tempo convergente, outras vezes configurando racionalidades mais uniformizantes e desintegradoras. Como se pode observar, os desafios à filosofia não são poucos. Contudo, é plausível que uma racionalidade aberta e integradora possa favorecer uma mediação racional que aproxime as diferenças e torne acessível à compreensão de pontos de inflexão nas relações mais complexas. O desafio consiste em buscar, pela categoria do reconhecimento, uma base de entendimento para questões de complexidade maior, buscando respostas efetivas e significativas a questões propostas pelas diversas áreas do conhecimento. A filosofia, propondo esse diálogo, pode e deve colocar-se a serviço dessa busca de convergência. A ênfase desse trabalho está na reflexão sobre as condições de a filosofia fortalecer uma dialogicidade dinâmica de permanente busca de superação de pensamentos e concepções fragmentárias, no embate constante com as diversas formas de pensamentos que disputam entre si, e obstaculizam a compreensão solidária de consciências intersubjetivas e objetivas. A ênfase está na centralidade de uma atitude filosófica capaz de conquistar o reconhecimento do ser outro, da diferença, transformando-se na chave reflexiva de compreensão da formação da consciência livre e ética. Não é novo na filosofia considerar a alteridade como um lugar especial na reflexão integradora. O ser outro irreduzível ao eu, como condição de possibilidade da própria consciência do eu, parece ser a face fundamental da categoria do reconhecimento. Essa perspectiva nos convida um diálogo com a metáfora Senhor & Escravo de Hegel, especialmente para tomar a razão como espaço de mediação para a compreensão do ser outro e de si mesmo. Assim, diante dos desafios emergentes no campo da cultura, ética e educação, a busca pela categoria do reconhecimento, uma forma de pensamento e de diálogo que possa trazer uma contribuição significativa, inclusive como ferramenta pedagógica, além de ampliar a compreensão de complexidades nos universos que constituem o horizonte da existência humana. A racionalidade dialética pode indicar um caminho para a potencialização de ambientes de compreensão a fazer frente às diversas formas de violência e conflitos instauradas nas consciências individuais e coletivas. Uma racionalidade aberta que ofereça reflexão voltada à construção de pontes e relações de entendimentos, superando os paradigmas racionais solipsistas e fragmentários. A categoria do reco-

nhecimento pode ser um grande instrumento contra os conflitos e inseguranças instaurados através de mecanismos psicológicos próprios da lógica racional míope de constantes disputas e confrontos.

Joao Paulo Henrique
joao_filos@yahoo.com.br

A filosofia ou as filosofias de Sartre? Uma discussão em torno da questão moral a partir dos escritos sartreanos

Essa pesquisa trata da filosofia de Sartre, buscando investigar algumas de suas principais vertentes interpretativas e a discussão em torno da questão moral no pensamento de Sartre, seja nos âmbitos de sua possibilidade, sua validade e sua efetivação. Essa investigação será feita a partir do tema da ação, o qual, segundo nossa análise, pode servir como um ótimo fio condutor para a explicitação de algumas das principais noções da filosofia sartreana, sobretudo aquelas que remetem ao Para-si, sujeito e agente existencial. Nesse sentido, buscamos investigar, a partir da noção de ação, como Sartre define a condição humana, tendo em vista os âmbitos da liberdade e da escolha que marcam a realidade do Para-si. Num primeiro momento, apresentaremos alguns apontamentos sobre as principais linhas interpretativas em torno da filosofia sartreana que buscam, cada uma a seu modo, privilegiar um aspecto do pensamento de Sartre, visando, a partir desse viés, compreender os demais. Interessa muito aos intérpretes de Sartre compreender, segundo o método biográfico desenvolvido pelo próprio filósofo, as ações e as escolhas que uma pessoa, no caso, Sartre mesmo, realizou concretamente em sua vida na medida em que foi a partir destas que o autor francês buscou viver efetivamente sua obra, isto é, tentando ao máximo comprometer-se com sua filosofia. Acreditamos que essa discussão reforça a importância do tema da ação no pensamento de Sartre. Paralelo a esse primeiro esforço, buscamos a seguir desenvolver de maneira rigorosa a discussão em torno de uma ética em Sartre, tendo em vista, como já mencionado, o âmbito da ação. Para tanto, consideramos principalmente as obras *O Ser e o nada* e *Cahiers pour une morale* que parecem marcar um primeiro momento do desenvolvimento de uma moral em Sartre. Além disso, buscamos também fazer algumas indicações acerca da “fase” da Crítica da razão dialética e das entrevistas e conferências concedidas pelo filósofo já no fim da vida, os quais parecem indicar um outro momento da produção intelectual sartreana. Na consideração desses momentos, até que ponto pode-se falar em ruptura ou descontinuidade na obra de Sartre? Há uma ou várias fases da filosofia sartreana? Por outro lado, se há evolução e continuidade, como explicar as inquestionáveis mudanças de projeto autoral e de objeto de análise? É a partir dessas questões que procuramos indicar alguns pontos fundamentais do desenvolvimento filosófico de Sartre buscando, por um lado, explicitar o debate em torno da consideração das fases na interpretação da filosofia sartreana e, por outro, imersos no campo da investigação ética, aprofundar e discutir a possibilidade e a efetivação de uma moral em Sartre e as noções que validariam uma suposta teoria ética a partir da filosofia sartreana.

João Paulo Maciel de Araujo
whitecrow108@hotmail.com

Privacidade epistêmica, linguagem e qualia: é possível sustentar uma ontologia de estados fenomenais de consciência numa linguagem pública?

O presente trabalho consiste investigar por que em Wittgenstein o argumento da linguagem privada inviabiliza uma filosofia da mente que tenha como um de seus aspectos o comprometimento ontológico com os qualia e, por conseguinte, por que uma ontologia desses estados qualitativos de consciência a princípio não poderiam ser pensados numa linguagem pública. Em outras palavras, pretendemos analisar como se dão as relações entre linguagem natural, pautada em nossas atividades lingüísticas, com essas instâncias fenomênicas de consciência que nos ocorrem quando temos sensações e percepções

diversas. Para isso pretendemos avançar no debate trazendo a resposta de Sellars (Empiricism and the philosophy of mind) no que concerne a um compatibilismo entre essas duas instâncias, a saber, dos qualia afirmando que temos um acesso privilegiado e, por conseguinte, da nossa linguagem que diz que tal acesso já é permeado por significatividade embasada nas performances verbais públicas. Naturalmente, se temos uma sensação de dor não duvidamos que ela não seja propriedade exclusivamente nossa, comumente achamos como contra-intuitivo pensar o contrário. Olhamos para uma determinada cor e temos uma sensação que *prima facie* – do ponto de vista perceptivo – parece-nos bem peculiar, o mesmo acontece quando ouvimos uma sinfonia, ou experimentamos uma refeição, ou até mesmo quando sentimos um perfume. Intuitivamente ninguém duvida de que temos um acesso privilegiado a tais estados de consciência, conhecidos pelo nome de qualia. Em contrapartida, no argumento da linguagem privada qualquer tentativa de conceber a possibilidade de um acesso privilegiado aos nossos estados mentais no que concerne a uma privacidade epistêmica estaria fadada ao fracasso, uma vez que pela análise da linguagem ordinária mostraríamos o quão é desencaminhador pensar a relação de privacidade nos moldes clássicos. Temos aí duas grandes visões que foram ganhando nuances no debate contemporâneo; cabe-nos agora tentar desatar esse nó górdio mostrando a íntima relação entre essas duas visões e que na verdade elas podem muito bem se complementarem. Filósofos como John McDowell (Mind and world) e Robert Stalnaker (Our knowledge of the internal world) tendem a se aproximarem de Wilfrid Sellars no que diz respeito a conceber episódios internos como categorias da intencionalidade em conexão com as categorias semânticas que estariam ancoradas em performances verbais públicas. Portanto, num resgate feito por John McDowell (2005), trata-se de pensar o problema tomando como ponto de partida a velha receita kantiana de que conceitos sem intuições são vazios e intuições sem conceitos são cegas.

João Paulo Miranda
jpdoors_@hotmail.com

Filosofia e história em Voltaire

O escopo deste trabalho é analisar a filosofia da história voltairiana enfatizando a problemática conceitual e o diálogo com a corrente de historiografia tradicional existentes no âmago dos escritos de caráter pragmático do pensador francês. Aqui, o intuito é apontar as ideias de Deus, tolerância, superstição, fanatismo, esclarecimento, obscurantismo etc., como conceitos que estão intimamente coligados nas obras historiográficas de Voltaire e, concomitantemente, surgem de forma gradativa para tratar de um objeto comum: o progresso. Para Voltaire, e para os philosophes do séc. XVIII, o caráter prático da Ilustração estava implicado diretamente com a história, pois se fazia premente uma compreensão dos fatos pretéritos e presentes para moldar à maneira iluminista os acontecimentos ulteriores, efetivando, assim, a tão desejada ilustração do gênero humano.

João Paulo Simões Vilas Bôas

As máscaras do niilismo na contemporaneidade: fundamentalismo e terrorismo

Os eventos de 11 de setembro de 2001 e as medidas políticas e militares posteriormente deflagradas pelo governo dos EUA na forma da “guerra ao terror” atraíram as atenções de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento para o fundamentalismo e o terrorismo. Embora a origem de ambos os fenômenos remonte a uma época anterior ao século XX, foi somente com a recente repercussão em escala mundial destes eventos e de suas consequências nos meios de comunicação de massa que o interesse sobre eles ganhou corpo. Em meio a uma grande proliferação de estudos sobre este

tema, não faltaram também contribuições de natureza filosófica, com destaque para os trabalhos de Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Peter Sloterdijk e Slavoj Žižek. Diante deste quadro, acreditamos que a filosofia de Friedrich Nietzsche também pode contribuir de maneira significativa para ampliar a compreensão e a avaliação do fundamentalismo e do terrorismo em suas configurações hodiernas. Nossa hipótese de trabalho toma como ponto de partida a perspectiva inaugurada pelas reflexões de Nietzsche sobre o niilismo, o ressentimento e a grande política e objetiva compreender tanto a emergência de diferentes modalidades de fundamentalismos religiosos ao longo do século XX como também as recentes configurações da política enquanto diferentes formas de reação ao aprofundamento da crise de valores pela qual passa o Ocidente. No desenvolvimento de nossa hipótese interpretativa, partiremos da multiplicidade de sentidos com que Nietzsche emprega o termo niilismo em seus escritos — o qual pode se referir tanto ao diagnóstico de um fenômeno global de desvalorização dos “ídolos” do Ocidente, bem como às diferentes posturas fisiopsicológicas que daí podem decorrer — e tomaremos igualmente por base tanto suas críticas à pequena política — considerando-as aqui como mecanismo heurístico para diagnosticar os “sintomas” que caracterizam a política contemporânea — como também suas reflexões sobre a psicologia do ressentimento com vistas a investigarmos a possibilidade de compreender o fundamentalismo e o terrorismo como reações tardias contra a dissolução dos valores e fundamentos da civilização e da cultura ocidentais, os quais operam segundo a lógica do ressentimento, que afirma: “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado”.

João Silva Lima

Em que medida o projeto ético se atualiza na Política de Aristóteles?

O bem buscado na Ética, sobretudo o bem relativo à esfera da ação, só é possível realizar-se (ser alcançado) na comunidade política por excelência, a pólis, que é o grande tema da Política. Para Aristóteles, não resta dúvida, o bem humano a ser perseguido é essencialmente prático, seu estudo pertence a uma ciência prática (política), cuja tarefa principal é criar um certo caráter nos cidadãos, torná-los virtuosos e capazes de praticar belas ações (1099 b 30-33). A questão é saber como a Política torna possível a realização (atualização) do projeto da Ética, que é fundado na noção de eudaimonía, uma forma de bem viver juntos em koinonía. Ora, conforme Aristóteles, a ação ética depende, de maneira especial, das condições de inserção do indivíduo nas diversas comunidades, do oikos à pólis. Para ele, não basta, pois, conhecer o que se deve ou não fazer, é preciso realizar individualmente o bem, firmá-lo na convivência em comunidade (koinonía). Enquanto comunidade política de cidadãos, a pólis é, de fato, o espaço fundamental e princípio da ação, daí ser necessariamente regrada pela Ética e pela Política. O que se pretende, então, é compreender em que medida o projeto ético se atualiza na Política e, a partir daí, refletir acerca da “ação ética para a cidadania na Política de Aristóteles”.

Joãosinho Beckenkamp
jbeckenkamp@ufmg.br

A analogia como princípio metodológico da filosofia da história de Kant

As teses de Kant sobre uma possível filosofia da história da humanidade parecem completamente acríticas, aparentemente operando de maneira dogmática com noções de finalidade da natureza. O presente estudo procura mostrar que a filosofia crítica kantiana dispõe desde a Crítica da razão pura de um lugar metodológico adequado para tais teses, desfazendo assim aquela impressão inicial e situando a filosofia da história em seu devido lugar no conjunto da filosofia crítica kantiana. Envolvendo o pensamento por analogia, o lugar destas considerações sobre a história é de saída o do uso regulador de ideias da razão, mais tarde explicitado como âmbito do juízo reflexionante.

Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro
 ychikawa_hakugen@yahoo.com.br

A respeito do estatuto teórico da filosofia budista

A avaliação da filosofia budista na história da filosofia ocidental (Hegel, Schopenhauer, Jaspers, Marilena Chauí) desenvolveu-se quase invariavelmente sem levar em consideração os conceitos budistas em sua articulação sistemática. Essa situação tem inviabilizado a discussão do pensamento budista em sua dimensão filosófica. A superação desse impasse exige em primeiro lugar o recurso a uma análise rigorosa da literatura filosófica especificamente budista e em segundo lugar uma articulação sistemática de seu conteúdo teórico. Quando considerada em uma perspectiva histórica, essa análise pode ser desenvolvida através de uma atenção especial aos seguintes fatores: -O início da filosofia budista como um saber sistemático pode ser traçado no desenvolvimento do Abhidharma (teoria dos dharmas) da escola Sarvastivada. -O desenvolvimento histórico da filosofia budista pode ser pensado através das sucessivas críticas a que essa “teoria dos dharmas” foi objeto por parte da escola Sautrântika e das diversas escolas do Mahayana (Madhyamaka, Yogacara). A presente intervenção tem seu ponto de partida em uma análise dos conceitos de “dharma” e de “dharma-pravicaia” (discernimento analítico dos dharmas) conforme presentes no primeiro capítulo do AbhiarmaKosa de Vasubandhu. Sua pretensão é proporcionar um ponto de partida para a discussão do estatuto teórico da filosofia budista.

Joaquim Eloi Cirne de Toledo Junior

Crise da filosofia profissional: o contexto norte-americano 1970-1980

A questão que pretendo abordar envolve a combinação de duas perspectivas diferentes mas possivelmente complementares. Desde pelo menos os anos 1980 tem aumentado o volume de estudos no campo de “sociologia da filosofia”, caracteristicamente um cruzamento de história intelectual (Fritz Ringer, Martin Jay), sociologia da ciência (Merton, Bourdieu) e (nos estudos mais consistentes e interessantes, como “L’ontologie politique de Martin Heidegger”, de Pierre Bourdieu, de 1975), leitura interna de textos filosóficos. Alguns, como o monumental *The sociology of Philosophy*, de Randall Collins (1998) são bastante ambiciosos em termos de construção teórica e validade histórica, recobrando “cadeias intelectuais” (intellectual chains) nos meios filosóficos da China Antiga ao universo da filosofia acadêmica profissional do século XX. Outros (como “How to become a dominant French philosopher”, de Michéle Lamont (1985), *Richard Rorty: the making of an American philosopher*, de Neil Gross (2008) ou os trabalhos de Louis Pinto e Charles Camic) são mais circunscritos a um contexto intelectual específico ou à reconstrução da trajetória intelectual de um filósofo, e teoricamente mais tributárias. No entanto, esses estudos sempre chamam a atenção para o contexto de produção (social, político, cultural, intelectual e institucional) do pensamento filosófico. Pretendo tirar desses estudos um quadro de referência teórica para abordar um caso específico: um momento de “crise de identidade” no meio filosófico americano entre final dos anos 1970 e começo dos anos 1980, associado à recuperação de prestígio de uma tradição reativamente adormecida nas décadas anteriores (o pragmatismo) e a crescente atenção dada a um conjunto de autores franceses (Jacques Derrida, Gilles Deleuze, ou o que ficou associado ao “desconstrutivismo” francês), em especial em departamentos de teoria literária mas que de certa forma desviaram o foco de atenção (cultural, intelectual) antes dirigido à filosofia para o campo de estudos literários (um estudo fundamental desse processo de importação intelectual é *French Theory: how Foucault, Derrida Deleuze & Co. Transformed the intellectual life of the United States*, François Cusset, 2003, assim como o de Michéle Lamont supracitado). O efeito combinado de ambos esses deslocamentos é sentido como “crise de identidade” no meio filosófico profissional americano, até então hegemonicamente centrado na tradição a que se convencionou chamar de “analítica” (Bruce Kuklick dedicou a esse momento o capítulo “The tribulations of professional philosophy” em seu *A history of Philosophy in America 1720-2000*, de 2001). Datam desse período livros como *Philosophy and the mirror of nature*, de Richard Rorty, de 1979, ou antologias como *Post-Analytic Philosophy* (organizada por John Rajchman e Cornel West, de 1985) e

After Philosophy: end or transformation? (Kenneth Baynes, James Bohman e Thomas McCarthy (org.), de 1987), onde autores tão diferentes como Donald Davidson e Jacques Derrida, Michel Foucault e Michael Dummett aparecem lado a lado. Um produto significativo desse momento de “crise” é o discurso presidencial de Arthur Coleman Danto na APA (American Philosophical Association) de 1983, intitulado, de forma pouco surpreendente, “Philosophy as/and/of Literature” (republicado em Rajchman e West 1985), que pretendo comentar no último momento de minha apresentação, relacionando ao contexto brevemente indicado acima.

Joaquim Iarley Brito Roque
 iarleybr@hotmail.com

A lógica do fragmento na epistemologia de Walter Benjamin

Escritos como Origem do Drama Barroco Alemão, Passagens, Experiência e pobreza, O narrador e principalmente as teses Sobre o conceito de história, nos mostram como o pensador judeu alemão, Walter Benjamin (1892-1940), tece seu posicionamento crítico diante de algumas problemáticas emergentes em seu tempo e que ainda se mostram atuais, tais como, a questão da crítica a teoria do conhecimento, de como se configura a experiência (Erfahrung) diante da impossibilidade de exercício do dom de narrar no âmbito das sociedades industriais avançadas, de como o historiador “materialista dialético” pode e deve se posicionar diante do combate ao ideal sistemático positivista de se compreender a história, dentre outras questões. Porém, na interioridade de sua produção filosófica reside implicitamente uma concepção que merece ser bastante discutida, a saber, a da necessidade de se fundar uma “Teoria do conhecimento” que possa alcançar a lógica fragmentária da realidade atual sem encobrir todos os elementos que a constituem. Neste sentido Benjamin lança conceitos como os de alegoria, monadologia, montagem, dentre outros, em uma perspectiva dialética que de forma inovadora e original tenta apontar para a necessidade de se questionar sobre o primado do fragmentário sobre o sistemático no âmbito dos métodos e das teorias filosóficas de nosso tempo, pois visto que a ideia de filosofia enquanto sistema traz consigo o perigo da instauração de um sincretismo metodológico que tenta pretensamente capturar a verdade numa rede linear de entendimento, uma nova alternativa que possa substituir esse modelo deve ser emergencialmente formulada.

Joaquim Pacheco de Lima
 joaquimpio@yahoo.com.br

A sociedade civil e a política brasileira abordagem gramsciana

Numa abordagem contemporânea da filosofia política o autor trata a questão das organizações da sociedade civil e sua relação com o Estado a partir da categoria gramsciana de ‘aparelhos privados de hegemonia’ e ‘vontade coletiva’. Referenciados nos conceitos de sociedade civil e Estado em Hegel, Marx, o filósofo italiano Antonio Gramsci (1891-1937) aponta luz para o entendimento do papel das organizações na trama privada do Estado na busca da hegemonia na sociedade capitalista. Na política brasileira no contexto de globalização e capitalismo financeiro as organizações privadas são parte da trama na economia e na política, nas relações de estrutura, superestrutura, e na democracia conforme a trilha do pensamento de Gramsci na obra ‘Cadernos do cárcere’.

Joedson Marcos Silva
 joedson@gmail.com

O naturalismo biológico e o problema das outras mentes

Os fenômenos ocorridos no interior de uma mente são de tal modo subjetivos que somente os seus portadores possuem acesso direto aos seus conteúdos. Em virtude de eu ter contato direto apenas com

minha mente, mas não com a mente dos outros, surge o problema de justificar a crença de que as demais pessoas possuem vida mental semelhante à minha. Este problema pode ainda estender-se a outros casos, fazendo-nos inquirir se máquinas e animais não humanos, por exemplo, também possuem vida mental. Como eu poderia saber que outros seres, pessoas ou qualquer outra coisa existente, possuem estados mentais? Tais questões acabam por apontar para o debate em torno da possibilidade da abordagem empírica dos eventos mentais e do papel das neurociências no intuito de compreendermos melhor fenômenos como o da consciência. A possibilidade de um tratamento experimental dos fenômenos mentais é investigada por filósofos, mas também psicólogos e neurocientistas interessam-se pelo assunto. Para o filósofo John Searle, fenômenos mentais são dependentes da natureza biológica do nosso cérebro e, nesse sentido, a pesquisa científica dos mesmos é possível caso consigamos explicar a causa de tais fenômenos no âmbito dos processos cerebrais. Nosso trabalho abordará a defesa que John Searle faz da subjetividade e a sua crítica ao materialismo que ignora os fenômenos mentais. Partiremos do entendimento de que os eventos mentais são fenômenos que emergem de nosso cérebro e de sua atividade e, nesse sentido, ligam-se a ocorrências orgânicas. Desse modo, portanto, o estudo empírico do que ocorre em nosso cérebro constitui-se num importante elemento para a compreensão da consciência e dos fenômenos mentais de um modo geral. A abordagem searleana, conhecida por naturalismo biológico, acentua o papel causal dos processos cerebrais na produção da consciência e, no nosso entendimento, tal abordagem repercutiu de modo significativo na discussão acerca do problema das outras mentes. Se Searle estiver correto, poderemos encontrar as causas neurofisiológicas da consciência por meio de investigação empírica, o que nos possibilitaria ainda ter acesso indireto à mente dos outros seres.

Joel Forteski
bismarck1815@gmail.com

Democracia, direito e neutralidade ética

Um dos princípios básicos da democracia é certamente aquele da igualdade. Mas o que é ser igual para o homem democrático? Qual as formas que toma a igualdade num contexto democrático? Provavelmente as duas principais respostas a tais questões sejam as seguintes: i) igualdade é igualdade de direitos; ii) igualdade é igualdade socioeconômica. Em outros termos: a questão das liberdades individuais e a questão da justiça social, respectivamente. Democracia implica que devemos considerar a todos como merecedores de igual tratamento porque os consideramos como pessoas igualmente capazes e responsáveis: a democracia moderna é necessariamente incompatível com o paternalismo. Por outro lado, as desigualdades socioeconômicas ferem o princípio democrático na medida em que relegam suas vítimas à condição de uma forma de subcidadania: é um contra-senso exigirmos o exercício da liberdade, da autonomia e do esclarecimento de pessoas que precisam antes de tudo preocupar-se com suas necessidades básicas. Neste trabalho analisamos uma questão teórica referente ao primeiro desses dois níveis da igualdade democrática: a possibilidade da neutralidade ética do direito. O problema pode ser colocado nos seguintes termos: na base da democracia está implícita a aceitação de certo conceito de pessoa, o qual serve de fundamento para uma pessoa do direito. Contudo, podemos perguntar se nesse conceito de pessoa já não está inclusa certa concepção de vida boa, isto é, uma ética. Se a resposta for afirmativa, então haveria aqui uma negação do princípio democrático igualitário: estaríamos dando prioridade a uma concepção ética em detrimento de todas as outras concepções, ou seja, não estaríamos tratando todas as concepções éticas de forma igual. De outra parte, se a resposta for negativa – ou seja, se essa concepção de pessoa é de fato eticamente neutra – então surge outro problema: que pessoa é essa que não tem raízes em solo algum? Não será esse meramente um conceito vazio, como que caído do céu? Para desenvolver essa questão analisamos a argumentação de Rainer Forst em sua obra *Contextos da justiça*. A solução que o autor apresenta para esse problema é deveras pertinente e bem colocada, haja vista que logra encontrar um caminho conciliador entre a posição comunitarista (que critica a pessoa do direito eticamente neutra) e a posição liberal (que defende essa mesma pessoa). Veremos que o grande mérito da solução de Forst está

em sua feliz distinção analítica entre pessoa ética e pessoa jurídica, distinção que é parte de uma diferenciação mais ampla entre quatro contextos (moral, ética, política e direito) que, segundo o autor, seriam os objetos próprios de uma teoria da justiça.

Joel Gracioso
mjaem@usp.br

O De ideis de Santo Agostinho e sua repercussão no Medievo

A questão das razões eternas ou das ideias divinas é algo muito presente no Medievo. Deus ao criar o mundo teria chamado à existência os seres em geral a partir de determinadas ideias presente em sua mente? O que seriam essas ideias? A doutrina das ideias de Santo Agostinho será uma das grandes referências dos autores medievais para discutir este problema. Um dos textos agostinianos onde aparece de forma clara esse tema é a questão 46 (Quaestio de ideis) das *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*. Pretendemos expor a doutrina agostiniana sobre as ideias a partir do referido texto e analisar sua repercussão e continuidade no pensamento medieval.

Joel Neres Torres
joeltorres@ufpa.br

A compaixão como ética do respeito

Schopenhauer entende que todo ser humano tem um caráter e que ele é originalmente composto. Esta composição é altamente diferente em proporção em cada um de nós, o que explica as especificidades das ações, que são percebidas pela atuação dos motivos sobre esse mesmo caráter quadripartido. Concorrem nele, como incentivos éticos, fundamentalmente, e em maior parte como em qualquer animal, o egoísmo, pois como uma expressão da força da vontade-de-vida, como necessidade de sobrevivência e bem-estar, suas ações se apresentam basicamente na forma do *bellum omnium contra omnes*; já em menor grau os outros três: a malevolência, que se expressa na busca do sofrimento alheio, no prazer da violência gratuita; “o sofrimento pessoal”, explícito pelo *principium individuationis*, que trás à consciência a restrição da vontade em uma individualidade, ou seja, como um eu, bem como sua incompetência frente as adversidades no mundo e o domínio de si mesmo; e finalmente a compaixão, a qual Schopenhauer afirma estar em nós como uma característica anti-egoística primitiva e misteriosa. Esse milagre chamado de compaixão, como todos sabem, é o alicerce sobre o qual Schopenhauer constrói seu edifício ético. O que não foi percebido ainda é que a ideia de compaixão como aquilo que se indispõe abertamente ao egoísmo – como a maior parte e mais fundamental do caráter humano –, é, pela via da sensibilidade, uma necessidade que o indivíduo encontra para manter o jogo de relações de força com outros indivíduos os quais são, igualmente a ele, expressões da vontade-de-vida, e com isso, mantém uma resistência saudável e instigante que beneficia tanto a si mesmo como aos outros, pois os mantem e se mantem, em uma constante tenção espelhando, assim, a ânsia por uma constante superação do outro como de si mesmo, entrando em acordo provisoriamente consigo mesmo e com o mundo, isto é com o sofrimento. Em outras palavras, a compaixão como instinto primitivo de combate ao egoísmo, tem sua eficácia garantida pelo gerenciamento da consciência que funciona, aqui, como um mediador entre os diversos incentivos em conjunto com os motivos, e delibera momentaneamente por um ou pelo outro, sempre levando em conta àquela resistência necessariamente adequada, criativa e que remete, pela sensibilidade, ao sentimento de auto superação e competência. O sentimento de simpatia ou de sofrer com o outro, contido na palavra compaixão (*Mitleid*), deve ser entendido como respeito às forças do outro. Esse respeito nada mais é que a capacidade da consciência de reconhecer, tratar e transformar o outro na resistência compatível à suas próprias forças mantendo, deste modo, o jogo instigante que produz tanto o sentimento de que se está ajudando o outro, bem como o sentimento, nem que seja ilusório, de que ainda se é livre para escolher, deliberar, controlar, sobre todo o processo de acordar com o auto sofrimento e o exercício de poder inextirpável de toda efetividade.

Joel Thiago Klein
jthklein@yahoo.com.br

A relação entre moralidade jurídica e teleologia na filosofia kantiana da história

Entre os intérpretes da filosofia kantiana da história existem basicamente dois grandes grupos: aqueles que defendem que a tese kantiana do progresso na história comporta um desenvolvimento ético-moral das disposições humanas e aqueles que defendem um progresso exclusivamente jurídico. Em contraposição a ambas as leituras, defende-se neste trabalho que o progresso na história deve ser visto como um progresso da moralidade jurídica. Podem ser encontradas em Kant duas formas de legislação (a legislação ética e a legislação jurídica, as quais conduzem a dois tipos de deveres, os deveres éticos ou de virtude e os deveres jurídicos) e duas formas de legalidade (isto é, a forma como o sujeito se relaciona com aquelas legislações, nesse caso a legalidade e a moralidade). A moralidade jurídica se refere àquela possibilidade mencionada por Kant no início da Doutrina da virtude, segundo a qual os deveres jurídicos não são cumpridos por alguma inclinação sensível qualquer, como o medo ou o desejo de reconhecimento, mas são cumpridos pelo respeito a própria ideia de direito. Defendo que essa possibilidade de interpretar o progresso se refere ao desenvolvimento de algo que se pode chamar de virtude moral, a qual, por sua vez, não se vincula unicamente nem apenas ao direito, nem apenas a ética e as virtudes éticas, mas se trata de uma virtude que pode ser vinculada ao campo reflexionante da teleologia moral.

Jônadas Techio
jonadas@gmail.com

Cavell on cinema, skepticism and embodiment

Throughout his career Stanley Cavell has developed a conception of film as both a “moving image of skepticism” and a privileged way to overcome that tendency. My aim in this paper is to elucidate that view by exploring the connection between the skeptical impulse and our dissatisfaction with human finitude, particularly our condition as embodied beings, as such separate from other people and from the world around us. Although that dissatisfaction has accompanied humanity from the start, it was heightened by scientific and cultural developments of the last centuries, giving way to a characteristically modern sense of isolation and loss of contact with external reality. At the basis of that sense of loss is a fixation to the ideal of knowledge as certainty based on what we would receive by the senses, resulting in a picture of our contact with the world which is that of a spectator passively looking at objects devoid of any value. Cavell wants to counteract that picture. Following the steps of Wittgenstein and Emerson, he reminds us that we first seize the world practically and in an embodied way, understanding it primarily as a world of things that are useful and accessible, and which are full of human meaning and value. Now film, according to Cavell, is the art which best encapsulates that point. His engagement with film’s photographic basis has allowed him to reconsider skepticism in the light of our condition as viewers of “automatic succession of projections of the world”; more specifically, he claims that the advent of photography has satisfied our human wish to overcome subjectivity and metaphysical isolation, hence finitude, precisely in the way the modern skeptic envisages, namely, by removing the human agent from the task of reproduction, making it purely mechanical and thus (supposedly) objective. Yet the price to be paid for this newly acquired freedom is high, viz., making the subject completely passive and absent from the world – as if viewing it from behind a camera – instead of being part of it. Cavell’s hope is that by engaging with the ontology of film we can become aware of that consequence, thus becoming able to see that the modern sense of isolation is in great part our own fault, since the position of passive spectators is something we have to assume. This realization, in its turn, will be crucial for the therapeutic purpose of enabling us to overcome the skeptical impulse, allowing us to acknowledge that although our finite condition imposes limits upon our knowled-

ge of the world and others, those limits need not be seen as confining – on the contrary, they are precisely what enables us to make contact with external reality in the first place.

Jonas Gonçalves Coelho
jonas@faac.unesp.br

A noção contemporânea de pessoa como fundamento do livre-arbítrio e da responsabilidade moral

O meu objetivo é analisar o uso contemporâneo da noção de “pessoa” como fundamento do livre-arbítrio e da responsabilidade moral em face de algumas das recentes pesquisas envolvendo a relação cérebro, emoção e ação. Considerarei principalmente as concepções defendidas por Harry Frankfurt e Lynne Rudder Baker os quais definem “pessoa” em termos das capacidades mentais de segunda ordem e autoconsciência respectivamente. Procurarei mostrar que, a partir da concepção de pessoa, esses filósofos privilegiam, em suas abordagens compatibilistas do livre-arbítrio e da responsabilidade moral, as capacidades racionais da mente em detrimento das emoções em geral. Defenderei que se trata de uma concepção limitada do ser humano na medida em que ao subordinar o livre-arbítrio e, principalmente a responsabilidade moral, a um suposto funcionamento ‘normal’ do cérebro e tratar como situações à parte os inúmeros casos em que as decisões e ações são influenciadas por eventos cerebrais “anormais”, tais como, as desordens anatômicas e funcionais do cérebro relacionadas à história de vida, à doenças físico/mentais, à acidentes e ao uso consciente ou inconsciente de substâncias químicas, desconsidera-se as implicações desse conhecimento para o livre-arbítrio e responsabilidade moral da pessoa nos termos por eles definida. Nesses termos, pretendo refletir sobre, e em que medida, os casos de comportamentos anti-sociais, citados na literatura neurocientífica como relacionados a alterações estruturais e funcionais do cérebro detectáveis pelos recursos tecnológicos modernos, nos deixam entrever o modo como o cérebro opera nas decisões e ações em situações “normais” para as quais colocar-se-iam as mesmas dificuldades levantadas em relação às questões do livre-arbítrio e da responsabilidade moral. Enfim, considerarei a hipótese de que as razões alegadas para atribuir ou não livre-arbítrio e responsabilidade moral a casos “anormais”, tais como os citados acima, as quais, grosso modo, envolvem compreensões distintas acerca da relação entre cérebro, razão e emoção, seriam elas próprias subsídio para defender que o mesmo ocorre com o comportamento “normal”.

Jonas Roos
jonas.roos@yahoo.com.br

A relação entre Filosofia e Teologia no pensamento de Kierkegaard constantemente referida a Climacus e Anti-Climacus

Kierkegaard refletiu com profundidade tanto questões filosóficas quanto teológicas, o que pode ser percebido com clareza não apenas em sua própria obra, mas na influência desta tanto para a filosofia quanto para a teologia contemporâneas. Este texto argumenta que, para além das importantes reflexões específicas a cada uma dessas áreas, o pensamento de Kierkegaard se mostra relevante também pelo modo peculiar com o qual relaciona filosofia e teologia. Migalhas filosóficas, do pseudônimo Johannes Climacus, se estrutura de modo a contrastar dois modelos de pensamento. De um lado temos o socrático-platônico, ou “religiosidade a”, com sua ênfase na busca de sentido existencial a partir das condições dadas na imanência. De outro lado temos a “religiosidade b”, onde o sentido existencial é dado a partir do paradoxo, e que pode ser interpretada como cristianismo. Esses dois tipos de religiosidade, embora não se identifiquem diretamente com filosofia e teologia, são paradigmáticos para se pensar esta relação. Da consideração sobre o contraste desses dois modelos, como desenvolvido em Migalhas, poder-se-ia concluir que Kierkegaard separa radicalmente o pensar filosófico do teológico. A “religiosidade a”, contudo, deve ser

entendida como uma concepção específica do fazer filosófico. Trata-se de expandir a racionalidade até seu limite. Seu mote é o paradoxo do pensamento que quer descobrir algo que o próprio pensamento não possa pensar. A “religiosidade b”, por sua vez, não é uma solução heterônoma para os limites do conhecimento, mas uma possibilidade de construção de sentido para a existência, que não se oferece plenamente à objetividade, mas mantém sempre junto de si a possibilidade de escândalo. Uma vez que são aceitos os pressupostos do cristianismo, esses serão elaborados teologicamente com o uso de conceitos filosóficos. Em termos mais específicos, uma vez que o instante enquanto irrupção do eterno no tempo é aceito como pressuposto, o socrático retorna à reflexão; daí a metodologia socrática de Kierkegaard que dará forma irônica à totalidade de sua obra. Se os escritos de Climacus são cruciais para o esclarecimento dos conceitos fundamentais para a relação entre filosofia e teologia, o que encontramos em *A doença para a morte*, de Anti-Climacus, é uma articulação entre uma primeira parte na qual é desenvolvida a “religiosidade a”, e uma segunda onde é desenvolvida a “religiosidade b”. Esta obra, tanto pela relação de seus conteúdos como por sua forma, se apresenta como paradigma para a compreensão da relação entre filosofia e teologia no conjunto da obra de Kierkegaard. O problema existencial do tornar-se si mesmo, central no pensamento kierkegaardiano, só pode ser compreendido na relação entre religiosidade “a” e “b” e, por implicação, no modo específico como este autor relaciona teologia e filosofia. O argumento central do texto é o de que, no pensamento de Kierkegaard, há distinções fundamentais entre teologia e filosofia, preservando suas autonomias, mas não separação.

Jonatan Willian Dainel
jonatan_filosofia@yahoo.com.br

As críticas ao conceito de conhecimento em Sellars: da mera resposta diferencial ao movimento legítimo no jogo do conhecimento

As objeções de Sellars ao fundacionismo foram alvo de diversas críticas nas últimas décadas. Este trabalho avalia um conjunto particular dessas críticas, verbalizadas por Alston e Meyers, segundo as quais Sellars teria adotado sem justificção uma concepção de conhecimento por demais intelectualizada, que exclui do seu âmbito todas as habilidades cognitivas e discriminativas de seres incapazes de conhecimento reflexivo, como crianças pequenas e animais não humanos. Para Sellars, quando dizemos de crenças ou enunciados que eles estão justificados, estamos basicamente afirmando que existe algo que os justifica e é razão para se crer neles, a saber, outras crenças ou enunciados que os sustentam via relações inferenciais. Sendo assim, a ideia de uma crença justificada independentemente de qualquer outra crença que lhe sirva como elemento justificador seria uma *contradictio in adjceto*. As crenças de observação não seriam uma exceção à regra: apesar de originadas não inferencialmente, também precisam de algo que sirva de boa razão para se crer nelas. Essa função estaria vetada aos “dados dos sentidos” uma vez que esses, caso não tenham forma proposicional, são epistemicamente ineficazes e, caso tenham forma proposicional, são epistemicamente dependentes. Sellars toma como boa razão para se crer num relato de observação o fato de podermos, a partir da sua aparição, inferir de maneira confiável a presença daquilo que é relatado. Sendo assim, para um sujeito S, sua crença de observação p somente estará justificada se p for uma resposta confiável ao estímulo específico que p relata e se S souber que p é uma resposta confiável a esse estímulo. Segundo Alston e Meyers, no entanto, ao adotar essa concepção Sellars teria excluído a priori a possibilidade do fundacionismo em epistemologia, uma vez que mesmo em casos envolvendo crenças de observação a justificção estabelecer-se-ia via relações inferenciais entre as crenças de um sujeito. A exigência de reflexividade para o conhecimento observacional ainda pecaria por ser intelectualizada demais, já que poucas seriam as pessoas adultas capazes de efetivamente justificar suas crenças de observação, sem contar crianças pequenas e alguns animais não humanos aos quais estaríamos dispostos a atribuir conhecimento de observação. Em suma, para Alston e Meyers as objeções de Sellars ao fundacionismo estariam amparadas em uma pré-concepção de conhecimento contraintuitiva e injustificada. A tradição, segundo Sellars, tendeu a confundir o papel causal da experiência sensível com o papel epistêmico. Sellars

distingue a relação causal envolvida na mera resposta diferencial a determinado estímulo, que encontramos em equipamentos eletrônicos e que compartilhamos com crianças pequenas e outros animais não humanos, da relação epistêmica entre crenças e enunciados, que possibilita a justificação de umas pelas outras via relações lógicas. A concepção sellarsiana é intelectualizada, pois dá ênfase ao caráter epistêmico do conhecimento como atividade no espaço lógico das razões, mas a posição de Alston e Meyers permanece no nível das respostas diferenciais a estímulos sensíveis. Parece-nos que tal nível deve ser entendido apenas como o primeiro passo na direção de um grau mais elevado e caracteristicamente humano de atividade cognitiva.

Jonnefer Francisco Barbosa
jnfbarbosa@yahoo.com.br

“blosses Leben” e “vida nua” - tensões e distinções entre Walter Benjamin e Giorgio Agamben

A presente comunicação pretende estabelecer uma análise da leitura que Giorgio Agamben fará, particularmente no primeiro tomo de “Homo Sacer”, de 1995, do conceito benjaminiano de “mera vida (das bloße Leben)”. O filósofo italiano traduzirá este conceito como “vida nua”. Pretenderemos expor algumas das tensões não resolvidas e distinções entre o conceito agambeniano de “vida nua” e “das bloße Leben” de Benjamin. As implicações do conceito de “mera vida” extravasam o panorama conceitual estrito do “Homo sacer”. O conceito de “mera vida”, em Benjamin, liga-se a uma particular metafísica, típica dos textos benjaminianos considerados “de juventude”. Não a mera existência, mas apenas a existência justa, histórica é que pode ter um sentido. A vida humana não tem um valor absoluto em si. A crítica no plano da dimensão histórica e temporal subjacente ao conceito benjaminiano é perdida nas penumbras da vida “matável e insacrifível” proposta por Agamben, demonstrando, contudo, as singularidades conceituais da própria filosofia agambeniana e a forma “construtiva” de leitura filosófica realizada pelo autor do “Homo sacer”.

Jorge Alberto Molina
molina@unisc.br

Paradigmas nas ciências matemáticas. A crítica dos autores da Lógica de Port Royal aos Elementos de Euclides

Os autores A. Arnauld e P. Nicole da Lógica de Port Royal dirigiram, nessa obra, uma série de críticas ao método dos geômetras. As objeções tinham como alvo preferencial à exposição da Geometria nos Elementos de Euclides. No capítulo IV Parte IV da Lógica, encontramos uma crítica das definições euclidianas de ângulo e de reta. Euclides definiu ângulo como o encontro de duas retas inclinadas sobre o mesmo plano, porém, quando provou que um ângulo pode ser dividido em duas partes iguais, assumiu outra definição, dizendo que um ângulo é o espaço determinado por aquelas duas retas. No capítulo IX da mesma parte da Lógica, Arnauld e Nicole assinalaram seis defeitos da exposição euclidiana. O primeiro é ter Euclides se ocupado mais da certeza que da evidência e de convencer o espírito mais que do esclarecer. O segundo é ter provado coisas que não tem necessidade de prova, como, por exemplo, que os dois lados de um triângulo, considerados em conjunto, são maiores que o terceiro. Essa asserção decorre da definição de reta, como a linha mais curta entre dois pontos, sem necessidade de ser provada. O terceiro se dirige ao uso, por parte de Euclides, das provas por redução ao absurdo. O quarto defeito de Euclides, pensaram aqueles autores, é ter demonstrado uma proposição através de caminhos muito longos, o que se mostra na prova da proposição que diz que os ângulos da base de um triângulo isósceles são iguais. O quinto defeito reside em que os Elementos não respeitam a ordem que deve ter uma disciplina científica que consiste em começar pelas coisas mais simples e gerais para depois seguir em direção às mais compostas e particulares. Os geômetras só se ocupam de que as proposições anteriores possam provar as seguintes, mas não respeitam aquela ordem de exposição cien-

tífica. Em efeito, Euclides, após ter indicado como construir um triângulo equilátero, na proposição 1 do livro I dos Elementos, no mesmo livro, proposição 22, dá o procedimento para construir qualquer triângulo. Nos livros I, II, III e IV Euclides, expõe a Geometria plana mais, no livro V, aborda um tópico mais geral: a teoria das razões e proporções que trata tanto das quantidades contínuas quanto das discretas. No livro VI retorna à Geometria plana. Uma nova quebra da ordem de exposição acontece depois quando, após ter se ocupado nos livros VII, VIII e IX dos números, Euclides volta a tratar da Geometria, abordando os ângulos planos, os sólidos e o método de exaustão. O sexto defeito dos Elementos, ressaltado pelos lógicos de Port Royal, é Euclides ter negligenciado o uso das divisões e partições. O objetivo de nosso trabalho é determinar, através de uma análise exaustiva dessas críticas os diferentes valores epistêmicos que se encontram em colisão no século XVII, época na qual, os Elementos eram considerados ainda, não apenas o modelo de exposição para Geometria mas também para todo saber.

Jorge Armino Sell
jasellvaires@gmail.com

Rawls versus Amartya Sen: meios e finalidades da justiça

Esta apresentação visa explicitar o conflito entre as concepções de justiça de John Rawls e Amartya Sen, no que diz respeito aos objetivos e métodos de suas diferentes abordagens. Enquanto Rawls visa elaborar um ideal de justiça a partir do qual seria possível edificar uma sociedade bem-ordenada e deliberar sobre políticas e sociedades, A. Sen busca construir um modelo de justiça focado em sua realização prática, cuja pretensão é proporcionar aos indivíduos um incremento de suas opções de vida além de sanar injustiças mais flagrantes. Nesse campo de disputa, questiona-se principalmente: o que deve ser distribuído? De que modo? Sob quais pressupostos? Rawls propôs que cada membro de uma sociedade, a partir do reconhecimento das necessidades de uma pessoa autônoma, faria jus a uma lista de bens sociais primários, que são meios que possibilitam as pessoas viverem como cidadãos livres e iguais em uma sociedade bem-ordenada. Essa lista é estipulada a partir dos seus notórios dois princípios de justiça (RAWLS, 2002, pág. 64). A. Sen, por outro lado, embora aceitando boa parte da concepção moral proposta por Rawls, rejeita sua pretensão de elaborar uma lista de bens primários, optando por uma abordagem construída a partir do que denomina 'capacidades' e 'funcionamentos'. Em sua compreensão, capacidades são as aptidões efetivamente possuídas pelos cidadãos de realizar os funcionamentos, que são as condições de uma boa vida com a liberdade de decidir os próprios rumos. Segundo A. Sen, é necessário considerar a relação entre as pessoas e os recursos que estas recebem, levando em conta as diferentes capacidades que elas possuem de converter incentivos em bem-estar (SEN, 2001, pag 75 a 80 et al). Mais ainda, em sua obra recente, A Ideia de Justiça, ele critica a concepção de Rawls por esta ser insensível a situações de grandes injustiças flagrantes, para as quais uma abordagem mais prática seria mais efetiva. O questionamento sobre a possibilidade de existirem duas ou mais concepções de justiça plausíveis e coerentes, porém contraditórias, também fundamenta a abordagem de A. Sen, que se oferece como meio comparativo mais adequado entre estas. Rawls respondeu a grande parte das críticas de A. Sen em seus últimos anos de sua vida. Segundo ele, o processo de implantação do ideal de justiça em quatro estágios é sensível às diferenças entre indivíduos e pode atender às particularidades das sociedades. Por outro lado, as críticas mais recentes de A. Sen são radicais a ponto de questionar o papel das concepções de justiça construídas como modelos ideais para a orientação de casos concretos. Acredita-se aqui que a obra de Rawls oferece subsídios adequados para refutar as críticas de A. Sen e outros filósofos contemporâneos. A universalidade e generalidade de suas proposições, antes de serem alvo de crítica, são condições que possibilitam sua aplicação a despeito as restrições apontadas. Então, a tarefa aqui envolve apresentar uma interpretação do legado rawlsiano à luz das críticas de A. Sen, de modo a conduzir as questões postas acerca do papel de uma concepção de justiça, seus pressupostos e meios de operação.

Jorge Augusto da Silva Santos
 benedictus@oi.com.br

Deus enim unus est, unum est. A identificação de Deus com o Uno na metafísica neoplatônica de Meister Eckhart

No Comentário ao livro do Êxodo, Eckhart, citando o Liber de Causis e o Liber XXIV philosophorum, se refere frequentemente à henologia neoplatônica para pensar o Absoluto divino à luz do modelo do Uno segundo duas perspectivas distintas presentes no texto: a) a identificação de Deus com o Uno (e com o Único); b) a atribuição da função da unidade a Deus. Detendo-me exclusivamente na primeira perspectiva, o influxo do neoplatonismo no pensamento de Eckhart será considerado a partir da importância da henologia diretamente ligada à dialética da unidade dinâmica das teses opostas como, por exemplo, a ideia do Absoluto distinguindo-se do finito por sua indistinção nos Comentários do livro do Êxodo e ao livro da Sabedoria.

Jorge Benedito de Freitas
 defreitasjorge@yahoo.com.br

As imagens da modernidade no Caderno “J-Baudelaire” do Projeto das Passagens

O Projeto das Passagens do filósofo Walter Benjamin oferece um conjunto de ricas imagens sobre o advento da modernidade. Em sua maneira peculiar de escrita, Benjamin desvela o que se encontra por detrás destas imagens, a dura realidade do processo de produção. Dentre as imagens com as quais Benjamin compõe um mosaico sobre a modernidade, escolhemos, para esta apresentação, a figura do poeta francês Charles Baudelaire. O poeta, para Benjamin, constitui o expoente máximo da modernidade, porque através de sua poesia, ele é capaz de expor a sociedade moderna de maneira alegórica. Desejamos mostrar como o filósofo destaca a capacidade de Baudelaire de promover uma interpenetração do antigo no moderno, com ênfase no conjunto de poemas “Quadros Parisienses”, que compõe As Flores do Mal. Desse modo, a presente comunicação, como um recorte da pesquisa “As imagens dialéticas da modernidade no Projeto das Passagens de Walter Benjamin”, em realização no PPG de Estética e Filosofia da Arte da Universidade Federal de Ouro Preto, tem como finalidade investigar o movimento dialético e alegórico desta interpenetração do antigo no moderno nos principais poemas a que Benjamin se refere no caderno “J-Baudelaire” do Projeto das Passagens.

Jorge Luis Gutiérrez
 jorgelrg@uol.com.br

Prudência e acaso no livro VI da Ética a Nicômaco de Aristóteles

Para Aristóteles, no livro VI da ética a Nicômaco, a prudência está relacionada com aquilo que «poderia ser de outro modo» (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶχαιν), isto é, com o contingente. É, portanto, num determinado contexto, no qual o acaso (e o contingente) têm lugar que é necessário a deliberação e a prudência é necessária. Num mundo onde tudo está determinado e nada poderia ser diferente, seria inútil deliberar. Aristóteles também cita as palavras de Agaton «A arte ama o acaso e o acaso ama a arte.» (τέχνη τύχην ἔστειξε καὶ τύχη τέχνην). Porém a deliberação nunca terá a mesma precisão que a ciência, por isso a prudência não é ciência: «Que a prudência não é ciência é manifesto» (ὅτι δ’ ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν). Agir no contexto do contingente requer a prudência e a sabedoria que é “a mais perfeita das ciências”, e atuar frente a contingência de um modo certo, é a finalidade da prudência. Assim, a prudência é uma disposição racio-

nal, tendo como objeto o que é bom e o que é ruim para os seres humanos. É a capacidade de deliberar bem. Mas ninguém delibera sobre as coisas que não poderiam ter acontecido de outro modo, nem sobre as coisas que não podem acontecer, nem ser feitas. Por isso não há ciência demonstrativa de coisas cujos princípios poderiam ser diferentes, porque poderiam ser de outro modo. E também é inútil deliberar sobre “o necessário” [1140b]. Por isso a sabedoria não é nem ciência nem arte. Não é ciência porque o objeto da ação não pode ser de outra forma, e não é arte porque o tipo de ação e produção é diferente. A pesquisa pretende analisar a relação entre a prudência e o acaso num determinado contexto de incerteza onde as coisas poderiam ser de outra maneira e onde o que acontecerá ainda não está definido.

Jorge Luiz Candido de Batista

Contratualismo e Alienação

Na acepção fundamental do conceito, alienação expressa a perda de controle, de posse. Contudo, no que tange a seus efeitos políticos e econômicos, a alienação, não seria o efeito de uma força externa, metafísica ou natural, que se mostra aos indivíduos como um poder hostil, mas o efeito de processos historicamente desenvolvidos. O problema da alienação estaria diretamente associado ao produto excedente e à mais-valia, sendo a natureza desta o que caracterizaria o desenvolvimento da economia política. A progressão desta obedece ao desenvolvimento da arcaica propriedade agrária feudal até o capital industrial, ou mesmo o capital financeiro. Inserem-se nesse recorte as radicais mudanças verificadas entre a total dependência política do trabalho servil até o trabalho economicamente emancipado do terceiro setor. Ao definir o capital como trabalho armazenado os economistas abrem um novo leque de interpretações que permitem mostrar a relação entre a acumulação de capital e a divisão do trabalho, intensificando-se mutuamente, tornando-se marcante a noção de trabalho como única essência da riqueza, pondo um fim à exagerada importância conferida à terra e ao acúmulo de metais preciosos. Locke já declarava que “Deus mandando dominar, concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada.”¹ Marx, diferentemente, afirma que a propriedade privada dos meios de produção é uma expressão econômica que só se consagra devido à alienação. “A mesma divisão de trabalho que os [aos possuidores de mercadoria] torna produtores privados independentes, torna independente deles mesmos o processo social de produção e suas relações dentro desse processo, e que a independência recíproca se complementa num sistema de dependência reificada universal.”² A base da teoria marxista reside em sua crítica à reificação das relações sociais imposta pelo modo capitalista de produção, baseadas na alienação do trabalho (através de medidas que isolam o trabalhador), na propriedade privada dos meios de produção e na troca. Como elemento comum às diversas formas de alienação encontra-se, na esfera da prática social, o conceito de trabalho alienado, estrategicamente situado na encruzilhada, como causa e como efeito. A reificação dos homens, fruto da alienação como venalidade universal, foi enunciada antes mesmo do pleno estabelecimento da ordem social que atuava sobre essa plataforma. A tão aclamada liberdade, como liberdade garantida contratualmente, cumpriu o papel de mascarar as aberrações do que, mais apropriadamente, embasava a renúncia contratual da liberdade. Nessa progressão que vai do homem/indivíduo para o homem/abstrato, da personificação para a impessoalização, das limitações e mediações culturais para a liberdade e interferência econômicas, a economia política, passo a passo, formula com cada vez mais clareza as condições de uma alienação sem barreiras; interligando, com isso, as alienações individuais a uma alienação que se pretende, ou se apresenta, universal. 1LOCKE, John. Segundo Tratado Sobre o Governo. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1973. §35. 2 MARX, Karl. O Capital: Crítica da Economia Política. “Volume I, Livro Primeiro: O processo de produção do capital.” 2ª edição. Coleção Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1985. p.96.

Jorge Luiz Viesenteiner
 jvies@uol.com.br

O Crepúsculo dos Ídolos de Nietzsche: tentativa de autoencenação filosófica

O objetivo do texto é situar o Crepúsculo dos Ídolos de Nietzsche como tentativa de uma autoencenação filosófica (*Selbstinszenierung*) (HWPh Bd. 7, 253). Trata-se do procedimento filosófico – e simultaneamente autogenealógico – que opera principalmente através da mostraçã (autodeixis) de si mesmo e das suas “principais heterodoxias filosóficas” (KSB 8, carta n. 1105), sem a necessidade de explicar-se autobiograficamente ou justificar-se filosoficamente. À base de tal procedimento está o conceito de ‘tomar distância’ (*Abstand zu nehmen*), compreendido no rigoroso sentido de conquista, i.é., a conquista, como escreve N., de ‘poder’ “auscultar ídolos” (CI, Prólogo). A partir desse horizonte, o procedimento de ‘tomar distância’ se desdobra em relação a três âmbitos possíveis, quando analisado especificamente no interior de CI: a) distanciamento retrospectivo em relação aos próprios conceitos anteriormente elaborados; b) distanciamento em relação a pessoas, filósofos, filosofias, culturas e tradições filosóficas; e c) distanciamento em relação às principais estruturas da cultura em geral, especialmente quando compreendemos CI em estreita sintonia com o restante dos livros publicados em 1888: Filosofia-Sócrates (CI), Arte-Wagner (CW), Religião-Jesus (AC). Esses horizontes de distanciamento exercem o papel de semiótica através dos quais N. pode tanto exprimir suas próprias heterodoxias filosóficas, quanto também autogenealologicamente mostrar a si mesmo. Acrescente-se que se tais horizontes são semióticas a N., suas próprias posições também têm de ser compreendidas semioticamente. Essa pesquisa é parte integrante do atual projeto de pesquisa financiado pelo CNPq, intitulado “Nietzsche e o Crepúsculo dos Ídolos”.

José Abílio Perez Junior
 jabilioperez@gmail.com

Anukarana, Anukiirtana e Rasa-Bhava-Abhinaya

O *Natyasastra* de Bharatamuni é considerado como o texto que condensa a corrente principal da estética indiana. Datado dentre os séculos II a.C e II d.C., consiste em um tratamento sistemático da arte do *Natya*, arte cênica clássica que reúne elementos do que no Ocidente são artes diversas, como o teatro, dança, música e pantomima. Mesmo no contexto indiano, o *Natya* é tido como uma arte que apresenta a totalidade dos recursos expressivos (*abhinaya*), enquanto as demais artes seriam “ênfases” em apenas um ou mais desses recursos, como no caso da dança e da música. Desse modo, um tratado exaustivo sobre o *Natya* possui implicações nas mais diversas artes. Um dos aspectos centrais da estética do *Natyasastra* consiste em organizar a teoria de cada um dos campos expressivos (*abhinaya*) conforme uma teoria das emoções (*bhava*), organizadas como elementos ou ingredientes para a produção da experiência estética (*rasa*). A teoria musical, a codificação do sentido dos gestos de mãos e pés, as posições da dança, as métricas da poesia, etc., são campos expressivos trabalhados em detalhe, cujo tratamento tende a uma alta formalização e à estrita codificação dos sentidos. O tratamento específico de cada uma das *abhinayas* recorre a um núcleo teórico comum, que corresponde aos capítulos VI e VII do tratado, e consiste em uma teoria das emoções (*bhava*) experimentadas durante o espetáculo, consideradas como o substrato da experiência estética (*rasa*). O resultado é uma arte altamente formal e emocionalmente intensa. A experiência estética propiciada, *rasa*, possui como característica fundamental ser educativa em todos os campos da experiência humana, conforme proposição do Capítulo I do *Natyasastra*. Em outros termos, pode-se dizer que *rasa* apresenta implicações propedêuticas para os quatro *purusharthas*, viz., *kama*, *artha*, *dharma* e *moksa*. Tal natureza instrutiva da arte é propiciada por ser uma mimese do paradigma do fazer humano – e não apenas mera imitação do fazer, conforme a expressão em sânscrito: “*trailokasya sarvasya bhavanukirtanam*”. A arte, assim compreendida, é um “recontar de emoções” (*bhavanukirtanam*). Sua eficácia em relação à audiência procede de serem tais emoções “universais” (*sarvasya*), um recontar não de particularidades ou individualidades, mas do próprio “paradigma de

constituição do mundo” (trailokasya). Desse modo, a arte não é mera imitação do fazer de alguém, cópia do particular, mesmo quando trata de ações históricas, realizadas por determinado personagem e ocorridas em certo tempo e local. Através do fazer artístico, tem-se a delineação ou mimese dos paradigmas universais do fazer humano (sapta dvipa anukaranam), donde o seu caráter instrutivo. Por fim, dada a centralidade da tradição estética de Bharata, incluindo escritores posteriores que se reportam ao Natyasastra, acreditamos que um tratamento de suas noções centrais contribui para a compreensão e crítica da arte indiana em suas próprias preceptivas artísticas.

José André de Azevedo
filo.andre@hotmail.com

Filosofia da Esperança segundo Gabriel Marcel

Em *Homo Viator: prolégomènes a une métaphysique de l’esperance*, Marcel dedica um capítulo ao estudo da esperança intitulado *Esquisse d’une phénoménologie et d’une métaphysique de l’esperance*. Falar de uma fenomenologia e de uma metafísica da esperança, mesmo em forma de esboço, é apelar a certa experiência ontológica que se faz presente naquele que vivencia tal situação. Dessa forma, o ponto de partida, a *arché* da esperança, não pode ser uma definição conceitual (de cujo conteúdo de nada adiantaria para a profundidade dessa experiência). Por isso, descrever as estruturas mesmas da esperança não é, em certo sentido, descrever “a esperança”, mas a experiência do “eu espero”. O início da descrição será a compreensão de que a esperança se situa no quadro da provação, visto que a provação não somente corresponde à atitude de esperança, como constitui para ela uma verdadeira resposta do ser. Ora, o desespero não se detém nos sintomas e nem nas manifestações, mas num processo de capitulação ante certo *factum*, isto é, o aceitar ou não a situação e conferir-lhe um sentido. Inserem-se na discussão temas metafísicos interessantíssimos: liberdade, tempo, paciência, amor e comunhão ontológica.

José Antonio Martins
zeamartins@hotmail.com

Aristotelismo político e republicanismo aristocrático no Quattrocento veneziano

O objetivo deste texto é apresentar um aspecto que também marca as reflexões políticas do republicanismo do Renascimento italiano, contudo, em uma matriz predominantemente aristotélica. O *De Republica* de Lauro Quirini, escrito na metade do século XV é um exemplo de como os pensadores republicanos do Renascimento se apropriaram dos conceitos políticos aristotélicos para formular suas teorias em defesa da forma de governo republicana.

José Benedito de Almeida Júnior
prof.almeida@uol.com.br

Rousseau e o ensino de filosofia

Nosso objetivo é analisar alguns aspectos da obra de Jean-Jacques Rousseau que permitam refletir sobre o ensino de filosofia. São comuns as pesquisas sobre suas contribuições para a educação e para a escola, mas há poucas sobre este tema. Na primeira parte, abordaremos a narração de sua experiência pessoal no aprendizado da filosofia e como ela lhe foi útil. Na segunda parte, procuraremos resolver uma dificuldade: sua experiência seria proveitosa para balizar o ensino de filosofia na educação básica? Assim, passaremos das Confissões para o *Emílio* ou da educação, a fim de buscar elementos que permitam delinear princípios do ensino de filosofia para os níveis médio e fundamental.

José Calixto Kahil Cohon
zecalixto@gmail.com

Técnica e Expressão na Filosofia da Música de Adorno

Trata-se de dissertar a respeito das categorias de Técnica e Expressão na Filosofia da Música de Theodor Adorno. Reconstituindo o debate principalmente com as vanguardas do pós-guerra visamos apresentar a crítica adorniana concernente ao tecnicismo dominante no pensamento musical do período, para o qual Adorno aponta uma profunda reflexão a respeito de como a categoria de expressão, em sua crise de sentido, pode fornecer a possibilidade de emancipação da racionalidade instrumental. A crítica da dominação técnica total sob a égide da racionalidade violenta aponta para a possibilidade da articulação daquilo que a razão não domina: a sublimidade e negatividade da natureza, do material artístico. Este não-idêntico, tão presente na elaboração da forma musical, é a chave para que o pensamento aprenda a lidar de maneira não violenta com a natureza externa e com seus impulsos mais inconscientes, a natureza interna do próprio pensamento. Assim as categorias antagônicas de técnica como dominação e expressão como impulso de linguagem devem se reconciliar numa dialética negativa que se manifesta nas maiores obras de arte do período, sendo que em nosso trabalho nos focaremos na experiência composicional de György Ligeti que surge ao lado da reflexão adorniana da década de 50 e participa de sua fortuna.

José Carlos Silva de Almeida
jcdafilosofia@hotmail.com

O encontro de Zênon de Cítio e Sócrates no livro VII de "Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres", de Diógenes Laértios

Ao término da exposição sobre os cínicos no livro VI do "Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres" (D.L. VI,105), Diógenes Laértios afirma que iniciará em seguida a exposição acerca dos estoicos com Zênon, discípulo de Crates. De acordo com o autor de "Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres" (D.L. VII,2), o interesse de Zênon de Cítio, fundador da Stoá, pela filosofia teve origem no desejo de saber o que se "deveria fazer para viver da melhor maneira possível". Na procura de resposta a essa indagação, Zenão se volta à leitura de autores antigos e ao convívio de mestres como o megárico Stílpon, os platônicos Xenocrates e Polêmon, assim como o cínico Crates. Mas o encontro emblemático de Zênon se deu com Sócrates, através dos escritos de seguidores deste último tais como Xenofonte e Platão. O presente trabalho buscará apontar aquilo que na vida e no ensinamento de Sócrates, principal influência sobre o estoicismo antigo, marcará para sempre os rumos dos seguidores do Pórtico, desejosos por saber como se deve viver, como conduzir à vida.

José Crisóstomo de Souza
jose_crisostomo@uol.com.br

Fazer filosofia: Como descolar do simples estudo "interno" dos filósofos históricos?

Parto do entendimento de que a comunidade filosófica brasileira permanece demasiado presa ao trabalho de comentário dos filósofos europeus canonizados e à história da filosofia canônica. Não que fazer história da filosofia seja irrelevante, ou que algo como leitura interna e comentário de grandes filósofos históricos deixe de ser um exercício escolar formador e mesmo um "momento" do trabalho de fazer filosofia. Em todo caso, entendo que filosofia se faz de diferentes maneiras, que toda comunidade filosófica deve sustentar um perfil pluralista, que não se trata aqui de ter em vista qualquer modelo único. O que significa que a medida de excelência do trabalho na área merece consideração também pluralista, pois sua definição será inseparável dos pressupostos do que se sustenta como paradigma - coisa que filósofos serão facilmente capazes de entender. De outro lado, porém, se a filosofia, como para boa parte dos que trabalham com ela, tem uma relação particular com sua história (ciência

e literatura também têm), ficaria por isso mesmo excluído que se entendam as duas coisas como idênticas, e concedido que fazer filosofia significa fazê-la de algum modo como filosofia contemporânea, em diálogo com a investigação filosófica de nossos dias. O que implica estar baconianamente envolvido com a comunidade filosófica internacional, como participante de uma elaboração coletiva, um work in progress, em torno de temas e problemas – ainda que segundo diversas linhas e paradigmas. (O que sugere que, para fazer filosofia, hoje, o domínio de uma língua franca – inglês, em primeiro lugar, mas também, por ex., espanhol – pode ser mais importante do que de uma língua de exegese). Com relação a isso, entendo ademais que algo do ethos da filosofia analítica (não sua abstração da história) - de elaboração autônoma, horizontal, contínua e compartilhada - tem tido uma influência benéfica sobre o conjunto da atividade filosófica no nosso tempo. Há algo de errado em que os trabalhos de filosofia sejam monológicos e tenham como destino as gavetas, não se inserindo numa interlocução qualquer - como se fossem uma elaboração supérflua da qual a discussão e a divergência não fizessem parte. Que se resumam a repetir um grande autor histórico tomado como maître-à-penser ou magister-dixit, deixando-se mesmerizar por seu vocabulário ou paradigma (ainda que isso dê menos trabalho e mais segurança), em prejuízo do sapere aude recomendado desde o séc. XVIII. Pois creio que os maiores filósofos de outros tempos precisam ser de algum modo postos em uso no nosso e a ele convertidos. Bons kantianos, aristotélicos ou hegelianos contemporâneos, por ex., não simplesmente repetem esses filósofos, mas kantianizam, hegelianizam ou aristotelizam – como, por ex., Habermas, Rawls ou Alain Renaut com Kant, Marcuse, Dewey ou Charles Taylor com Hegel, MacIntyre com Aristóteles. Afinal, a filosofia não é uma atividade dispensável, privada de envolvimento mundano, mas, em qualquer de seus ramos (teoria social, filosofia política, moral, filosofia do direito, da ciência, estética, lógica, etc.), é parte do pensamento do seu tempo, para cujo desenvolvimento – diretamente ou por interpostas mediações – tradicionalmente contribui.

José dos Santos Filho
santosfil@hotmail.com

Senso comum como possibilidade de reconstrução do político em Hannah Arendt

Sabemos que para Arendt o Totalitarismo não pode ser bem compreendido a partir do arcabouço conceitual da tradição da filosofia política e, por isso, ela retoma o sentido do conceito de senso comum e o coloca no centro desse debate. Nossa aposta interpretativa parte da hipótese de que a compreensão do conceito de senso comum, apresentado ao longo de sua obra, lança luz para o entendimento do fenômeno totalitário como o signo da desmesura política; fornece elementos consideráveis para uma crítica veemente ao mundo totalitário não-político; e por fim, permite o exame das condições de possibilidade de reconstrução da política no mundo ainda marcada por práticas totalitárias. Neste sentido procuraremos apresentar o senso comum como sendo o sentido mais político, que pela sua própria natureza revela ao homem sua condição de ser de limites, dependente de um mundo para existir, e que tem a necessidade de conviver com outros homens que nele habita. Ao mesmo tempo, o senso comum que permite ao homem compreender-se como um ser de possibilidades que pode partilhar com os outros suas experiências individuais promovendo uma relação intersubjetiva e, por conseguinte que tem o poder de construir um modos vivendi político, compatível com a liberdade, único modo de vida digno dos homens.

José Edelberto Araújo de Oliveira
edelberto@hotmail.com

Elementos da individuação dos corpos

Para Thomas Hobbes, há uma realidade determinada nos nomes em si desde que confinada ao âmbito mental e, como tal, o seu caráter é de mediar o percebido sensorialmente e o expresso como desigual ou diverso. Aquilo que torna um corpo singular trata-se de principium como possibilidade de começo,

no intento de um fundamento lógico, não necessariamente físico; não se trata de uma essência material nem um acidente corpóreo. Assim, não se confunde o princípio – da individuação, no caso – com a investigação das causas da tradição escolástica, rejeitadas pelo mecanicismo hobbesiano. Todavia, o texto do autor indica instalações mentais das manifestações particulares de componentes das coisas que a teoria dos nomes relata como inseparáveis delas, moldando um composto de noções absolutas expressos pela linguagem. Este trabalho integra uma pesquisa de maior envergadura e, dentro dos limites estabelecidos, tratando do princípio racional que faz com que algo seja a sua entidade, concentrará na similaridade da posição de Hobbes com o assegurado em *Disputatio V* por Francisco Suárez.

José Edmar Lima Filho
semedmar@yahoo.com.br

A tentativa de justificação do uso prático da razão no Cânone da razão pura

Depois de explicitar os limites do conhecimento humano pela tarefa do “tribunal da crítica”, Kant procura demonstrar na *Crítica da razão pura* que a experiência categorial não impõe um limite à razão humana. A constituição natural e a priori desta faculdade última de unificação do conhecimento não se deixa condicionar pelos elementos sensíveis, uma vez que busca realizar seu empreendimento recorrendo a princípios fundamentais que se encontram além de toda experiência empírica e que exprimem o escopo final da razão pura. Aventurar-se, no entanto, em algo além do fenomênico pode nos levar a querer aplicar, de modo ilusório, as categorias do entendimento ao que é transcendente e, portanto, voltar ao estágio de uma razão pré-crítica. Um problema, portanto, precisa de solução, posto que se a nossa constituição natural nos impele a ir além do mundo sensível deve haver um motivo para que isso ocorra. Para resolver esta aparente dicotomia da razão, Kant defende que apenas a possibilidade de seu uso prático pode dissolvê-la e, além disso, confirmar a unidade da razão em geral, engendrando a necessidade de uma fundamentação pura para a moral. Nesse sentido, Kant procura fundamentar a moral por meio do embasamento do uso prático da razão já no Cânone da razão pura. Tal tentativa, contudo, ainda não está completa naquela seção da primeira *Crítica*, o que é provado pela consecução de textos posteriores em que alguns aspectos da teoria moral kantiana foram sendo paulatinamente melhor desenvolvidos. Na presente comunicação procuraremos explicitar a necessidade da constituição de um cânone para a razão e em que sentido este cânone auxilia a compreensão do uso prático desta faculdade humana, para, em seguida, esboçar certa limitação da abordagem sobre o uso prático em tal seção da primeira *Crítica*.

José Eduardo Freitas Porcher
jeporcher@gmail.com

Em que o fenômeno da anosognosia pode contribuir para uma explicação do autoengano?

A concepção tradicional do fenômeno psicológico do autoengano toma-o por uma forma intrapessoal do engano interpessoal. Porém, se no engano interpessoal um sujeito toma certa proposição por verdadeira e visa fazer com que outro sujeito passe a crer (ou mantenha sua crença) na proposição contrária, então uma forma intrapessoal de engano implicaria na coexistência, em um único sujeito, de crenças contraditórias. Em *Self-deception Unmasked* (2001), no curso de um ataque a essa concepção tradicional e de uma defesa de uma explicação deflacionária do autoengano, Alfred Mele desafia os seus oponentes a apresentarem evidência convincente de que haja casos de autoengano nos quais o sujeito crê simultaneamente em uma proposição e na sua negação. Até que se responda de forma bem-sucedida ao desafio, Mele argumenta, considerações de simplicidade favorecem uma explicação que concebe o autoengano em termos de cognições enviesadas que geram ou mantêm uma única crença—a crença falsa motivada que é proferida sinceramente pelo sujeito em autoen-

gano. Em 'Self-deception without thought experiments' (2009), Neil Levy responde ao desafio de Mele afirmando que existe ao menos um caso real de autoengano que satisfaz o requisito exigido, a saber, a condição da anosognosia. Nesta, por um lado, o paciente aparenta crer que não há nada de errado com ele, e por outro, ele aparenta crer (por exemplo) que o lado esquerdo do seu corpo está paralisado em decorrência de um acidente cardiovascular no hemisfério direito do seu cérebro. Desse modo, se a sugestão de Levy estiver correta, o modelo clássico de análise do autoengano teria confirmação empírica. Ademais, o modelo deflacionário sofreria um sério golpe: mesmo que este ainda descreva um fenômeno real, tal modelo não proveria condições necessárias e suficientes para a caracterização do autoengano em geral. Meu objetivo é oferecer um exame da suposta demonstração empreendida por Levy, com vistas a determinar seus méritos e deficiências, e se esta, de fato, promete um reflorescimento da concepção tradicional.

José Ernane Carneiro Carvalho Filho
ernanefilho5@hotmail.com

O problema da indução em Bachelard e a Teoria da Relatividade

Bachelard em sua obra *La valeur inductive de la relativité* apresenta uma forma diferenciada para o termo indução. Normalmente, este termo significa uma inferência a partir da observação ou da experimentação de fenômenos isolados e a sua generalização em leis. No âmbito da obra mencionada, a indução aparece como um processo de ampliação e enriquecimento de ordem matemática. Nesta perspectiva, a indução matemática emerge como um método de pesquisa capaz de proporcionar o desenvolvimento e de, certa maneira, conceber e produzir o conhecimento científico. Bachelard desenvolveu uma ampla argumentação para explicar como a indução sendo um processo do particular para o geral é capaz de fornecer os elementos para a constituição de uma teoria que abarcaria o geral ou universal. A afirmação do particular no geral é um fundamento básico na argumentação bachelardiana sobre a Matemática, porque busca comprovar que aquilo que é generalizado se constitui como realidade. A realidade seria então aqueles elementos que permanecem e não se modificam constantemente. É nesse contexto que aparece o cálculo tensorial. Essa ferramenta matemática se constitui em um elemento muito importante no pensamento bachelardiano, porque ela seria a expressão máxima da construção de uma realidade abstrata a partir da Matemática. O cálculo tensorial possui as qualidades essenciais ao processo de generalização do particular para o geral dado o seu alto grau de flexibilidade. Ele apresenta em sua essência a capacidade de generalização por possibilitar através de seus recursos de variação um duplo papel: ser possível a partir de situações particulares e inferir a generalização baseada em sua estrutura matemática permanente, levando Bachelard a afirmar que o cálculo tensorial é um método. Esta maneira de conceber a construção do conhecimento científico significa uma ruptura com a tese realista ao afirmar que não existe uma realidade a ser encontrada, mas uma a ser construída numa interação entre os pressupostos teóricos e empíricos. A Teoria da Relatividade, neste contexto, implica, antes de tudo, um caráter a priori dos aspectos teóricos em relação ao real, em que o teórico aparece então como possibilidade que encontra uma realidade apta a receber suas determinações. É neste contexto que o cálculo estabelece as diretrizes a serem seguidas na elaboração da realidade. O que implica em um estabelecimento de estruturas que se mantêm constante e caracterizam a existência de uma realidade a partir do processo de generalização conduzido pelo cálculo tensorial, nesse caso, a realidade científica. A indução se caracteriza, deste modo, no pensamento bachelardiano como um verdadeiro método de descoberta. O que Bachelard procura demonstrar é que os fenômenos relativísticos não são explicados pela Teoria da Relatividade, mas sim, são descobertos no contexto desta teoria, ou seja, eles somente existem a partir da mencionada teoria.

José Fernandes Weber
jweber@uel.br

Técnica e tecnologia em Heidegger e Simondon

O propósito da apresentação consiste em mostrar a importância da reflexão sobre a técnica para uma adequada compreensão tanto da crítica quanto da defesa da tecnologia. Para sustentar tal compreensão, a apresentação será dividida em dois momentos: um amparado principalmente nas reflexões de Martin Heidegger, em que se mostrará uma posição severamente crítica à essência da técnica, em que a tecnologia moderna é vista como um modo de vigência do desencobrimento da técnica e, para o qual, na essência da técnica e na tecnologia há um poder altamente destrutivo do sentido de ser humano que consiste em apreender tudo a partir da disponibilidade à exploração. Para Heidegger, a essência da técnica, tornada soberana, instaura a tirania do “pensamento que calcula”, tornando o cálculo como o único pensamento admitido e exercido. O seu perigo consiste em sua unidimensionalidade. Ainda neste momento, serão apresentadas as reflexões de Heidegger sobre o estabelecimento de uma relação livre com a técnica, dada não por um ato de vontade, mas de pensamento, expressa na noção de cuidado (*Sorge*), entendido como proteger e guardar a indigência e a fragilidade da existência temporal humana. O segundo momento terá por referência as reflexões de Gilbert Simondon, segundo o qual é falsa e sem fundamento a oposição entre a cultura e a técnica, entre o homem e a máquina, pois os objetos técnicos são os mediadores entre a natureza e o homem. Assim, o modo de superar este equívoco seria instaurar um “ensino refletido da técnica” por meio do qual, mostrando o que é um objeto técnico, educar-se-ia a humanidade para a apreensão de um modo mais adequado, não apenas do que são os objetos técnicos, mas também do que distingue o próprio humano. Quer dizer, as críticas à técnica e à tecnologia partem de um equívoco de princípio: não reconhecer no objeto técnico uma realidade rica em esforços humanos e em forças naturais; não reconhecer nos objetos técnicos uma realidade humana. Esta tese receberá um complemento, cuja importância excede o âmbito de uma ontologia dos objetos técnicos. Para ele, a iniciação às técnicas deve ter o mesmo tratamento que a iniciação às ciências ou às artes. Ou seja, não basta utilizar a tecnologia, pois com isso, ainda não sabemos o que a técnica é: ela deve ser ensinada. A isso Simondon chama de uma verdadeira “reforma da cultura”. O pressuposto do ensino refletido da técnica é a substituição da mera cultura da palavra, pela instauração de uma cultura da criação técnica, em que é feita a experiência da invenção ao se reconstituir o que presidia o elemento criativo original, mediado pela própria experiência criativa, não pela descrição em palavras. Assim, o ensino refletido da técnica instauraria uma nova suma civilizatória, na exata medida em que substituiria a civilização da palavra pela civilização da imagem.

José Fredson Souza Silva
fredsonsou@hotmail.com

Marx: determinismo, história e ciência

O pensamento de Marx é em muitos momentos entendido simplesmente como um determinismo econômico, aos moldes de um fatalismo mecanicista fundamentado numa suposta racionalidade da história, que aparece como um substituto da providência ou predestinação. Essa visão determinista se fortaleceu a partir da concepção da metáfora da infra-estrutura que apesar de pouco utilizada por Marx, assumiu um cunho esquemático e reducionista, inclusive nas fileiras do marxismo a partir da Segunda Internacional, onde seus teóricos sustentavam que o socialismo seria o resultado inevitável do desenvolvimento das forças produtivas e relações sociais de produção no sistema capitalista, isso aconteceria fatalmente em virtude das contradições internas do próprio sistema. Ao analisamos a obra de Marx desde sua juventude observa-se que a fundamentação de um determinismo rígido que tem como base a concepção de que a história está inevitavelmente dirigida para uma meta, não encontra total respaldo, pois, para Marx o mundo sensível e conseqüentemente a realidade não aparecem como algo dado de forma imediata, mas sim, como resultado das relações que os homens estabelecem entre si e com a natureza, onde se desenvolve um processo de auto-criação dos homens por meio do trabalho, o que torna as relações sociais uma rea-

lidade sempre em movimento que faz com que a organização da sociedade se configure em um processo aberto, fundamentado na possibilidade. Para Marx, os fatos e a realidade não estão de maneira alguma alicerçados na Ideia, mas são frutos do movimento real das coisas, ou seja, não é no plano das Ideias que as coisas são produzidas, por esse motivo, a realidade aparece como desenvolvimento histórico, da mesma maneira a “ciência” é entendida por Marx a partir de um método onde o percurso do objeto coloca o problema do conhecimento pari passu com o desenvolvimento do ser, o objeto aparece como desenvolvimento, processo de auto-constituição, portanto, passível de desvendamento, pois, como diz Marx, o concreto é síntese de múltiplas determinações, é unidade da diversidade. Assim, a afirmação da verdade aparece também de forma histórica, não podendo o real ser confundido com sua aparência. O objeto deve ser analisado em sua construção histórica, isto é, em suas contradições e em seu movimento e não de forma naturalizada e fixa o que fundamentaria um determinismo estrito.

José Gabriel Trindade Santos
jtrin41@gmail.com

Existência em Parmênides

Vou estudar o uso do verbo grego ‘ser’ por Parmênides com vista ao estabelecimento do seu conceito de ‘ser’. Focarei a noção de ‘existência’ tentando avaliar a correção do nosso uso do verbo ‘existir’ para traduzir o verbo grego ‘einai’ no Peri physeôs. Baseado em considerações de ordem cognitiva, Parmênides avança a sua tese sobre a impossibilidade de conhecer “o que não é” (B2.5-8a) visando estabelecer “o que é” como “o que há para pensar” (B2.2; B8.15-18), deste modo permitindo a identidade de “pensar” e “ser” (B3; B8.34). Se, ao longo do argumento da Via da Verdade, Parmênides lê a existência como um pressuposto de “o que é”, mas nunca como um predicado separado, devem ser rejeitadas as leituras existenciais do verbo ‘ser’ nas traduções das expressões que nomeiam os dois caminhos (B2.3; B2.5).

José Gilardo Carvalho
gi-lardo@hotmail.com

A Reescrita da História a partir da Apresentação da ideia (Darstellung der idee em Walter Benjamin)

Essa comunicação tem o objetivo de explicitar a verdadeira forma da investigação filosófica como Representação dos fenômenos da realidade através da Ideia, quando Benjamin “recusa”, na sua Filosofia da História, a legitimidade do conceito para demonstrar a verdade histórica e atrelado a ele a concepção de um tempo homogêneo e vazio da História, caracterizado pelo acúmulo de fatos de forma progressiva, aliado ao sentido de uma perfectibilidade para o gênero humano, onde o homem aparece como um autômato e a “consciência” é determinada pela existência das condições materiais definidas pelos “vencedores” com sua política de dominação contra a qual Benjamin propõe a ideia da “imobilização”, através da imagem dialética, no tempo do agora (Jetztzeit), que utiliza a frágil força messiânica para a salvação, quando os extremos se tocam possibilitando o aparecimento da verdade histórica, negada pelo historicismo.

José Gladstone Almeida Júnior
gladstone_crato@hotmail.com

Análise das capacidades causais da consciência a partir do naturalismo biológico de John Searle

Um dos problemas que mais tem trazido dificuldades à teoria do naturalismo biológico de John Searle, certamente é o problema das capacidades causais da consciência. Este problema resulta da aparente incompatibili-

dade entre algumas teses fundamentais que servem de sustentáculo para esta teoria. Enquanto o autor afirma que as capacidades causais da consciência são idênticas às capacidades causais dos processos neurobiológicos, em decorrência da tese da redutibilidade causal, também é defendida a tese da irredutibilidade ontológica da consciência. Como duas entidades ontologicamente distintas podem possuir as mesmas capacidades causais? Sendo assim, o artigo que aqui se apresenta pretende realizar primeiramente uma exposição da tese da eficácia causal da consciência no interior do naturalismo biológico. Posteriormente, serão explanadas as dificuldades oriundas desta concepção e, por fim, a conclusão do artigo será destinada à apresentação de uma conjectura que possivelmente pode solucionar este problema.

José Henrique Azevedo
josehenriqueazevedo@hotmail.com

O que é a Filosofia? Kant e sua perspectiva

O que um filósofo pensa ser a sua própria ciência, isto é, a Filosofia? Desde os primeiros sábios gregos que se amancebaram com o conhecimento, com as relações pensadas como constitutivas da realidade em frente a suas narinas, até os contemporâneos que apresentam a Filosofia como uma instância mediada pela linguagem, tivemos muitas definições: umas interessantes e outras nem tanto. Entretanto, é sabido por todos aqueles que se dedicam a esta ciência que Kant, o Filósofo de Königsberg (Em lituanês: Karaliaučius), revolucionou-a de modo a mudar sua concepção mesma, a saber, de uma ciência que acreditava estar a desvelar a verdade contida nos objetos para uma ciência que reflete sobre a sua própria condição de saber sobre o objeto, sua condição de possibilidade do conhecimento. Mas essa reviravolta diz-nos o que é a filosofia para Kant? Diz-nos tudo acerca do papel do filósofo nesse processo? Absolutamente. Contudo, nos encaminha para aquilo que é proposto no título. Kant nos diz em suas “Lições de lógica” (1800) que “é possível aprender a filosofia sem ser capaz de filosofar” (Pg 22 Ak); Ora, isto não soa estranho? Como alguém pode aprender algo sem ser capaz de usar isto que aprendeu? Que espécie de ciência é esta, que se deixa ensinar, mas não se permite usar? Não há estranheza alguma nesta definição se atentarmos para o fato de que a Filosofia é uma ciência que lida com conceitos e seus cientistas podem ser capazes de aprender como alguns conceitos se apresentaram durante a história sem serem capazes de relacioná-los e usá-los de modo propriamente filosófico. Contudo, o ato de relacionar conceitos também não constitui o papel do filósofo nem nos diz o que seja a filosofia. Para Kant, os escolásticos definiam a filosofia como “O sistema dos conhecimentos filosóficos a partir de conceitos” (Pg 23 Ak), enquanto ele própria concebia a Filosofia como “segundo o conceito de mundo, ela é a ciência dos fins últimos da razão humana” (Ídem). Na perspectiva escolástica a Filosofia seria uma “doutrina da habilidade”, enquanto o filósofo seria um “artista da razão”. Na perspectiva kantiana o filósofo é um legislador e a Filosofia uma “doutrina da sabedoria”. Desse modo, podemos delinear a tese deste escrito: a Filosofia para Kant é uma doutrina que tem por objetivo definir o modo como a razão pode ser usada por meio da reflexão sobre si mesma. Para tal pesquisa será usada como obra fundamental as “Lições de lógica” (1800), e a usar-se-á Crítica da Razão Pura (A e B) como suporte teórico; como também outras obras que corroborem a esta perspectiva.

José Leonardo Annunziato Ruivo
jleonardo.ruivo@gmail.com

O relativismo epistêmico em questão: uma análise da crítica de Boghossian no Fear of Knowledge

Em seu livro 5000 B.C. and Other Philosophical Fantasies (1983), Smullyan apresenta a anedota de um filósofo que, durante um sonho descobre a refutação universal para todos os sistemas filosóficos: “isso é o que você diz” (Smullyan, 1983, p. 29-30). Destarte o tom descontraído a “refutação universal” nos remete diretamente a postura relativista, tão criticada ao longo da História da Filosofia, fato que motivou Rorty a afirmar que o relativismo nunca foi realmente uma doutrina mas uma categoria de acusação performati-

zada por personagens ficcionais: supostos adversários que não podem ser levados a sério, afinal, é muito fácil refutar qualquer um que afirme que “qualquer crença sobre certo assunto é tão boa como qualquer outra” (Rorty, 1982, p. 167). Na História da Filosofia a primeira formulação do relativismo é feita no diálogo Teeteto de Platão, onde o personagem Protágoras defende a tese de que “o homem é a medida de todas as coisas” (152a). Nesse contexto a proposição é interpretada como equivalente a proposição “toda verdade é relativa”, afirmação por demais problemática porque auto-contraditória. Embora a antiguidade da crítica sobre a ideia relativista, ela parece ganhar uma atualidade. É nesse sentido que Boghossian escreve o *Fear of Knowledge* (2006): visando relacionar a tese, cada vez mais difundida nas humanidades, de que o conhecimento é socialmente construído com o relativismo epistêmico. Nosso objetivo será realizar uma análise de tal desenvolvimento argumentativo. Para tal iremos mostrar, em primeiro lugar, a definição geral de relativismo epistêmico e sua diferença de outros tipos de relativismo (como o relativismo sobre a verdade). Em segundo lugar iremos explorar a definição de Boghossian que apresenta o relativismo epistêmico como uma conjunção de três teses, a saber: (i) não-absolutismo epistêmico; (ii) relacionismo epistêmico; e, (iii) pluralismo epistêmico. A terceira parte do trabalho buscará realizar uma apreciação crítica desses argumentos tomando como base os simpósios realizados em torno da publicação do referido livro.

José Luiz Ames
profuni2000@yahoo.com.br

O que é mesmo igualdade para Maquiavel? Uma discussão sobre Maquiavel: Entre Repúblicas de G. Pancera

Pancera passa em revista, sobretudo, a três obras fundamentais de Maquiavel na tentativa de elaborar o que seria o modelo de estado maquiaveliano, principado ou república. Entre os conceitos-chave para esta determinação está o binômio igualdade-desigualdade. No esforço por determinar um conteúdo mínimo para o binômio, apoia-se em Lefort sustentando que a noção de igualdade pode apenas ser pensada negativamente. Assim, descarta ao menos três significados possíveis: a) não diz respeito à natureza dos homens, isto é, não é um traço antropológico; b) não é a igualdade de riquezas (*equalità di sustanze*) ou material; c) não diz respeito diretamente à igualdade civil (*civile equalità*) ou igualdade diante da lei. A igualdade da qual se trata, diz Pancera, é a “igualdade política”. O significado desta pode ser captado, analogicamente, defende ele, nesta passagem de *Discursos* (II,4:3) “nenhuma [república] se sobressaía à outra em poder de mando (*autorità*) nem detinha qualquer privilégio (*equalità di grado*)”. Assim, conclui, “igualdade de comando e ausência de privilégio/precedência nos dão um conteúdo mínimo do que seja a igualdade que estamos procurando”. Ainda que pudéssemos questionar a tradução dada para *autorità* (poder de mando/comando), não se percebe exatamente em que este sentido modifica o de *civile equalità*. Com efeito, só existe uma *pari equalità* se não houver precedência de quem quer que seja. Em outras palavras, se as diferenças reais de posição ou de riqueza não significarem qualquer privilégio/precedência em relação aos demais. Não parece claramente justificado o motivo alegado por Pancera, de que “este tipo de igualdade pode servir de parâmetro quando uma ordem civil já estiver instituída, mas não antes de sua fundação”, como seria o caso aqui. Ora, no *Discurso* não estamos no contexto da fundação e sim da reforma; logo, em que já está instituída uma ordem civil. Seja na fundação ou reforma (refundação?), é preciso considerar a relação matéria-forma: a forma (república/principado) precisa estar adequada à matéria (igualdade/desigualdade). A questão da igualdade levanta ainda outras interrogações: se uma forma republicana é possível somente ali onde reina a igualdade, como conciliar isso com a existência de *grandi*? Se o conflito entre *grandi* e *popolo* está na raiz da liberdade política republicana e se a relação entre ambos é de comando-obediência, isso não introduz uma desigualdade? Por outro lado, se liberdade só é pensável sob o conflito de grandes e povo, pode-se afirmar que para Maquiavel “liberdade é compreendida como independência do estado e como autogoverno”? Ou ainda de que no *Discurso* “a liberdade como um valor último não deixa de se fazer presente”? Existira uma finalidade, ou um “bem supremo” ao qual a comunidade política tende em Maquiavel? Seria Maquiavel um aristotélico? Finalmente, pode-se sustentar, como

faz Pancera, que o projeto maquiaveliano no Discurso é um governo republicano, se estão reservados ao papa Leão X os poderes das armas, da justiça e da legislação? Como “deixar à cidade a possibilidade de autogovernar-se” se os instrumentos para tanto lhe foram subtraídos? Quais funções efetivas podem ter ainda os Conselhos esvaziados do poder legiferante?

José Luiz Bastos Neves

Merleau-Ponty e Lévi-Strauss: sobre o alcance do estruturalismo nos textos intermediários

É bem conhecida a importância de Saussure no período intermediário de Merleau-Ponty. Para se dizer o mínimo, o modelo da linguística estrutural é o que patrocina a revisão, nos anos 50, tanto da doutrina da linguagem quanto da expressão criadora, tal como se encontrava formulada na “Fenomenologia da percepção”. No entanto, se as referências a Saussure nos textos intermediários parecem bem esquadrihadas pelos comentadores, não se passa o mesmo com as referências a Lévi-Strauss, que não obstante abundam (o antropólogo é amplamente comentado em artigos e cursos de Merleau-Ponty nos anos 50). Evidentemente, Saussure e Lévi-Strauss não têm a mesma relevância dentro do corpus merleau-pontyano, e nem a relação de Merleau-Ponty com Lévi-Strauss é a de uma incorporação sem reservas. Entretanto, um contraste paulatino entre os dois autores parece poder precisar o modo pelo qual, nos anos 50, Merleau-Ponty entende o problema do “social-histórico”. Também quanto a esse tema faz-se, nos anos 50, uma revisão da doutrina presente na “Fenomenologia”. Se, em 1945, Merleau-Ponty pensava (na esteira da tradição husserliana) o problema do social como “apêndice” do problema da intersubjetividade, a partir dos anos 50 essa ordem da constituição irá fazer água. E o que estará na base da recusa do andamento fenomenológico da constituição (a intersubjetividade como porta de entrada da sociabilidade) será o reconhecimento de que “o fato social... vai inserir-se no mais profundo do individual” (“Signos”), o que dificulta a ideia de se esclarecer o social a partir da constituição egológica. Trata-se, pois, de examinar aqui a crítica estruturalista à fenomenologia, tomando por tema a leitura merleau-pontiana de Lévi-Strauss, que permite ao filósofo francês rever algumas posições tomadas na primeira fase de sua obra.

José Luiz Borges Horta
jlbhorta@hotmail.com

A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Notas para uma filosofia do tempo presente

O fim da história — proclamado em 1989 por FUKUYAMA, para quem havíamos chegado ao termo final da civilização, com o ocaso do socialismo real e o triunfo da livre iniciativa e do lucro, bem como das democracias liberais ocidentais — exigia logicamente o fim do Estado, para que o mercado, expressão da sociedade civil e de suas necessidades fúteis, governasse a vida política das nações. Baseava-se FUKUYAMA em evidente subversão de HEGEL. BOURGEOIS cuida da diferença entre o fim como termo, como final, e como meta, como destino, e portanto o fim da história estaria (e está, e estará) sempre por vir. O fim da história, em HEGEL, é o ponto de chegada em que estamos, momento dialético, e portanto jamais estático. A História termina aqui, mas continuará a terminar, se desdobrando dialeticamente, nos amanhãs. É esse desdobrar infinito que nos permite compreender a oposição entre natureza e positividade e, bem assim, entre Razão e História, como ensina HYPOLITE. No sistema hegeliano, aparece a nítida oposição, que urge ultrapassar, entre o natural, apreensível pela racionalidade, e o construído no plano real (o positivo, empírico). Esse suprasumir exige que reconciliemos Razão e História — Iluminismo e Romantismo, podemos supor —, redescobrimo a historicidade da Razão e, ao mesmo tempo, a racionalidade da História. Assim, o enfraquecimento do projeto ocidental de Estado de Direito, verificado a partir dos anos 1980, re-

presenta tão-somente mais uma das astúcias da Razão; finda a negatividade representada pela crise ética, jurídica e política gerada pela globalização (e seu Estado poietico, expressão de SALGADO), o Estado retoma sua marcha, expressão que é da Razão na História, como no festejado adendo à Filosofia do Direito: “Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist”. O Estado não é somente ideia, mas ideia manifesta na História; mais que um projeto, é o destino da humanidade. ZOLO lembra, aliás, que a doutrina do Estado de Direito é o patrimônio mais relevante que a tradição europeia deixa em legado à cultura política mundial. É preciso reconhecer a vivência e a sobrevivência do Estado de Direito, renovado em seus marcos pela rica experiência de construção da União Europeia — que transita de uma base nacional para uma perspectiva plurinacional — e, mais recentemente, pela irrupção, no cenário internacional, de novos atores estatais outrora apartados, de formas diversas, do legado europeu: os países de protagonismo emergente na ordem mundial (Brasil, Rússia, China, Índia) reafirmam recorrentemente suas especificidades no plano internacional, reconquistando sua soberania, outrora julgada perdida nas brumas da globalização e do fim da história dos anos 1990. O presente de nossa História revela a surpreendente retomada da marcha do Estado e exige a superação das ilusões abstratas e a contemplação do real concreto. Recolocado o Estado em sua centralidade diante da experiência humana, poderemos superar a triste hora final do século XX, proclamar o ocaso do discurso neoliberal e concorrer para a efetiva realização da tarefa que, desde a Revolução, nos foi confiada: o Estado de Direito.

José Luiz de Oliveira
jlohp@oi.com.br

Hannah Arendt e a influência da fundação de Roma no âmbito da revolução americana

O recurso à Antiguidade demonstra que o tema da fundação já estava presente nos primórdios da história de nossa filosofia política. Temos na fundação da cidade de Roma o propósito que Hannah Arendt utiliza para assinalar a necessidade que os homens das revoluções tinham para adquirirem respostas aos desafios trazidos pelo próprio ato fundador. O exemplo romano referente à questão da fundação teve influências nos tipos de poder e de autoridade assumidos por instituições americanas. Arendt, em suas análises, recorre ao papel que as lendas fundadoras tiveram em termos de referência para as ações dos Pais Fundadores. Nossa tarefa consiste em demonstrar que o recurso à Antiguidade romana utilizado pelos homens da Revolução Americana constitui-se como fator relevante para sustentar o conteúdo teórico que legitima as instituições políticas que eles fundaram. Uma vez que a novidade vem à tona, é preciso conservar aquilo que foi criado. O nosso propósito é também explicitar que o ato de fundação demanda a necessidade de manter a estabilidade, ou seja, nesse caso, fundar implica preservar.

José Luiz Furtado
josefurtado1956@hotmail.com

Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia

Pretendemos ressaltar o posto singular ocupado pela fenomenologia “material” de Michel Henry no horizonte da fenomenologia contemporânea. O projeto da “fenomenologia material” consiste em repensar radicalmente os fundamentos da fenomenologia à luz de uma nova concepção do campo transcendental elaborada a partir da imanência radical de um Si que se afeta a si mesmo, constituindo, por esta via, a interioridade da vida egológica. O veículo dessa auto-afecção será, precisamente, a afetividade. Deste modo, como veremos, a filosofia de Michel Henry pretende se constituir como uma “fenomenologia material” justamente por fazer da afetividade a via originária de acesso ao ser e à vida.

José Marcelo Siviero
mesreves@gmail.com

Para além do corpo-objeto e da representação intelectual: uma releitura do cartesianismo a partir de Merleau-Ponty

Este ensaio analisa as objeções elaboradas por Merleau-Ponty ao que ele chama de “paradigma cartesiano de pensamento”, ou seja, a separação entre alma e corpo, conforme fora enunciada por Descartes no século XVII. Concentrando-nos nos dois primeiros capítulos da primeira parte da Fenomenologia da Percepção, trata-se de identificar, nas críticas dirigidas à fisiologia mecanicista e à psicologia subjetiva, como o filósofo delega ao corpo sensível um novo estatuto filosófico, colocando-o como principal veículo da existência, ao mesmo tempo em que redescobre a experiência pré-objetiva. Experiência essa que, no âmbito do pensamento merleau-pontyano, dirige críticas à substancialidade delegada à *res cogitans* e à *res extensa* propostas pelo autor das Meditações.

José Marcos Miné Vanzella
enimine@gmail.com

Valores constitucionais de cidadania, identidade, reconhecimento e efetivação de direitos

O presente ensaio, investiga o problema da efetivação de direitos pela ampliação da discussão e interpretação da constituição, como elemento de formação da identidade moral a qual, pela força das dimensões ilocucionária e perlocucionária do debate dá início a luta por reconhecimento. Partindo da ideia de que uma sociedade cooperativa de pessoas livres e iguais, ou de parceiros do direito, que estão sobre pressão de cooperação como escreva Habermas, entende, com Peter Härbele que uma constituição democrática é concebida como o reflexo de um conjunto plural de interesses públicos. Nela estão inscritos valores e princípios fundamentais que rementem a necessidade da ampliação do debate e interpretação da constituição no sentido de uma ciência da cultura. Tal posição implica a ampliação do fórum de interpretação da constituição no sentido da esfera pública, na medida em que os intérpretes da constituição devem ser todos os que são por ela afetados. A expansão do debate público das constituições democráticas traz os efeitos locucionários e ilocucionários de afirmar os valores e princípios fundamentais da cidadania, os quais alimentam a formação da identidade moral dos cidadãos e produzem nos participantes o efeito perlocucionário de luta pelo reconhecimento, como afirma Honneth, e efetivação dos direitos, através dos diversos meios de associação e ação política pública fazendo frente às exigências funcionais dos sistemas capitalistas e de poder.

José Maria Arruda
josemarruda@me.com

Norma e Espaço em Carl Schmitt: Por uma Estética da Razão Prática

Em sua obra tardia “O Nomos da Terra” (1951), Carl Schmitt defende que a noção primitiva de “nomos” (mando) implica a noção de “Raum” (espaço) e que o direito é uma combinação de ordenamento normativo e localização espacial (*Ordnung und Ordnung*). Ele observa, porém, que o traço distintivo do direito contemporâneo é que ele não pretende mais se inscrever em uma ordem espacial concreta, pois toda norma teria a priori validade universal, sendo válida em todos os contextos possíveis. Schmitt acredita tratar-se aqui de um movimento efetivo da concepção liberal de política, a saber: a constituição de um espaço global e a necessidade de levar a cabo uma completa desterritorialização “*Entortung*” (deslocamento, desterritorialização) do “nomos”. Em sua opinião, o liberalismo anglo-saxão foi decisivo na criação de uma atmosfera universalista, que se consubstancia concretamente na formação de um mercado mundial e ideologicamente na difusão de uma retórica pacifista-

humanista-intervencionista como forma de ethos universalista compatível com o processo de aparente despoliticização promovido pela economia no século XIX. Resulta daí: a) o fortalecimento de um projeto político de matiz cosmopolita, baseado na tese da extensão global das normas (globalismo jurídico); b) moralização dos conceitos políticos a partir da ideia de uma unidade ética dos seres humanos (globalismo moral); c) intervencionismo e guerras humanitárias legitimadas pela noção de “guerra justa” (globalismo militar) e d) enfraquecimento da noção de “soberania” como noção central da ação política (globalismo político). Para Carl Schmitt, o que o direito atual efetua é parte da estratégia liberal de neutralização do político em favor de uma dominação econômico-tecnológica planetária. O que ele denomina de a “era da dominação planetária tecnológica” completa os movimentos anteriores de deslocamentos e de secularização do político que vai do estágio teológico-metafísico, passando pelo estágio humanitário-moralista até se completar no técnico-econômico. Ele se recusa a pensar tais deslocamentos como uma espécie de lei da história ou mesmo com um telos à maneira dos positivistas ou idealistas. Para ele, são constatações e significam somente as próprias mudanças das elites dirigentes e das hegemônias “espirituais” de cada época histórica.

José Mateus Bido
profmateus1@hotmail.com

A concepção de emancipação (Muendigkeit) em Theodor Adorno

Pensar sobre a concepção de Adorno acerca do tema “emancipação” nos aproxima do contexto cultural do qual ele se compõe. Lendo-o a partir da herança cultural kantiana, Adorno retoma a sua compreensão, configurando-lhe o significado político, derivado consequentemente da concepção de indivíduo esclarecido e de sociedade democrática. A discussão central do tema emancipação, ampliada pela proposta e pelo projeto de uma sociedade democrática, aberta à participação do indivíduo, nos leva à retomada da noção de autonomia presente na tradição crítica. Autonomia aqui se orienta para o entendimento do exercício livre da ação intelectual do indivíduo em sociedade. A leitura adorniana de seu tempo nos coloca frente à real necessidade da condição de ser autônomo. Diante dela, a capacidade de pensar e agir por si (autonomia) apresenta-se como um referencial a ser continuamente proposto, perseguido e preservado por meio de um processo formativo, que avalia sociedade e cultura, produção e produto, pessoa e instituição. Não se trata de creditar somente à razão científica a tarefa de construir o indivíduo emancipado. Sem dúvidas que uma racionalidade científica mais lúcida de si mesma e de seus resultados tem um papel potencial para esta tarefa. Mas é na razão filosófica que repousa a condição de um pensar sobre a emancipação a partir das possibilidades de um ser autônomo. Por isso, a formação da identidade individual, em sua integralidade, precisa ser compreendida como uma condição necessária para que haja a identificação e superação do que reifica. Neste sentido, a formação do sujeito para a emancipação precisa ser capaz de esclarecer constantemente o estado de minoridade que o afeta. A emancipação supõe o rompimento e superação dos mecanismos que provocam a minoridade, dentre eles a concepção de padrão que a sociedade compõe constantemente para se manter. O padrão estabelecido pela sociedade constrói modelos referenciais que forçam à ação determinada por forças externas ao indivíduo. A capacidade de adaptação muitas vezes é, equivocadamente, considerada pela leitura desatenta como sinônimo de autonomia e liberdade. Desvelar e revelar a contradição entre esta promessa de autonomia e a realidade é, pois, condição de possibilidade emancipatória em Adorno.

José Oscar de Almeida Marques
jmarques@unicamp.br

Síntese e Representação na Dedução Transcendental

A noção de síntese constitui o ponto central da Dedução Transcendental, ela própria o núcleo central da Analítica Transcendental e de toda a Crítica da Razão Pura. No entanto, praticamente todos os comentários disponíveis pouco nos ajudam a compreender o que a síntese realmente significa para Kant. Em sua maioria, eles a

concebem à maneira de Hume, como uma operação sobre um conjunto previamente dado de representações “atômicas” (as impressões simples de Hume). A diferença é que, em Hume, a operação seria ilícita e a unidade do complexo é resultado de uma ficção da imaginação que atribui unidade ao que é de fato múltiplo e desconectado, ao passo que, para Kant, a subsunção do múltiplo ao conceito do entendimento garantiria a unidade da representação complexa. Pretendo defender (seguindo uma proposta de A. B. Dickerson) que, para Kant, não há nenhuma representação antes da síntese, e que os elementos constituintes de um complexo só se tornam apreensíveis (analiticamente) após a constituição da unidade sintética pelo entendimento.

José Pedro Luchi

A Comunidade de Fé em Kant, no entrecruzamento das visões filosófica e teológica

Na terceira parte da obra “A Religião nos limites da simples razão” surge a pergunta sobre como o combate contra o mal pode ser realizado efetivamente e o que os seres humanos devem fazer para isso. Embora cada um seja responsável por ceder ao Mal, tornando-se assim culpado, é a condição social que desperta em nós a propensão para colocar o amor próprio acima da assunção da lei moral. Nas duas primeiras partes do escrito sobre a Religião, a origem e o contexto sociais da propensão para o mal recebem reduzida atenção, mas no início da parte seguinte isso é colocado em evidência. O Mal desperta em nossa natureza no quadro da competição e comparação com outras pessoas. É necessário, para combatê-lo, promover uma forma de convivência diversa da natural, numa união de forças para a virtude. Constatando que o Mal moral não é nunca definitivamente aniquilado mas precisa ser sempre de novo combatido a partir de onde ele ataca, Kant teoriza uma Comunidade ética como necessária associação dos homens com base na virtude, para promovê-la e assim combater a corruptibilidade que surge da convivência humana. Ela a teoriza tomando como modelo a comunidade política, mas marcando bem as diferenças entre ambas. Pode-se falar de uma Eclesiologia filosófica. Os homens são convocados a sair de um estado de natureza ético, que analogamente ao estado de natureza jurídico, no qual reina a luta de todos contra todos, indica uma situação de permanente combate do Princípio mal contra o bom. Tal estado de natureza ético é superado mediante uma comunidade na qual as leis da virtude são reconhecidas, sem constrição externa. A humanidade tem o dever de tal associação virtuosa, afirma Kant nessa altura de seu itinerário intelectual, numa posição avançada em relação ao fim da primeira Crítica onde o Reino dos fins era somente uma Ideia, que agora deve ser promovida. A partir dos pressupostos de uma comunidade ética, Kant chega ao conceito de um supremo legislador divino e de um Povo de Deus como Igreja invisível. A superação do estado de natureza ético não pode ser competência de uma legislação jurídica porque se trata da moralidade. O legislador aqui não é nem a Vontade geral, nem o Povo nem uma autoridade que imporia leis éticas porque as leis da virtude perderiam seu caráter não constrictivo. É alguém diante do qual os deveres possam ser representados com seus mandamentos, é Deus como dominador moral do mundo. A comunidade ética deve ser pensada como um povo de Deus sob leis da virtude. Porque se baseia sobre a fé racional pura, não histórica, a Comunidade ética é universal, abrange todos os homens, é a ideia da união dos justos sob o governo moral divino, que coincide com a chegada do Reino de Deus e não é empiricamente constatável, por isso se chama igreja invisível. Porém não é também um mito ou apenas uma cifra. À Igreja visível Kant concede um papel pedagógico-moral.

José Pinheiro Pertille
00006366@ufrgs.br

O “saber absoluto” na Fenomenologia do Espírito de Hegel

A Fenomenologia do Espírito de Hegel apresenta uma série de experiências da consciência em sua relação com o mundo, desde as primeiras certezas acerca dos objetos obtidas através dos sentidos, passando pela percepção, entendimento, consciência de si, razão, espírito e religião até o saber ab-

soluto. Cada uma dessas experiências forma um nível de consciência, o qual suprassume (aufhebt) o nível anterior e é suprassumido (aufgehoben) pelo posterior. O problema, aqui proposto, é examinar a última dessas etapas da consciência, o saber absoluto (das absolute Wissen), para determinar de que modo ela suprassume todas as outras e em que sentido ela mesma se suprassume. De uma maneira geral, os diversos estágios da consciência apresentados na Fenomenologia do Espírito constituem, em seu conjunto, a diferença específica do sistema hegeliano no contexto das discussões do Idealismo Alemão. Ao invés de propor uma revolução no modo de pensar filosófico para colocá-lo no caminho seguro de uma ciência, segundo essa figuração apresentada pela filosofia kantiana e incorporada pela doutrina fichteana, a alternativa hegeliana é apresentar sistematicamente uma série de revoluções que caracterizam a instituição progressiva de diferentes níveis no processo de desenvolvimento da consciência. Esse processo é descrito do ponto de vista das experiências de uma subjetividade que reflete sobre suas relações com a objetividade, e assim é uma “fenomenologia”, mas, ao fazer isso, segundo a perspectiva hegeliana, a consciência na verdade mostra recuperar e dar sentido para si às experiências filosóficas e culturais já realizadas pelo “espírito” humano como um todo. Esse processo culmina com o último capítulo da obra, o “saber absoluto”, que não representa algum saber enciclopédico que contivesse o cabedal quantitativo de todos os conhecimentos produzidos pela humanidade, mas que significa o saber do saber, isto é, trata-se de uma consciência qualitativamente diferenciada, que passa a conhecer e dominar subjetiva e objetivamente os modos de produção do conhecimento. Neste contexto, o objetivo da apresentação é partir de uma consideração geral sobre o conceito de “saber absoluto” na Fenomenologia do Espírito para, através da demarcação da diferença entre a consciência religiosa e o saber absoluto demonstrar que a posição filosófica hegeliana acerca do “absoluto” não significa um retrocesso ao ponto de vista metafísico pré-kantiano, mas trata-se mais propriamente de uma radicalização do projeto crítico.

José Provetti Junior
jprovetti@yahoo.com

As bases histórico-filosóficas da visão popperiana do conhecimento

Investiga-se em torno das bases histórico-filosóficas da visão popperiana do conhecimento, supondo que através da obra O Mundo de Parmênides: ensaios sobre a ilustração pré-socrática, o autor retoma a ideia e atitude originária grega como inspiração filosófica. Iniciadores do modo discursivo racional na Hélade se mostrando a fonte da rica matriz do desenvolvimento racional e científico posterior, Popper levanta a questão da crítica ao método indutivo da ciência, localizando-o historicamente no que denominou “mito baconiano” e em certa tendenciosidade de Aristóteles ao criar o método indutivo fundamentado no elencho socrático. Compreender a relevância do convite popperiano quanto aos gregos e sua motivação originária quanto à cosmologia e à teoria do conhecimento desses, através da possibilidade de melhor compreender a lógica da investigação científica encaminha a pesquisa à análise das bases histórico-filosóficas da argumentação popperiana que se supõe estar estabelecida no pensamento pré-socrático. Popper foi um dos grandes filósofos e epistemólogos do século XX, posicionou-se contra a “concepção científica do mundo” sustentada pelo Círculo de Viena e por aqueles que aderiram ao empirismo lógico, bem como contra a proposta de implantação de um princípio delimitador do domínio científico. Contestou a pretensão positivista de eliminação da metafísica do pensamento racional. Analisou o problema do conhecimento, enquanto proposição teórica provável da realidade, de maneira diametralmente oposta aos inducionistas, crendo que o conhecimento científico, em sua maioria, é de ordem deducionista e enquanto tal, o princípio de verificabilidade é inapropriado a seus fins, pois de objetos de conhecimento particulares, não se pode chegar a generalizações válidas. Propôs o falibilismo enquanto procedimento metodológico válido para aceitação de teorias e como instrumento científico hábil para a elaboração crítica das mesmas de modo a munir a ciência com um recurso capaz de reduzir equívocos proposi-

cionais inerentes às hipóteses e teorias. Nesse ponto da reflexão popperiana quanto a ampliação do objetivismo interacionista enquanto análise crítico-reflexiva das teorias científicas sugeridas no livro *O Mundo de Parmênides: ensaios sobre a ilustração pré-socrática*, supõe-se que seu fundamento teórico metodológico investigativo liga-se ao modo pelo qual os primeiros filósofos executaram a mutação do modo discursivo poético, em verso, para o modo discursivo racional, em prosa. Para Popper Aristóteles e Bacon sacralizaram a indução como garantia exclusiva de acessibilidade à verdade por meio da ciência hipotético-indutiva e com isso sepultaram a inventividade investigativa da filosofia pré-socrática possibilitando a elaboração de equívocos desnecessários. Ao levantar essa suspeita e crítica Popper demonstra amplo apreço ao pensamento pré-socrático, sugerindo a necessidade de aferir o grau de apropriação teórica feita para averiguar-se a teoria do conhecimento popperiana se esteia em tal tradição filosófica.

José Renivaldo Rufino
renivaldorufino@hotmail.com

A noção de uerbum em Agostinho de Hipona

A pretensão do presente artigo é, por um lado, partir do mesmo ponto de onde partiu Wittgenstein (1889-1951) para compor suas *Investigações Filosóficas*, ou seja, do texto parcial das *Confissões* (I viii 13), de Agostinho de Hipona (354-430), onde este autor se refere à passagem da infância à puerícia, quando começa a usar sinais comunicativos para expressar seus desejos e dar os primeiros passos na tormentosa sociedade humana. Por outro lado, ao invés de explorar a complexidade do pensamento do “segundo Wittgenstein” na referida obra, com seus instigantes “jogos de linguagem”, ousar uma aproximação igualmente complexa com o pensamento do patrístico, a partir do mesmo trecho mencionado pelo filósofo de Viena, só que direcionando a pesquisa mais no sentido de uma compreensão da noção de verbo (uerbum), partindo de sugestões contidas nos textos de Mammi, Novaes Filho e Gérald Antoni. Segundo este, Agostinho é não apenas o filósofo da linguagem, mas também o teólogo do verbo interior. Nesse sentido, é preciso levar em conta o aspecto “polifônico” da construção intelectual agostiniana, onde à voz do autor vem se mesclar a voz dos profetas da Antiga Aliança e a palavra daquele que eles anunciam: “Toda linguagem com seu mistério está lá com suas três modalidades: a palavra sonora proferida ad extra no ato da elocução, a palavra interior dita no segredo do coração e a palavra que o próprio Deus, ele mesmo, pronuncia na alma. Inspirados em São Paulo, podemos dizer: Não sou mais eu quem fala, mas é Deus quem fala em mim. Não se pode ir mais longe com a desapropriação e a monofonia. Seja ela extraída da Escritura ou meditada no mais secreto da alma, toda palavra de verdade é palavra vinda de Deus”.

José Roberto Sanabria de Aleluia
utopiasan@gmail.com

O ensino de Filosofia no Brasil: uma proposta de análise arqueogenealógica

O presente trabalho tem por objetivo apresentar dois referenciais teóricos foucaultianos (arqueologia e genealogia), como perspectiva analítica histórico-filosófica das práticas discursivas educacionais brasileiras. Especificamente pretendemos evidenciar as contribuições que o prisma arqueológico e genealógico oferece as reflexões sobre o ensino de Filosofia no Brasil. Para isso, apresentaremos uma detalhada análise das principais obras que elucidam o percurso filosófico que Michel Foucault estabeleceu ao transitar da arqueologia até a genealogia, associado a uma análise da implantação do curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, como possibilidade fenomênica arqueogenealógica no campo discursivo do ensino superior nacional. Esse viés analítico histórico-filosófico sobre Universidade de São Paulo, não visa encontrar ori-

gens epistemológicas, pedagógicas ou curriculares, mas investigar as condições que possibilitaram o surgimento e a transformação das práticas discursivas que se forjaram a partir de 1934. Baseados no percurso foucaultiano almejamos investigar as principais características e singularidades da arqueologia, a partir da análise restritiva de duas obras: “As palavras e as coisas” e “A arqueologia do saber”. Entendemos que esses livros são os elementos básicos que definem e estabelece o primeiro domínio de análise foucaultiana, o “ser-saber”. No que concerne a genealogia, todos nossos esforços serão empregados em três obras: “Vigiar e Punir”, “História da Sexualidade I: a Vontade de Saber” e “Microfísica do Poder”. Inferimos que a transição da arqueologia para genealogia ocorre na relação dessas obras, pois o conceito “poder” se torna o elemento capaz de explicar como os saberes são produzidos, logo surge um segundo domínio foucaultiano, o “poder-saber”. Para alcançar os objetivos propostos utilizaremos a revisão bibliográfica como estrutura metodológica. A revisão da obra de Michel Foucault será apoiada na perspectiva de Roberto Machado e Veiga-Neto. Optamos em dialogar com Machado pela consistência metodológica aplicada em sua investigação denominada - “Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault”, além de suas contribuições e esclarecimentos sobre o conceito de genealogia, a partir da aproximação de Nietzsche e Foucault. A escolha de Veiga-Neto, fundamenta-se na clareza e profundidade de suas análises no campo da educação. Sua obra, “Foucault e a Educação” fornece subsídio suficiente para justificar nossas pretensões e objetivos metodológicos. Diante dos argumentos apresentados, pretende-se compreender e demonstrar as análises histórico-filosóficas - arqueologia e genealogia - desenvolvida por Foucault. Almejamos alcançar tais resultados, a partir da exposição conceitual, e simultaneamente, da aplicação arqueogenealógica da constituição discursiva sobre o ensino de Filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

José Ternes
joseternes@hotmail.com

Outros, perdendo o caminho...

Durante dois séculos, a linguagem, na cultura ocidental, limitara-se à pura discursividade, ao desdobramento infinito dos signos. Era a Idade Clássica, segundo Foucault. As doenças se alojavam no espaço plano das espécies. As palavras, na ordem rígida da Gramática Geral. A loucura, no silêncio do desatino. Com o século XIX, desfaz-se essa configuração. A linguagem recebe novo estatuto, com densidade e intensidade próprias. Não mais representa objetos. Fabrica-os. A vida, os valores econômicos, as palavras, os corpos, o doente mental. Conhecer, no Ocidente, significa ingressar no ambíguo Circulo Antropológico. É a idade do homem. Disposição que, no entanto, justamente porque demasiado humana, prefigura também sua própria morte. É o caso da literatura. É o caso, particularmente, da não-linguagem da loucura. Do reaparecimento, no exterior dos “compromissos tagarelas da dialética”, de uma singular experiência renascentista, a loucura louca. Enquanto a grande maioria se entrega, sem pudores, ao novo sono antropológico, “outros, perdendo o caminho, desejam perdê-lo para sempre...”

Jose Thomaz Brum

Sobre a piedade - Rousseau e Schopenhauer

Pensada por Aristóteles na Retórica, a piedade foi objeto de várias interrogações por parte dos moralistas franceses (La Rochefoucauld, La Bruyère, Chamfort), até chegar à posição de Rousseau que afirma que “nos inspira uma repugnância natural ver perecer ou sofrer todo ser sensível e principalmente nossos semelhantes? (Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens). Em todas essas reflexões a questão

principal se refere ao egoísmo ou ao antiegoísmo da piedade. Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral*, confirmará o caráter antiegoísta dessa virtude ou sentimento maior. Nosso trabalho procurará investigar essas oscilações dos filósofos quanto ao suposto interesse ou desinteresse da piedade.

Josete Soboleski
jo.soboleski@yahoo.com.br

Estado: instituído pela paixão do medo?

De acordo com os textos de Hobbes, para que a paz seja alcançada e a guerra tenha fim, faz-se necessário um poder suficientemente forte para fazer com que todos atuem segundo a razão, tornando desvantajoso qualquer ato contrário a ela. Há também um outro motivo: o homem, no estado de natureza, sempre age buscando o máximo de benefício para si, e tudo acaba tornando-se uma questão de cálculo de vantagens. Quando julga que algo vai ser vantajoso para ele, com certeza irá tomar posse e se beneficiar disso, caso contrário, o medo o impedirá de seguir adiante. O medo torna-se a principal causa instituidora do Estado quando a morte violenta se torna iminente e insuportável fazendo com que os homens decidam-se pelo mal menor. Por ser uma antecipação de males futuros, o medo leva os homens a precaverem-se. Pode até ser difícil compreender que o medo faça o homem pensar em uma situação assim, uma vez que o homem não deixa de sentir medo quando quer, no entanto, é de compreensão de todos que ao passar por uma situação que lhe cause temor, o homem passará a evitá-la no futuro. Os temores pelos quais um homem passa quando se encontra na condição de guerra já são suficientemente fortes para levá-lo a desejar uma situação melhor do que essa.

Josiana Hadlich
josianah.deoliveira@gmail.com

O ser-no-mundo e seu agir: corporeidade e pessoalidade em Merleau-Ponty e Ricoeur

Tem-se como objetivo entender o agir do ser-no-mundo através da possível interação que pode haver entre a corporeidade da filosofia de Merleau-Ponty e a pessoalidade descrita no pensamento de Ricoeur. Para tal precisamos compreender o campo humano de ações que se forma a partir do esquema corporal que evidencia o espaço do entrelaçamento entre o mundo e o corpo, e como o “quem” da ação é identificado enquanto pessoa que possui o atributo de natureza corporal e que é responsabilizado pela ação. Considerando que o humano não interpreta somente a si mesmo, mas o outro e os signos do mundo, já não é um Cogito no sentido cartesiano, mas uma existência des-velada pela exegese de sua própria vida. E é dessa maneira que tanto Merleau-Ponty quanto Ricoeur parecem examinar o ego a partir de uma reflexão fenomenológica e hermenêutica, pois aquela descreve o homem tomando consciência de si mesmo e do mundo através do corpo próprio, e esta mostra que a compreensão do mundo é apreendida, gradativamente, por um sujeito que se compreende interpretando a alteridade e os sinais e signos do mundo. O sujeito que compreende a experiência de vida interpretando e reavaliando suas ações, despindo-se de todas as concepções pré-estabelecidas, é um sujeito que expõe o seu ser-no-mundo, colocando ele próprio em questão. Surge, então, a possibilidade de construção de um sujeito revisor crítico de seus atos intencionais; um sujeito consciente de sua tomada de atitude quando interpelado pelo outro; surge a possibilidade não ilusória da formação de um sujeito ético autêntico capaz de reconhecer os preconceitos que o direcionam ao erro. Desse modo, poder-se-ia analisar se é coerente conectar o agente ativo que se responsabiliza pelas suas ações e se autodesigna o “quem” que tem o poder de agir com aquele mesmo que realiza a tomada de consciência da experiência do corpo próprio através da reflexão. E assim poderíamos entender a constituição de um sujeito ético remetido à ideia do “eu posso” que

está sempre envolvido pela esfera da consciência encarnada num campo de ações possíveis do homem corporalmente intencionado.

Jovelina Maria Ramos de Souza
jovelinaramos@yahoo.com.br

Que mistérios tem Diotima

Na encenação dos elogios a éros, no Banquete, Sócrates retoma no seu encômio um *palaiòs lógos*, envolvendo a relação amor, beleza e bondade, fruto de um diálogo entre ele e Diotima, quando era ainda muito jovem. Os mistérios do amor revelados a Sócrates pela sacerdotisa de Mantinea, a quem ele determina como sábia nas coisas relativas ao amor parece remeter a outra voz feminina, a de Safo. A via investigativa proposta pretende relacionar os mitos de Diotima e da poeta de Lesbos, tomando como referência, por um lado, o discurso de Sócrates, e por outro, o Fr. 137 LP, o aspecto a reuni-las sustenta-se na abordagem comum a ambas, o amor e os prazeres da vida, aliados a noção de belo e bem. Resguardada as proporções entre o discurso dialético de Diotima e o poético de Safo, Platão parece resgatar, na performance da sábia mulher de Mantinea, acentuadamente marcada pelo uso da linguagem dos mistérios, o canto erótico-amoroso da mélica de Mitilene, como se estivesse a unir entre si, o mito das duas grandes mestras na arte da *tà erotiká*. A própria fórmula utilizada pelo filósofo, na escrita do diálogo Banquete, permite a associação aqui pretendida, por reunir vários recursos característicos da mélica arcaica, sobretudo a de Safo, como o uso do *enkómion*, a retomada da prática simpótica e a temática erótica. Se na mélica, a forma do encômio, consagra-se como um tipo de elogio dirigido exclusivamente aos homens, no Banquete marca a possibilidade de expor as múltiplas representações de éros, deus, potência da natureza, afecção, até chegar à noção de um *daímon mégas*, elemento mediador, distanciando-se da imagem de um *mégas theòs*, em razão de Diotima ressignificar sua potencialidade, permitindo a identificação de éros com o filósofo, por encontrar-se instaurado entre as dimensões desejante e intelectual da alma. No delineamento entre Diotima de Mantinea e Safo de Lesbos, pretende-se apontar uma nova perspectiva de leitura para o Banquete, sem desprezar os epigramas atribuídos a Platão, além de buscar nos poetas mélicos, principalmente nos fragmentos de Safo, a fonte do discurso erótico platônico.

Jovino Pizzi

Antinomias de uma ética antropocentrada

O ethical turn introduziu mudanças significativas para a reflexão filosófica. Isso indica que a orientação do agir não se resume à resolução de conflitos, mas a uma pragmática vinculada a políticas deliberativas. Essa mudança indica que as normas válidas para todos não é fruto da reflexão individual. Por isso, a ética não se reduz ao âmbito privado ou ao horizonte familiar, muito menos ao fato de garantir ao sujeito (individual) o que lhe é devido, mas em um dever moral, pois se trata de compromissos entre todos, inclusive com a economia, a ecologia, etc. O pensamento moderno, em grande medida, abandonou o vínculo entre justiça, economia e política, sem falar do aspecto ecológico. O período medieval tinha como foco a conexão justiça e paz, aspectos considerados essenciais para o bem viver. Se, na Idade Média, a preocupação era o vínculo entre paz e justiça (Gauvard, 2006, II, p. 55), no século XX, a questão é retomada por Rawls, transformando a justiça em tema recorrente para a filosofia. Otfried Höffe, Ricoeur e muitos outros pensadores também marcam presença na discussão. Macpherson fala da ascensão e queda da justiça econômica. A discussão retoma também a concepção iluminista de sujeito; antropocentrada, portanto. Essa moral iluminista e laica, embora consiga sensibilizar os sujeitos diante das injustiças, não impulsiona o agir solidário, e sequer se

preocupa com a ecologia. Ela é exitosa em comover os sujeitos diante da “injustiça social”, a marginalização de grupos, a perda da consciência de classe social de muitas categorias e, inclusive, avivar a sensibilidade em relação à extrema pobreza. No entanto, ela se ressentida de um déficit motivador e não consegue fazer com que os sujeitos assumam a responsabilidade pelas ações coletivas e na luta contra as injustiças. Na verdade, as antinomias da razão prática revelam uma progressiva perda de solidariedade entre as pessoas e grupos, principalmente diante de situações de injustiça. Para Habermas, a solidariedade é considerada como um conceito limite. Ele supõe uma abstração em relações às questões do bem viver, e conseguir reduzir as questões normativas a questões de justiça (1989, p. 432). No entanto, ao definir a justiça como a outra face da solidariedade, Habermas parece dirimir a justiça dos âmbitos da vida prática, isto é, ao horizonte do mundo da vida cotidiano. A garantia das liberdades individuais e a busca por justiça retrai o sujeito e limita o agir ao âmbito antropocêntrico, desconsiderando o ecossistema como tal. Além das “debilidades motivacionais”, essa perspectiva antropocêntrica acaba gerando uma desconfiança na própria ética, consequência dessa antinomia interna. Se, por um lado, ela assegura a autonomia do sujeito diante das prerrogativas e dos deveres individuais, por outro, evidencia-se um déficit diante das exigências normativas frente ao meio ambiente e, inclusive, em relação à economia. O fato de a solidariedade ir se tornando cada vez mais escassa, parece indicar que a ética normativa, neutra e voltada a uma sociedade completamente laicizada, sente os efeitos de sua própria presunção.

Juan Adolfo Bonaccini
juan.bonaccini@ufpe.br

Kant, Hume e os estatuto dos milagres

A questão acerca do estatuto e a crença em “milagres” sempre fomentou sérias discussões em metafísica e epistemologia. No caso específico da filosofia moderna, sabe-se que essa preocupação faz parte de um clássico e polêmico debate na agenda do Iluminismo. Que Kant pensou e desenvolveu qualquer tipo de teoria de milagres, no entanto, é algo que nem sempre é notado. Na verdade, Kant sustentou uma concepção bastante idiossincrática acerca do estatuto e da crença em milagres e criticou abordagens contemporâneas em seus cursos de Metafísica. O que surpreende, assim, é a relativa falta de literatura sobre o assunto. É verdade que alguns trabalhos recentes parecem levar em conta a posição de Kant. Mas a reconstrução que é dada é bastante controversa: um partido argumenta que Kant acreditava e defendia a crença em milagres, enquanto o outro defende que para Kant milagres são impossíveis, como para Hume. Ambas as partes, a meu ver, não se encaixam bem com a teoria de Kant. A fim de apoiar essa afirmação vou primeiro analisar e discutir o trabalho de Nuyen e defender que Kant nunca argumentou explicitamente que devemos acreditar em milagres. Em segundo lugar, vou analisar e discutir o trabalho de Peddicord e mostrar que Kant não sustentou que milagres impossíveis, como Hume teria feito. Além disso, vou examinar a posição de Hume e mostrar que ele não nega explicitamente a possibilidade lógica dos milagres (concordando parcialmente com Tamra Frei e Robert Fogelin), mas antes apresenta argumentos probabilistas para refutar a sua possibilidade real. Também vou argumentar que tanto os que alegam que Kant defendeu a possibilidade de acreditar em milagres, como aqueles para quem que Kant teve os milagres por impossíveis têm que enfrentar necessariamente evidência textual contrária. Na última parte pretendo mostrar que quando Kant fala sobre os milagres é claramente negativo sobre a sua credibilidade, mas ele não diz que são impossíveis. No final vou sugerir que apenas em suas Vorlesungen über Metaphysik Kant defendeu explicitamente a possibilidade de assumir milagres do ponto de vista prático, ainda que lado a lado com uma rejeição quase humeana dos milagres do ponto de vista epistemológico em sua crítica da cosmologia tradicional.

Juan Erle Cunha de Oliveira
 juan.erle@gmail.com

A construção do pensamento de Chaïm Perelman: uma leitura fregeana do Da Justiça

A questão da racionalidade é um traço distintivo que permeia as obras de Chaïm Perelman, cujo trabalho que se apresenta enquanto resultado do seu principal problema filosófico é O Tratado da Argumentação: a Nova Retórica (1958). O resgate da retórica clássica, principalmente as contribuições de Aristóteles sobre o raciocínio dialético, evidencia uma oposição perelmaniana aos recursos epistemológicos encontrados na lógica formal e no raciocínio matemático. Não obstante à viragem do seu pensamento (1948 – 1950), que traz como limiar o estudo *Rhétorique et philosophie : pour une théorie de l'argumentation en philosophie* (1952), período significativo, portanto, porque reconhece o papel da retórica/argumentação, é possível encontrar na extensão da obra de Perelman, sobretudo na década de 30', textos consagrados à lógica formal. Trata-se, neste sentido, de um lógico de formação que se preocupou com a dimensão prática do raciocínio e seus elementos constitutivos, como a questão dos valores. O trabalho de maior destaque, dentro do período referido, é o *Étude sur Frege* (1938), sua tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Bruxelas. Sendo assim, o objeto do nosso trabalho é apresentar um estudo sobre uma obra de Perelman que figura no período intermediário do seu pensamento, isto é, nos entremeios da fase dedicada à lógica formal e a fase retórica, a saber, o *Da Justiça*, escrito em 1945. O objetivo apresentado por Perelman neste ensaio é formalização da noção de justiça, noção confusa por excelência, posto que, segundo Perelman, a sua definição será sempre recoberta por emotividade – ou valores - quando uma discussão conceitual for estabelecida. Ainda que a definição de justiça não seja considerada como uma afirmação de juízo analítico, Perelman tenta formalizá-la, reduzindo a sua coloração afetiva, para que um acordo das mentes sobre o seu sentido conceitual seja possível. O resultado – a regra de justiça – é a reunião outras cinco concepções de justiça, escolhidas por Perelman por serem as mais correntes. Para tanto, Perelman inspira-se no filósofo alemão Gottlob Frege, que empreendeu uma tarefa análoga: em *Os Fundamentos da Aritmética* (1884), Frege pretendia provar que o número é subordinado a leis lógicas gerais, rejeitando entendimentos particulares sobre o número defendidos por diversos teóricos, que não apresentavam, na maioria das vezes, nenhuma nota em comum. Todavia, embora a formalização, Perelman reconhecia que a emotividade era uma característica interna à noção de justiça; no caso fregeano, no tocante ao conceito de número, há uma incursão anti-psicologista. Para estabelecer tal análise lógica, Perelman observa que é preciso mostrar, microscopicamente, em que medida as diversas fórmulas de justiça diferem ou coadunam entre si. É preciso notar que a demonstração foi um recurso bastante explorado por Frege na construção da sua *Conceitografia*. Em suma, intenta-se analisar esse período de construção do pensamento Perelman, que antecede O Tratado da Argumentação, mostrando as interseções existentes entre *Os Fundamentos da Aritmética* e o *Da Justiça*. De modo secundário, outro objetivo é resgatar os escritos iniciais de Perelman.

Juarez Lopes Rodrigues
 juarez_rodrigues@hotmail.com

Identidade entre ideia e volição na parte II da Ética de Espinosa

O escopo desse projeto é analisar as críticas formuladas por Espinosa em relação a Descartes, notadamente em sua doutrina do livre-arbítrio. Analisaremos na *Ética* a concepção da natureza da ideia e a sua distinção entre ideias adequadas e inadequadas, o que nos levará a sua crítica da faculdade da vontade livre. Essa análise se deterá principalmente na identificação que Espinosa realiza entre ideia e volição, sendo a ideia concebida como um ato de afirmação ou negação, de modo que a volição é constitutiva da ideia. É a partir desta identidade que Espinosa afirmará que o verdadeiro e o falso não se referem ao juízo, como

para Descartes, mas à natureza da própria ideia. Assim, tentaremos mostrar que a afirmação que produz o verdadeiro e o falso não pertence à faculdade de uma vontade livre, mas ao próprio intelecto.

Julia Moura
juliasmoura@gmail.com

Tolerância, Razão Pública e Direitos Humanos: a crítica cosmopolita ao Direito dos Povos de John Rawls

John Rawls apresentou a possibilidade de internacionalização da teoria de justiça como equidade no texto *O Direito dos Povos* (1993). Ao propor uma concepção “minimalista” de direitos humanos desvinculada de um princípio de justiça distributiva global, Rawls tem como objetivo estabelecer os princípios que viabilizem relações internacionais pacíficas ao conciliar o pluralismo razoável (na esfera internacional) com o núcleo mínimo de direitos que devem ser respeitados e que se legitimem em na ideia de razão pública para a Sociedade dos Povos, a qual deve abarcar também sociedades não-liberais que cumpram os princípios especificados. De tal modo, Rawls coloca em foco uma das questões mais complexas de nosso tempo: até que ponto povos liberais devem tolerar práticas (de povos) não liberais? Os desdobramentos deste questionamento consolidaram o eixo temático das teorias cosmopolitas de justiça, as quais compartilham de um projeto de justiça distributiva no plano global apesar de se diferenciarem em suas diversas linhagens filosóficas. Neste contexto, o estudo apresentará a tese rawlsiana esclarecendo de que modo da articulação entre tolerância e razão pública decorre uma proposta de direitos humanos “minimalista” descomprometida com um princípio de justiça distributiva. O segundo passo será a exposição das seguintes críticas à proposta de internacionalização da teoria de justiça como equidade: (a) o fato de que a mesma “tolera demais” (Kupfer, 2000), (Nussbaum, 2002), e (b) o seu não comprometimento com um princípio de justiça distributiva (Pogge, 1994). As implicações de tais críticas auxiliam não só a situar a contribuição de Rawls frente às dificuldades que decorrem da tensão entre a definição de direitos humanos na esfera internacional e a aplicabilidade local dos mesmos como também esclarece as premissas (e o diferencial) das teorias de justiça cosmopolitas vinculadas a uma proposta mais robusta de direitos humanos.

Júlia Sebba Ramalho
juliasebba@hotmail.com

O conceito de sujeito e o problema da relação mente-corpo na “Filosofia do Espírito Subjetivo” de Hegel

O conceito de sujeito pode ser compreendido, no interior da “Filosofia do Espírito Subjetivo” de Hegel, por diferentes chaves de leitura. A interpretação tradicional sustenta que o espírito é a pura idealidade que se põe acima do mundo da natureza. No entanto, a posição hegeliana pode ser melhor interpretada se considerarmos a leitura crítica que Hegel elabora acerca da concepção de alma da antiga Psicologia Racional. Segundo Hegel, as antigas considerações sobre o sujeito concebiam este abstratamente como a pura unidade racional, que se auto-estabelecia acima do mundo empírico fenomenal. Nesta perspectiva, a pesquisa filosófica supunha a representação do sujeito como dada prontamente ao intelecto investigador e cabia a este apenas acrescentar predicções e qualidades que correspondessem ao conceito de sujeito em questão. Para Hegel, desse modo, o método da Psicologia Racional pensava o sujeito, ou a alma, como algo pronto e estático, que não produzia a partir de sua própria efetivação suas determinações subjetivas. Hegel, de outro modo, concebe o sujeito como uma unidade viva, que desenvolve a partir de seu próprio auto-movimento todas as suas diferenças internas. Neste contexto, o sujeito não se define como uma unidade puramente racional que se auto-estabelece acima da realidade fenomenal; antes, afirma-se em contínua unidade especulativa com o mundo da natureza e o mundo de cultura, desenvolvendo, a partir das nuances desta relação de unidade, suas determinações subjetivas. Na linha desta consideração, nas

páginas da “Antropologia”, Hegel problematiza a clássica distinção cartesiana entre corpo e alma, afirmando que, sob este ponto de vista, o espírito é tomado como uma coisa morta, puramente abstrata, separada da potência viva da corporeidade. No entender de Hegel, diferentemente, deve-se compreender a materialidade corpórea do eu como suspensa no interior da idealidade do espírito, segundo uma unidade orgânica ativa que constitui o próprio sujeito. Assim, em linhas gerais, na “Antropologia”, o sujeito vivencia distintos estados corpóreos sensitivos e, por meio destes, se afirma no interior do movimento contínuo de produção de sua identidade. O núcleo de suas sensações corporais fornece o fundo sobre o qual se desenvolverão determinações mais complexas e intelectivas, próprias da consciência (“Fenomenologia”) e razão (“Psicologia”). Neste fluxo de produção das determinações subjetivas (tanto corpóreas, quanto ideais), o sujeito se auto-constitui, delimitando o aspecto de sua unidade viva e ativa. Na linha desta tematização, podemos, com efeito, melhor compreender a proposta de Hegel sobre a definição da subjetividade, sugerindo que esta se mostra como um monismo especulativo, que sustenta a unidade intrínseca e determinante entre mente e corpo no interior da constituição do espírito. Pretendo, portanto, no presente trabalho, delinear uma interpretação sobre o conceito orgânico de sujeito na “Filosofia do Espírito Subjetivo” de Hegel a partir de sua crítica ao método da antiga Psicologia Racional, procurando desenvolver a tese da unidade monista entre corpo e alma na consideração hegeliana.

Juliana Abuzaglo Elias Martins

Sobre a realidade objetiva das ideias claras e distintas em Descartes

Na teoria cartesiana das Ideias, Descartes lança mão de dois aspectos para defini-las: a realidade formal e a realidade objetiva. Enquanto o primeiro diz respeito a ideia enquanto ato, o segundo compreende seu conteúdo. Ainda segundo a teoria cartesiana da representação uma ideia é clara e distinta quando apresenta algo de real no intelecto. Por “real” devemos compreender algo cuja existência é possível. Assim, podemos concluir que uma ideia é clara e distinta, quando seu conteúdo, seu “ser objetivo”, apresenta-se em nossa mente como uma essência que pode existir. O presente trabalho tem como objetivo expor este conceito de realidade objetiva, ou, “ser objetivo”, baseado neste fato de o mesmo se revelar em nosso entendimento como uma essência de existência possível.

Juliana de Paula Ferraz do Amaral
 rajaniferraz@terra.com.br

Representação de Dilemas Morais em uma Lógica Bimodal

Com o objetivo de desenvolver uma lógica deontica mais adequada e mais fiel à linguagem ordinária, fizemos uma investigação a respeito de questões éticas. Nosso ponto central foi a análise e compreensão acerca do que é um dilema moral. Uma situação é considerada um dilema moral quando um sujeito deve moralmente fazer A e deve moralmente fazer B, mas não pode fazer ambas. Chegamos a conclusão, durante nossas investigações, de que quando dizemos que um sujeito não pode cumprir ambas obrigações, a impossibilidade envolvida em um dilema não é lógica, mas apenas circunstancial. Em outras palavras, as obrigações A e B não são contraditórias, mas conflitantes devido a uma característica contingente da situação. A formalização de dilemas em uma lógica, na maneira como estamos interpretando, envolve operadores deonticos e aléticos. Isso ocorre porque em um dilema estamos dizendo que “O agente S deve moralmente fazer A e deve moralmente fazer B, mas não é possível fazer A e B”. Para que fosse possível tal formalização, desenvolvemos um sistema bimodal, que chamamos de EMD-S4, e para o qual demonstramos teoremas de correção e completude.

Juliana Moroni

Implicações éticas do uso da tecnologia informacional no pós-humanismo

Este trabalho tem como objetivo investigar as possíveis implicações positivas e negativas do uso de tecnologias informacionais para a percepção-ação no contexto do pós-humanismo. Para isso, focalizamos nosso estudo nos possíveis efeitos das novas tecnologias da informação, como a computação ubíqua, na ação de organismos situados e incorporados, bem como as suas implicações na constituição da identidade pessoal. Situamos a presente reflexão no contexto de uma Ética que seja aplicada aos organismos, respeitando a pluralidade e a privacidade das diversas formas de vida. Como veremos, as implicações das novas tecnologias na ação são estudadas, entre outros, por Capurro (2006; 2010) nas suas investigações sobre a Ética Intercultural da Informação. Argumentamos que os impactos das novas tecnologias da informação também podem ser analisados na perspectiva da Filosofia Ecológica proposta por Gibson (1986), através da concepção de reciprocidade entre organismo e ambiente, segundo a qual pode ser entendida como a inseparabilidade entre organismo-ambiente, bem como as implicações recíprocas das ações de um no outro. O princípio da reciprocidade propicia o surgimento de padrões informacionais denominados affordances, que são definidos por Gibson (1986) como padrões de informação significativa emergentes do processo evolutivo que se estabelece entre organismo e ambiente, possibilitando a percepção-ação. Nesse sentido, concluímos que as novas tecnologias informacionais podem ser estudadas de acordo com o dinamismo do processo de geração de affordances. Segundo Gonzalez et. al. (2010), esses padrões de informação significativa, no contexto de tais tecnologias, são caracterizadas como affordances tecnológicas, as quais são disponibilizadas por aparatos digitais como computadores, câmeras e sensores, por exemplo. Interessa aqui refletir sobre a forma pela qual as affordances tecnológicas podem alterar a disponibilidade das affordances naturais, influenciando a percepção-ação dos organismos.

Juliana Oliva

julie_oliva@hotmail.com

É possível pensar a Mulher hoje na Filosofia? Uma proposta à luz de Simone de Beauvoir

Nos anos 40 Simone de Beauvoir questionava, em relação à mulher, na introdução de O Segundo Sexo: “haverá realmente um problema? Em que consiste? Em verdade, haverá mulher?” O que significa refazer estas perguntas hoje? Será que os problemas tratados por ela são os mesmos problemas da mulher mais de meio século após a publicação de O Segundo Sexo? Tomando alguns dos problemas apontados pela autora na introdução da obra, assumiremos aquele que nos parece o principal, e que se refere ao modo como se construiu a relação entre o Homem (Um, Absoluto, Sujeito, Essencial) e a Mulher (Outro, Relativo, Objeto, Inessencial). E olhar para esta relação implica em notar que a mulher permanece Outro e não reage para colocar-se como Um. Essa reflexão feita pela filósofa sobre a relação entre Eu e Outro está baseada na perspectiva existencialista, que será necessária também apresentarmos. Essa sujeição ao ponto de vista alheio que a coloca como Outro nos remete à questão da submissão feminina, que é presente em discussões na atualidade. Apresentaremos então propostas de como a filosofia tem lidado com estas questões hoje.

Juliana Ortegosa Aggio

juaggio@yahoo.com.br

Como podemos desejar o bem em vista dele mesmo?

O objeto do desejo é naturalmente o prazer, uma vez que desejar é buscar o prazeroso e evitar o doloroso, ou seja, todo objeto se constitui enquanto objeto de desejo na medida em que ele se mostra sob a forma

de um bem, e desejar algo como um bem ou um mal implica considerar o prazer e a dor que acompanham ou que poderão acompanhar tal objeto. Tendo em vista tal pressuposto expresso por Aristóteles em suas obras, *Ética Nicomaqueia* e *De Anima*, pretendemos investigar se ele se sustenta a partir da seguinte problemática que se lhe impõe: sabemos que, segundo Aristóteles, o bem deve ser o fim de nossas ações morais e não o prazer; isso significa que o bom fim deve ser desejado em vista dele mesmo, i.e., por ser bom e não por ser simplesmente prazeroso. Todavia, podemos desejar algo bom não em vista dele mesmo, mas para obter certo prazer ou evitar certa dor subsequente, como um guerreiro que guerreia pelo prazer de obter honras ou pelo medo de ser punido por fugir da batalha. O guerreiro verdadeiramente corajoso, porém, vai à batalha por ser belo agir corajosamente, desejando este belo fim em vista dele mesmo. Se, então, o corajoso deseja agir corajosamente, i.e., deseja o bem em vista dele mesmo, ele certamente o toma como prazeroso. Assim, desejar o bem em vista dele mesmo significa considerá-lo prazeroso e, conseqüentemente, ter prazer em fazer o próprio bem. Levando em conta esses dois pressupostos, a saber, que o desejo deseja o que aparece como prazeroso e que o desejo deve desejar o bem em vista de si mesmo, a pergunta que fazemos é a seguinte: como nós podemos desejar o bem por ele ser bom antes do que prazeroso, se desejar o bem em vista dele mesmo implica tomá-lo como prazeroso?

Juliana Peixoto
pjuli.horizonte@yahoo.com.br

Aprendizado e pensamento do pensamento: vida humana e vida filosófica

Clássico é o problema de saber, na noética de Aristóteles, como conciliar o intelecto produtivo e o em potência (ou receptivo) examinados brevemente no terceiro livro do *De anima* (cf. DA III 4-5). Não foram pequenos os esforços dos exegetas para se compreender como o intelecto pode ser, por um lado, uma capacidade receptiva e corruptível, à semelhança da sensação e, por outro lado, uma atividade eterna e imortal. Entendemos que é preciso sobretudo considerar que a noção de vida para o Estagirita é mais extensa do que a sua noção oposta, a noção de morte. Enquanto uma discussão acerca da vida por oposição à morte se circunscreve aos estudos aristotélicos eminentemente fisiológicos (cf. *Parva Naturalia*), o filósofo explica a noção de vida no *De anima* II 1-2 a partir da verificação de quais são as capacidades dos entes vivos. Nessa perspectiva, tanto as capacidades de mover a si mesmo, nutrir-se, gerar-se e sentir, quanto a capacidade de pensar – quer essas capacidades se realizem conjuntamente, quer isoladamente – caracterizam a vida. Sendo assim, se algo possuir uma atividade intelectual separada do corpo, e ainda que possua somente essa atividade, podemos dizer que isso possui vida. E tal é a vida do primeiro motor imóvel (cf. *Metaph.* XII 7). Ora, quanto ao intelecto humano, compreendemos que o intelecto passível mencionado uma única vez em *De anima* III 5 é uma operação de aprendizado ou aquisição dos inteligíveis. Isto é, uma operação intelectual diretamente dependente da imaginação e, por conseguinte, da sensação, que perece com a corrupção do corpo. Entretanto, a atividade deste mesmo intelecto de pensar a si mesmo é considerada separada do corpo e imortal (cf. DA III 6), e tal afirmação é perfeitamente coerente com a noção aristotélica de vida. Afinal, se o que caracteriza a vida são as atividades dos viventes, e se há uma atividade separada do corpo, na economia do pensamento aristotélico, essa só pode ser eterna e imortal. Contudo, não podemos saber como é a vida desse intelecto incorruptível quando se corrompe o corpo, pois dele não há memória, porque é impassível. Porém, certo é que, se ele não é o primeiro motor imóvel, nem outra substância, mas é o próprio intelecto humano, sua atividade de aprendizado sempre dependerá de faculdades comuns ao corpo e a alma, portanto, de uma vida humana. Quanto ao conhecimento de si mesmo ou pensamento do pensamento humano, embora essa atividade seja incorruptível, parece que ela não é mais do que um conhecimento de si enquanto um dos modos de ser no mundo. E essa afigura ser, em Aristóteles, uma atividade eminentemente filosófica. Sendo assim, o filósofo em sua atividade de conhecer o ser enquanto ser e, sobretudo, quando é um pensamento de si mesmo, vive como um deus. *Empáfia* filosófica à parte, cabe rematar, então o filósofo de Aristóteles não governa a cidade, mas, na atividade em que conhece a si mesmo, assemelha-se a um deus.

Juliano de Almeida Oliveira
juliano@filosofante.com.br

O Tomás de Lima Vaz

Comemora-se em 2012 o décimo aniversário do falecimento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, eminente pensador brasileiro. Como homenagem à sua memória, propõe-se uma comunicação em que se aborda seu modo próprio de aproximar-se ao pensamento e à obra de Tomás de Aquino, um dos inspiradores de sua reflexão filosófica, fato que se tornou cada vez mais patente nos últimos anos de sua produção. Sem ter pretensão de exaustividade, mas sim de fidelidade, deseja-se apresentar “o Tomás de Lima Vaz” em três vertentes: a) histórica: o resgate do século XIII como cenário imprescindível para se entender a atuação do Doutor Angélico; b) metafísica: terreno de sua maior originalidade, sobretudo com o conceito intensivo de ser (esse) e sua aposta na analogia entis; c) prospectiva: como Tomás poderia ainda instigar o exercício do pensar filosófico na época da crise da modernidade. Ter-se-á em vista colocar em relevo as mediações teóricas pelas quais Lima Vaz interpreta Tomás, suas proximidades e distâncias em relação aos vários “tomismos” contemporâneos.

Juliano Orlandi
juliano_orlandi@yahoo.com.br

A impossibilidade de compreender a Apologia de Sócrates como um documento confiável a respeito do pensamento socrático

As tentativas de descobrir o pensamento do Sócrates histórico a partir da leitura dos diálogos platônicos são interditas pelo testemunho de Aristóteles na Poética. O Estagirita classifica os diálogos socráticos sob o conceito de mimesis e, assim, dispensa-os de um compromisso com a verdade. Embora concorde com essa caracterização dos diálogos como obras ficcionais, Charles Kahn, em seu *Plato and the Socratic dialogue*, argumenta que o caso da Apologia de Sócrates é diferente: (i) ela não é um diálogo mas um discurso forense, (ii) ela trata de um evento público, enquanto os diálogos se desenvolvem em atmosferas privadas e (iii) a intenção de defender a memória de seu mestre levou Platão a apresentar uma imagem autêntica de Sócrates. A conjunção desses três fatores permite Kahn apresentar uma perspectiva mínima do pensamento do Sócrates histórico que, na sequência de seu livro, será utilizada para balizar os desdobramentos do pensamento platônico. Assim, ao comparar essa perspectiva mínima com o Laques e o Eutífron – diálogos que foram compreendidos muitas vezes como testemunhos do Sócrates histórico –, Kahn delimita um conjunto de diferenças que lhe permite extrair duas consequências. Primeiro, a aporia é um elemento exclusivamente platônico. Segundo, o elenchos socrático foi reinterpretado por Platão como um método predominantemente negativo. A intenção da presente pesquisa é mostrar que as diferenças encontradas por Kahn entre a Apologia, o Laques e o Eutífron não resistem a um exame mais detalhado dos textos: as três obras apresentam Sócrates da mesma maneira. Com base nesse resultado, a investigação procurará reavaliar o caráter histórico atribuído por Kahn à Apologia e, assim, justificará a classificação dessa obra sob o mesmo conceito de mimesis com o qual Aristóteles definiu os demais textos socráticos.

Juliano Paccos Caram
jpcaram@uol.com.br

O apetite como resultado da simetria ou dissimetria da alma, na República de Platão

Nesse trabalho, pretendo mostrar que a natureza do apetite/epithymía, no âmbito da “República” de Platão, é aquela de uma afecção humana que envolve tanto o corpo quanto a alma, e que se manifesta de diversos modos em razão das diferentes disposições anímicas, ou seja, como resultado dos estados de simetria ou dissimetria decorrentes da relação virtuosa ou não entre os gêneros/eíde ou princípios de ação

da alma e que, assim sendo, não constitui unicamente um aspecto relacionado com o gênero apetitivo/epithymétikon. Não se trata, pois, diretamente de uma leitura política do diálogo platônico, nem ao certo uma mera abordagem da estrutura triádica da alma. Para além da conexão entre os gêneros da alma e as análises do poder, meu objetivo consiste em compreender a natureza do apetite e suas diversas espécies como resultado de diferentes disposições da alma, isto é, não somente a ação política é determinada pela relação dos três gêneros ou princípios de ação que compõem a alma, mas inclusive e especialmente os diversos “modos de desejar”, que se manifestam no ser humano, decorrem também de uma determinada proporção entre esses mesmos gêneros da alma. Para isso, irei demonstrar como, no diálogo, Platão caracteriza o gênero apetitivo da alma, o epithymétikon, e como, por sua vez, ele qualifica as diversas epithymíai que aparecem no âmbito da discussão. A mesma irracionalidade, presente na caracterização do epithymétikon se estende, necessariamente, aos apetites? Ou poderiam ser eles resultantes de uma determinada conformação da alma?

Juliano Tomasel
julianotomasel@hotmail.com

Sobre a relação entre validade objetiva e subjetiva na teoria kantiana dos juízos

Nos Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura Kant apresenta a distinção entre os juízos empíricos de experiência e de percepção. Os primeiros são válidos objetivamente e os segundos apenas subjetivamente. Na segunda edição da Crítica da Razão Pura, na Dedução transcendental das categorias, os juízos parecem, no entanto, possuir em si já a característica da objetividade. Neste trabalho será proposta uma interpretação que, apesar da aparente contradição entre a teoria dos juízos exposta nos Prolegômenos e a da Crítica da Razão Pura, a posição de Kant permanece basicamente a mesma. Os juízos de percepção não são abandonados por Kant na Crítica da Razão Pura, apesar de não serem nomeados desta maneira, e devem ser entendidos como a síntese das representações empíricas realizada pela imaginação em acordo com as leis contingentes da associação. A possibilidade de representar objetivamente um objeto é o que distingue os juízos de experiência dos juízos de percepção de validade meramente subjetiva. A relação objetivamente válida de representações em um juízo é distinta da relação, segundo as leis da imaginação reprodutiva, de validade meramente subjetiva, pela utilização de princípios da determinação objetiva de todas as representações. O que permite dar, num caso ou em outro, validade subjetiva ou objetiva às representações é a utilização, ou não, de regras universais e necessárias da representação objetiva. Estas regras são as categorias, que determinam a relação das nossas representações em acordo com as funções lógicas dos juízos, permitindo indicar um fundamento externo e efetivo a estas representações. Aos juízos de percepção e à relação das representações segundo as leis de associação são contrapostos juízos válidos objetivamente. Nos dois casos a relação das representações e as próprias representações são representadas conforme estados perceptivos singulares sem a utilização de nenhum critério de objetividade que permita distinguir entre uma representação objetiva e uma fantasia. Os juízos válidos objetivamente determinam por meio das categorias as minhas representações como válidas a objetos distintos de mim e, portanto, não são elas dependentes exclusivamente de mim. O mesmo quadro de exigências acerca da objetividade é encontrado nos Prolegômenos e na Crítica da Razão Pura.

Juliélise Oliveira Lima
jullylima2003@yahoo.com.br

A autopreservação e a instituição do Estado em Thomas Hobbes

A análise para a instituição do Estado com base em Thomas Hobbes perpassa pela análise da autopreservação, levando-se em consideração demonstrações éticas e políticas. Para o alcance deste objetivo há que se analisar a razão primordial do estabelecimento do Estado, o qual deriva da combinação entre a ação humana e o esforço dos

homens por se manterem socialmente em paz. Diante disso, além da análise da autopreservação, é imprescindível o estudo do homem e da construção de sua própria humanidade; sendo que este possui como elemento diferenciador: a linguagem, construída como um dos instrumentos necessários para seu processo de busca da paz. De tal modo, este movimento que desencadeia o pacto sem espada estabelece uma estrutura autônoma e unificada do Estado, que foi capaz de evitar males advindos de uma crise decorrente da natureza humana e imposta por forças naturais hostis à existência humana. Dado esta condição, conclui-se que no estabelecimento do Estado, o homem sendo um ser de desejo e de palavra busca a garantia da realização plena, através do pacto social.

Júlio César da Silva
cesarbrasil@gmail.com

O fim da arte em Hegel

A arte é incapaz de satisfazer a última exigência do Absoluto. Logo depois de delimitar o ponto de partida da Estética, na qual prioriza certas formas de saber em detrimento de outras, Hegel anuncia a condição da arte: A arte é coisa do passado. Uma afirmação deste tipo pode proporcionar estranheza, uma vez que o autor na mesma obra faz uma diferenciação entre belo natural e belo artístico e, concomitantemente, valoriza o belo que é produto do espírito. Só o espírito é verdade, tudo o que é produto do espírito seria superior a qualquer outro elemento que dele não viesse; os elementos da natureza, por mais que sejam considerados belos, não alcançam a grandiosidade do que é fruto do espírito. A princípio, a pretensa grandiosidade da arte não estaria somente no fato de ser criação espiritual, o que lhe dá real importância é o fato de que na sua criação o espírito identifica a si mesmo e volta para si como absoluto. Mas esta importância logo se vai, porque a arte é somente um particular modo de manifestação do espírito. Pois há muitas formas pelas quais o espírito se manifesta, seja nas instituições históricas, na cultura, nas tradições, na religião e na própria filosofia. Neste curso, qual seria a importância da arte? Na arte, o espírito tem intuição da sua essência absoluta, ou ainda, o belo é a Ideia concretizada sensivelmente, portanto o infinito é visto como finito no momento estético, em todas as suas representações, a arte põe-nos em presença de um princípio superior. Naquilo que chamamos de natureza, o mundo exterior, muito dificilmente o espírito se encontra ou se reconhece. A beleza é um passo para a manifestação do saber absoluto, não é mais que um momento da consciência no mundo, tem um papel inferiorizado na hierarquia do conhecimento. A argumentação é certa, a arte deve ser superada se o Espírito Absoluto percorre o caminho até a consciência de si mesmo; mesmo que ele passe por ela, a morte da arte já é anunciada como certa, é superada por outras formas de conhecimento. Existe em seu sistema uma espécie de teologia histórica que acaba por demonstrar a reconciliação dos contrários ao final, e que o contato com o sensível por parte do Absoluto é somente um ensaio do que já está resolvido. A reconciliação é uma unidade do Espírito independente de qualquer sensibilidade, a arte não pode arcar com essa realidade já purificada, pois está ainda num primeiro estágio de evolução da Ideia. Dentro do processo histórico a arte perde seu espaço e é substituída na busca do absoluto. A Ideia possui uma existência mais profunda que não se presta na expressão sensível, neste sentido, a arte torna-se um momento do processo dialético e se esvai como coisa do passado, enquanto finita e transitória não dá conta daquilo que é eterno.

Julio Esteves
julioesteves@pq.cnpq.br

Kant e o Problema da Origem da Ilusão Transcendental

Na Dialética transcendental da Crítica da Razão Pura, Kant empreende um exame crítico dos três ramos da assim chamada *metaphysica specialis*, com os quais ele tinha familiaridade a partir do estudo das obras de Christian Wolff e Baumgarten. Apesar de reconhecer que a Analítica transcendental já havia fornecido elementos para lançar em descrédito a metafísica, Kant pretende agora mostrar que as ilusões metafísicas devem sua origem a uma influência inevitável exercida por uma faculdade de conhecimento até então não tematizada na Crítica, a saber, a razão, compreendida como uma faculdade distinta e separada das outras

duas até aquele momento tematizadas, ou seja, sensibilidade e entendimento. Segundo Kant, haveria certos princípios e máximas provenientes especificamente da razão e possuidores de validade meramente subjetiva, porquanto seu uso legítimo estaria restringido a uma aplicação sobre as operações do entendimento, e que, em virtude do seu próprio conteúdo, dariam a ilusória impressão de terem também uma validade para as próprias coisas ou coisas em si (Dinge an sich selbst). Segundo Kant, quando a razão se limita a operar como uma faculdade de segunda ordem e a aplicar seus princípios de unidade às operações de primeira ordem executadas pelo entendimento, ela representa um papel positivo e indispensável ao conhecimento dos objetos da experiência. Contudo, em virtude de uma suposta aparência (Ansehen) de validade objetiva inerente a esses mesmos princípios de unidade subjetiva, a metafísica pretendeu obter por meio deles conhecimento a priori de objetos que não podem ser dados na experiência. Entretanto, em outra parte da própria Dialética, Kant apresenta um segundo diagnóstico sobre a gênese e origem da ilusão transcendental, que está mais em conformidade com a prática de não distinguir entre razão e entendimento e de usar a palavra “razão” simplesmente para designar o entendimento liberado das condições restritivas da sensibilidade, como ele havia feito na maior parte do período pré-crítico e na Analítica transcendental. De acordo com isso, Kant agora afirma que a razão não produz propriamente princípio ou conceito algum e que as assim chamadas “ideias da razão”, que estariam na base das três investigações metafísicas, nada mais seriam que as próprias categorias do entendimento com uma pretensão de uso transcendental, i.e. um uso que ultrapassa os limites da experiência possível. Ainda de acordo com esse segundo diagnóstico, não seria necessário introduzir a razão como uma faculdade distinta nem mesmo para dar conta dessa pretensão de uso transcendental das categorias. Com efeito, a ilusão metafísica seria antes o resultado de uma tese filosófica sobre a natureza dos objetos do conhecimento, a tese segundo a qual conhecemos as coisas como são em si mesmas, em outras palavras, a tese do realismo transcendental. Em meu paper, buscarei examinar criticamente e tomar posição diante desses dois diferentes diagnósticos sobre a gênese da ilusão transcendental.

Júlio Miranda Canhada
juliocanhada@yahoo.com.br

Interrogação, crítica e auto-crítica: caminhos do pensamento em Merleau-Ponty

Analisando o que seria uma característica geral dos filósofos contemporâneos, Merleau-Ponty, num resumo a um curso no Collège de France, escreve: “Instados a examinar-se pelo irracionalismo do tempo, assim como pela evolução intrínseca de seus problemas, chegam a definir a filosofia pela própria interrogação sobre seu sentido e sua possibilidade.” Diante da identificação de um problema comum – o “irracionalismo do tempo” –, a filosofia teria passado a questionar-se a si mesma a respeito de seu objeto, seus procedimentos e alcance. Quanto a Merleau-Ponty, é o próprio ponto de partida da filosofia que torna-se problemático – e isso sob pelo menos três pontos de vista: em primeiro lugar, a percepção deixa de ser um conjunto de dados confusos a serem posteriormente organizados pela reflexão; em segundo lugar, a linguagem pré-reflexiva não é mais considerada como um registro em que os sentidos das palavras são frouxos, imprecisos, e por isso não se prestariam à construção do conhecimento; por fim, o domínio usual em que se acreditava que a filosofia atuava soberanamente perdeu as fronteiras que o separavam não-filosofia. Tais alterações no que se supunha serem as bases sobre as quais a reflexão filosófica poderia erigir-se fizeram com que, segundo Merleau-Ponty, a filosofia se tornasse essencialmente interrogante. Nesse sentido, a percepção passa a ser vista como possuindo um primado em relação à reflexão, ao aparecer-lhe como seu início e limite, compondo necessariamente os resultados da reflexão; a linguagem, por sua vez, em seus vários usos irá propor sentidos que ultrapassam um suposto caráter representativo ou referencial da língua; os esforços teóricos antes vistos como desprovidos de valor filosófico, por fim, fornecerão os próprios critérios a partir dos quais a filosofia formulará o que seja um conhecimento verdadeiro. Procuraremos analisar o modo pelo qual Merleau-Ponty trabalha esse conjunto de questões,

considerando principalmente o fato de que, diante da perda de garantias pela qual passou a filosofia, será por meio de uma crítica a procedimentos tradicionais de conhecimento que se poderá entrever outros caminhos para a interrogação filosófica. Mas que se note que tal crítica não é exercida a despeito dos objetos sobre os quais ela se debruça, ou seja, embora queira superar tais arranjos teóricos tradicionais, é mais importante incluí-los no esforço interrogativo, uma vez que são eles seu ponto de partida necessário. Nesse sentido, será o campo geral da facticidade o solo a partir do qual poder-se-á pensar novos modos de lidar com uma experiência que é essencialmente contingente; além disso, provirão também da não-filosofia tanto os procedimentos quanto os critérios para que se avalie o que deva ser um conhecimento verdadeiro. A tarefa crítica, por conseguinte, deve ser melhor entendida como auto-crítica, porquanto as operações de que lança mão não escapam à contingência ou ao questionamento a respeito de seu alcance. Se em Merleau-Ponty tal caminho talvez não chegue a se constituir como um método, no entanto acaba por tomar as feições de uma maneira geral de proceder tipicamente merleau-pontyana – o que acaba por se constituir como a própria filosofia.

Júlio Paulo Tavares Zabatiero

Filosofia e Teologia a partir do pensamento de John D. Caputo

John Caputo é professor emérito de filosofia. Ítalo-americano, desenvolveu sua carreira como estudioso da filosofia continental, especialmente Agostinho, Kierkegaard e Derrida. Autor de mais de uma dezena de livros de filosofia e três livros de teologia, Caputo, como cristão praticante, elaborou sua reflexão filosófica em constante diálogo com a sua fé, construindo um pensamento original em diálogo com Derrida. Para ele, teologia e filosofia são parceiras de diálogo, apesar da longa história de relações conflituosas entre essas duas formas de saber. A partir de seu enfoque derrideano, Caputo situa o ponto de encontro entre filosofia e teologia na busca da sabedoria hermenêutica radical para viver bem no tempo atual. Com a expressão hermenêutica radical, Caputo reinterpreta o conceito de desconstrução em Derrida, aproximando-o mais da hermenêutica ontológica de Heidegger, desvestida esta, porém, de pretensões fundacionais. A partir da análise da obra de Caputo, especialmente de seu livro *Philosophy and Theology*, pretendo discutir a possibilidade de um diálogo fecundo entre teologia e filosofia no campo acadêmico brasileiro, também marcado por relações ora conflituosas, ora incestuosas entre filosofia e teologia. Meu foco recairá sobre a possibilidade de convergência entre filosofia e teologia no campo da busca da sabedoria, a qual sugere rumos para o diálogo também na dimensão cognitiva de ambos os saberes. Este diálogo sapiencial e cognitivo não significa, porém, que entre filosofia e teologia haja identidade, seja de propósitos, seja de conteúdos. O diálogo pressupõe a diferença e almeja a possibilidade de um consenso prático em função da prática da justiça e da busca do bem comum. Este consenso prático, por sua vez, não necessita de concordância conceitual, mas de confluência de propósitos dos dois saberes, distintos e autônomos, na busca do aperfeiçoamento da vida em sociedade.

Jussara Tossin Martins Bezeruska
caixapostaldaju@hotmail.com

A noção nietzschiana de intempestivo no pensamento de Michel Foucault

A pesquisa que se pretende desenvolver investiga o pensamento dos filósofos Nietzsche e Foucault. Busca-se uma compreensão da filosofia de Michel Foucault à luz do conceito nietzschiano de intempestivo. Precisamente, quer-se entender em que medida tal conceito foi utilizado por Foucault como ferramenta de produção de sua filosofia. Sabe-se que a crítica dos dois filósofos à noção de sujeito moderno culminou com a declaração, por Foucault, da morte do homem e à conseqüente acusação de anti-humanismo. Assim, se Nietzsche deu início a um processo de dismantelamento do sujeito, Foucault, de certa forma,

contribuiu para a efetivação de sua morte. Neste sentido, pretende-se reler Foucault como um filósofo que deu a si mesmo o título de intempestivo e que buscou, desde o início de sua obra, construir uma filosofia contrária ao seu tempo, nos moldes da proposta de Nietzsche. Arrisca-se a hipótese de que Foucault pensou a si mesmo como um senhor, um criador, capaz de gerar uma filosofia semelhante à filosofia de Nietzsche em sua proposta de colocar em questão os caminhos traçados pela história. O termo intempestivo, na filosofia de Foucault, é sinônimo de atual, novo, interessante e a proposta filosófica de Foucault é exatamente a de colocar em questão o atual, a atualidade, o presente, através do problema do homem e da formação de subjetividade. A declaração da morte do homem, em Foucault, significa a possibilidade de construção de novas formas de subjetividade. Sendo que Foucault propôs ao final de sua trajetória filosófica uma estética da existência pela qual o sujeito faz de sua vida uma obra de arte, pensamos aqui que tal proposta representa a tentativa de construção de uma moral ou ética aristocrática criadora de valores. Sobretudo, uma ética formadora de uma nova noção de subjetividade, na qual o conceito nietzschiano de intempestivo opera como fio condutor.

Juvenal Dias da Rocha

Implicações éticas da filosofia de liberdade em o conceito de angústia, de Soren Kierkegaard

Esta é uma investigação, na qual se descreve as implicações éticas da filosofia de Liberdade, em Kierkegaard; como liberdade de crer, pensar, agir e se expressar livremente de acordo com sua consciência, em sua cosmovisão ético-filosófica. Reflete sobre a condição humana e como a angústia do existir afeta ou explica o ser livre, que vive em comunidade, compartilhando espaços comuns, mas tendo que divergir em crenças, princípios, interesses, política, filosofia e objetivos de vida. A finalidade (telos) desta inquietação é evitar o radicalismo expressado, principalmente, no mau uso do termo “discriminação” (dokima, zw) e contribuir para o estabelecimento de uma liberdade de expressão plena. Kierkegaard é considerado o pai do existencialismo e, em todas as suas obras proferiu a angústia do ser humano face à conquista da liberdade. O trabalho tem como ponto de partida a obra “O Conceito de Angústia” e como fundamento filosófico, o existencialismo cristão, em que se trabalha a queda do homem e a angústia gerada pela constante busca de reconciliação, que Kierkegaard chama de “salto da fé”. Sua filosofia de liberdade parte da ideia de que a existência de um homem se desenvolve ao longo de sua vida e baseia-se no conceito de desespero implicado pelo pecado mortal implícito nas Escrituras; já que vacilar no espírito significa abandonar a fé em Deus, ainda que por breves momentos. A pesquisa contemplou em primeira instância, a Filosofia de Liberdade na Obra “Conceito de Angústia” – o fundamento teórico da filosofia de liberdade desenvolvida pelo autor. Em um segundo momento, se estabeleceu a Definição do Conceito de Liberdade de Consciência, como desdobramento da filosofia de liberdade até às implicações éticas. E por último, foi elaborada uma Proposta de Consideração da Liberdade de Consciência, como esclarecimento da definição e descrição do conceito de liberdade de consciência, ancorada na base teórica utilizada, chegando, assim, à conclusão de que, realmente, há implicações éticas na filosofia de liberdade de Kierkegaard.

Juvenal Savian Filho
juvenal.savian@unifesp.br

Ainda o problema dos futuros contingentes em Boécio

O problema dos futuros contingentes é, como se costuma dizer, um dos mais recorrentes na história da filosofia, principalmente segundo a versão dada por Boécio ao interpretar Aristóteles e ao dedicar-se aos temas da liberdade e da presciência divina. Assentou-se historicamente a tese de que sua solução baseia-se em uma concepção aristotélica da proposição e na afirmação da atemporalidade divina. Ocorre que,

nos últimos anos, alguns pesquisadores têm proposto uma releitura do texto boeciano, procurando encontrar nele elementos que mostrem o equívoco dessa tese e permitam afirmar a existência do ser divino, de algum modo, em todos os tempos. É o caso, principalmente, dos professores ingleses John Marenbon e Robert Sharples, pois, concentrados num possível deslize lógico de Boécio, creem que ele não se terá dado conta do sofisma residente na assimilação da necessidade da consequência (é necessário que, se é o caso de 'p', então é o caso de 'q') à necessidade do consequente (se é o caso de 'p', então é necessário que seja o caso de 'q'). Aliada ao fato de a presciência divina não somente saber hoje o que será feito amanhã, mas de ela ter sabido ontem o que será feito amanhã, a "desatenção" de Boécio permitiria, assim, uma releitura de seus argumentos em benefício de outra tese, a da existência divina de algum modo temporal. O presente trabalho busca investigar essa releitura, a fim de avaliar sua correspondência com o conjunto da obra de Boécio e o seu sentido filosófico.

Karen França
krenmilla@yahoo.com.br

Arte e poesia: um acontecimento da verdade em Heidegger

Partindo da afirmação do filósofo Martin Heidegger (1889-1976) no ensaio A origem da obra de arte, escrito entre 1935-1936, de que a arte é “o lugar privilegiado de acontecimento da verdade” (HEIDEGGER, 1999, p.60), o nosso trabalho se desenvolverá a partir de um questionamento sobre a relação entre arte e verdade em Heidegger. Para este autor a arte é um acontecimento de mundo, na medida em que ela confere sentido e significado para o homem e para as coisas com as quais ele lida. Mundo, a partir do entendimento heideggeriano, não deve ser compreendido substancialmente e objectualmente, mas, como horizonte de significância desde o qual o Dasein irá se “descobrir” nas suas possibilidades de ser com as coisas, com os outros e consigo. A arte é reveladora de ser, e isso se faz possível porque a arte põe-em-obra (antes de tudo) a verdade. Verdade aqui é compreendida especialmente como uma dinâmica de desvelamento e velamento do ser nos entes, e enquanto tal a verdade é quem confere sentido aos entes. Heidegger, ao pensar a verdade como a dinâmica na qual o ser se vela e desvela afasta-se da tradição metafísica que geralmente a visualiza como concordância. Desta forma, pretende-se analisar a relação entre as concepções de verdade pensadas pelo autor e sua afirmação de que é pela obra de arte que o ser dos entes, originariamente, vêm à tona instalando mundo. Serão indicados os sentidos em que tal instalação acontece primariamente - a partir da significação (produção de sentido) dos entes frente ao ser; significação essa instaurada de forma privilegiada pela poesia, enquanto dizer projetante. Apresentadas estas concepções, o nosso principal objetivo é precisamente o de compreender em que medida a arte é para Heidegger um “pôr-se-em-obra-da-verdade”, de modo a evidenciar a relação que se estabelece entre poesia e verdade.

Kariel Antonio Giarolo
karielgiarolo@gmail.com

Frege sobre verdade

O presente trabalho tem como objetivo principal apresentar e discutir algumas teses fundamentais acerca da concepção fregeana de verdade, em especial, com respeito a chamada teoria da verdade como identidade. Frege, ao longo de seus textos, oferece uma série de teses, por vezes divergentes, sobre o conceito de verdade. Encontramos elementos que o aproximam de um realismo sobre verdade, de um deflacionismo sobre verdade, de uma teoria da verdade como asserção e mesmo com uma estranha teoria da verdade como identidade. Este último ponto será o foco capital do trabalho. Julian Dodd, principalmente em An Identity Theory of Truth de 2000, irá atribuir a Frege esta teoria. Os argumentos essenciais de Dodd dizem respeito à crítica fregeana à teoria da verdade como correspondência e a identificação entre fatos e pensamentos verdadeiros, ambas encontradas no artigo Der Gedanke de 1918. Tal identificação seria uma resposta às tentativas de definir verdade dos teóricos da correspondência. Entretanto, a interpretação de Dodd parece ser implausível. Em primeiro lugar a teoria da verdade como identidade é considerada por alguns comentadores como sendo um gênero limite de teorias da correspondência, o que implicaria que, Frege ao refutar a teoria da correspondência, também refutaria a teoria da identidade. Em segundo lugar, o contexto no qual Frege identifica fatos com pensamentos verdadeiros é um contexto epistemológico, não tendo qualquer ligação com o tema da verdade. Frege busca explicar o que são fatos e seu papel na ciência e não dar uma caracterização do que é verdade. Assim, procurarei apresentar as teses de Frege, a posição de Dodd e, por fim, criticar tal posição.

Karina da Silva Oliveira

As consequências entre a inefabilidade da semântica e a ideia da linguagem como o meio universal no pensamento de Wittgenstein

No *Tractatus Logico-philosophicus*, Wittgenstein expõe o que denomina de inefabilidade da semântica decorrente da ideia da linguagem como o meio universal também desenvolvida nas *Investigações Filosóficas*, onde apenas algo exterior sobre a linguagem pode ser nela expresso (PI, I, seção 120), o que caracteriza em sua filosofia posterior uma doutrina do significado pelo “uso” baseada na linguagem como o meio universal. Embora a crença de Wittgenstein na inefabilidade da semântica leve a sua ideia dos limites da linguagem, a inexprimibilidade de diferentes relações semânticas favorecem a uma forma de relativismo linguístico. Por conseguinte, o relativismo linguístico retoma e diferencia o conceito wittgensteiniano de solipsismo, do *Tractatus*, em fase posterior, esse mesmo solipsismo individualista caracteriza-se num “solipsismo cultural”, ou seja, num relativismo linguístico (PI, II, xi, p. 226). Para ilustrar a tese da universalidade da linguagem de Wittgenstein é necessário ir além de sua filosofia inicial, onde há uma distinção entre o que pode ser apenas mostrado e o que pode ser dito na linguagem, com efeito, encontramos a rejeição as concepções filosóficas que não podem ser expressas na linguagem comum. As próprias concepções filosóficas não são formuladas por uma metalinguagem, ou seja, estão limitadas a linguagem comum que é interpretada por meta-enunciados de espécie semelhante às proposições do *Tractatus* (3.323). Nessa linha de pensamento, não são aceitas quaisquer considerações metateóricas sobre a linguagem, como as linguagens do tipo matemáticas que obtêm uma série de resultados metateóricos, Wittgenstein rejeita-as, admitindo como simplesmente um tipo de cálculo matemático. Obtemos como consequência geral da crença na inefabilidade da semântica a proibição do uso da matemática para qualquer concepção de verdade semântica, pois este ponto integra outra análise, a saber, sobre os fundamentos da matemática (PI, I, seção 136). Embora o próprio Frege conclua que as concepções semânticas não possam ser expressas pela linguagem comum, assim como o Wittgenstein inicial e Bertrand Russell que utiliza a própria inexprimibilidade da teoria fregeana para descartá-la, o rigor semântico da filosofia posterior de Wittgenstein pode ser identificado aos padrões iniciais de Russell, divergindo de Frege e de seu período anterior (PI, I, seções 59-60, 253-254). Sob esse aspecto, a forma metodológica de sua argumentação filosófica pode ser identificada à sua postura anterior com relação à linguagem como o meio universal (PI, I, seção 124). Portanto, pretende-se aqui examinar as consequências da relação entre a inefabilidade da semântica e a linguagem como o meio universal no pensamento de Ludwig Wittgenstein.

Karina Ferreira Silveira

Conexão das Virtudes em Aristóteles

Considera-se, neste trabalho, o significado da relação entre prudência e virtude moral no interior da ética aristotélica, bem como se há a possibilidade de a prudência ser a totalidade das virtudes morais. A doutrina clássica da conexão das virtudes é uma doutrina bem difundida, sendo sustentada por vários filósofos ao longo da história. Tal doutrina defende que quem possui uma virtude moral possui todas. O interesse deste trabalho é saber se tal doutrina pode ser atribuída a Aristóteles, e, se for o caso, como ele a sustentou. Alexandre de Afrodisia atribui essa doutrina a Aristóteles ao mostrar que as virtudes estariam conectadas entre si. Gauthier, no entanto, defende a tese de uma unidade das virtudes, ou seja, as virtudes seriam para Aristóteles inseparáveis umas das outras, bem como inseparáveis da prudência. Tais concepções apresentam-se como uma “doutrina forte” da conexão das virtudes. Defensores de tal doutrina se utilizam de duas principais teses, a saber, (i) toda virtude moral requer a prudência e (ii) a prudência requer todas as virtudes morais. Em

contraposição, defenderemos que Aristóteles, ao tratar da relação entre virtude moral e prudência, sustentou uma tese mais moderada, a saber, da conexão das virtudes próprias que o agente adquire através do hábito por intermédio da prudência. Desse modo, duas teses intervêm na atribuição da conexão forte das virtudes a Aristóteles, (iii) toda virtude moral própria é acompanhada de prudência e (iv) a prudência requer um bom número de virtudes morais. A partir da leitura da obra *Ethica Nicomachea*, e da discussão relacionada ao problema da possível inconsistência dos argumentos defendidos acerca da “tese forte”, defenderemos que Aristóteles ao mencionar que o prudente possui as outras virtudes, ele trata da relação necessária entre prudência e as virtudes morais no tocante a ação moralmente boa, sem a obrigatoriedade de a prudência implicar já a presença de todas as virtudes morais. Dessa forma, buscaremos mostrar que o prudente necessita de um “bom” número de virtudes, sem necessariamente possuir todas, e ao mesmo tempo.

Karla Chediak
kachediak@yahoo.com.br

A determinação do conteúdo de pensamentos com base em informação

Nesta apresentação, abordarei o problema da determinação do conteúdo dos pensamentos com base na informação. Tomarei como fonte principal as passagens referentes a essa temática presentes no livro de Gareth Evans – *Varieties of reference*. Discutirei algumas das teses apresentadas por ele à luz dos trabalhos de Dretske e Millikan, autores para os quais o conceito de informação tem um papel central para a realização da proposta de naturalização da cognição. Em primeiro lugar, tratarei da concepção de informação adotada, discutindo o que deve ser compreendido por informação e sobre a possibilidade de *misinformation*. Em seguida, discutirei algumas das teses de Evans sobre o que determina o conteúdo intencional do pensamento com base na informação, a saber: a de que a informação por si só, mesmo que recebida pelos canais adequados, como por exemplo, a percepção, não é suficiente para determinar o conteúdo do pensamento baseado na informação; que para haver conteúdo intencional, é preciso que se esteja de acordo com o “princípio de Russell”. Tal princípio afirma ser uma condição necessária para se pensar sobre um objeto que se tenha conhecimento discriminatório desse objeto, ou seja, que se possa distinguir esse objeto sobre o qual se pensa de todos os outros objetos. Em Evans, essa exigência levanta o problema da necessidade de se ter uma ideia fundamental do objeto. Por fim, para que possa ter um pensamento baseado na informação é preciso também que a “restrição de generalidade” seja satisfeita. Essa expressa o caráter estrutural do pensamento e está vinculada ao exercício de duas habilidades distintas: a capacidade de exercitar uma ideia, de pensar sobre um objeto, e a capacidade de exercitar um conceito. Desse modo, tratarei dessa distinção entre especificar o conteúdo do estado informacional e especificar o conteúdo do pensamento baseado na informação a partir da discussão dos critérios apresentadas por Evans para que se tenha pensamento com base na informação.

Karla Pinhel
karlapinhelribeiro@gmail.com

Direito e violência em Hannah Arendt e Walter Benjamin

O trabalho investiga os conceitos de violência e direito no pensamento de Hannah Arendt e Walter Benjamin buscando identificar na compreensão destes filósofos as diferenças existentes entre as concepções de violência e direito, especialmente em suas obras *Sobre a violência* e *Crítica da violência*, respectivamente. O trabalho propõe a questão de que no pensamento da filósofa Hannah Arendt há uma diferença conceitual entre as concepções de violência e direito, enquanto que na compreensão do pensamento do filósofo Walter Benjamin, as concepções entre violência e direito se identificam.

Kátia Pessoa
navevida@gmail.com

O Sistema das ciências segundo Piaget

A Ciência é composta por áreas interligadas, tais como a Matemática, a Física, a Química, a Biologia, as ciências do Homem em geral, as quais mantêm relações entre si. A Epistemologia Genética, fundada em 1950 por Jean Piaget, sustenta que essas relações não estão encadeadas de forma linear, mas essas diversas áreas formam um “círculo das ciências”, ou ainda, considerando seu caráter processual, uma “espiral das ciências”. O objetivo central de nosso trabalho é discutir como a noção de Espiral das Ciências pode trazer contribuição à Teoria do Conhecimento. Nesse sentido, vamos discutir como se dá o processo organizativo desse sistema correlacionado com a constituição das estruturas necessárias ao conhecimento do sujeito epistêmico, o sujeito do conhecimento, segundo a Epistemologia Genética. Mais especificamente vamos: (1) distinguir diversos tipos de relações recíprocas entre as diversas ciências, na Espiral das Ciências, inclusive suas dependências e filiações (segundo um processo de diferenciação e coordenação); e (2) verificar como a constituição das estruturas necessárias ao conhecimento do sujeito epistêmico está relacionada à constituição da Espiral das Ciências. Referente a Psicologia Genética, Piaget desenvolveu durante toda a sua vida pesquisas empíricas com observações sistemáticas do comportamento humano, desde a mais tenra idade até a adolescência, no intuito de entender como se processa o desenvolvimento do sujeito, no qual está implicado a constituição da inteligência e das estruturas necessárias ao conhecimento na sua interação com o meio. Suas pesquisas o levaram a concluir duas ideias centrais, as quais ele nunca abandonou. (1) Todo organismo possui uma estrutura permanente, que pode ser modificada sob as influências do meio, mas não se destrói jamais enquanto estrutura de conjunto; assim, todo conhecimento é assimilação de um dado exterior às estruturas do sujeito. (2) Não se trata de que o conhecimento seja uma imitação, fatores normativos do pensamento correspondem biologicamente a uma necessidade de equilíbrio por auto-regulação, cuja base é sistêmica. Desse modo, a lógica poderia corresponder no sujeito a um processo de equilíbrio. A Epistemologia Genética de Piaget, por sua vez, não é especificamente uma genética no sentido estritamente biológico referente aos genes. No que diz respeito ao conhecimento adquirido, embora esteja correlacionado às estruturas físicas e biológicas do indivíduo, trata-se de uma gênese do conhecimento, no sentido de construção do próprio indivíduo, com suas estruturas biológicas, mas em relação ao meio. Dessa forma, procuraremos mostrar que a Espiral das Ciências se constitui em um sistema de modelos explicativos da Realidade construídos pelos cientistas que utilizam-se das estruturas necessárias ao conhecimento estabelecidas pela Epistemologia Genética.

Keitiana de Souza Silva
keite.souza83@gmail.com

Racismo de direitos e ordenação eugênica da sociedade: uma abordagem foucaultiana

Em dois cursos ministrados no Collège de France: Em defesa da sociedade (1976) e Os anormais (1975), Michel Foucault (1926-1984) teoriza sobre o conceito de racismo. Para ele, o racismo teria se desenvolvido na sociedade ocidental pela promoção da necessidade de defesa da ordem e de garantia e segurança da vida. Com efeito, quando governos e homens de ciência sobrelevam procedimentos eugênicos (informados por pseudo verdades biológicas) como políticas necessárias de defesa da vida e da sociedade, enviesam-se a atenção do poder, da conquista e controle de riquezas, para as ações disciplinares e regimentais de um biopoder. Para esta nova feição de um biopoder, atuante sobre os corpos dos indivíduos e determinante de suas subjetividades, a busca atávica de tornar a sua a raça superior, e subjugar as demais, realiza-se através da imantação discursiva de novos conceitos científicos e jurídicos. Dessa forma, o racismo, e o próprio enlevamento cientificista do conceito de raça (sobreposto às expressões insipientes de um nacio-

nalismo exacerbado, já com notas fascistóides no começo do século XX), ganha contornos diferentes na modernidade a partir do biopoder, que passa a manifestar um racismo de direitos. De fato, o biopoder priva a liberdade e a autodeterminação dos indivíduos em favor da vida, considerada como postulado jurídico genérico a ser tutelado pelo estado. Nessas circunstâncias é que passaria a existir uma classificação preconceituosa de normalidade, a qual identifica os indivíduos a partir de aspectos genotípicos e comportamentais, qualificando-os com identidades negativas e, supostamente, representantes de potenciais ameaças à sociedade. A ordem social e científica deve, portanto, apressar-se em diagnosticar e excluir os anormais - loucos, delinquentes e pervertidos - nos moldes de uma operação eugênica imprescindível, em favor da vida e da sociedade. Trata-se da autorização do poder para intervir, com sua ação policlesca, higiênica e disciplinar, nos modos de pensar, de agir e de sentir individuais. Por isso, Foucault critica todas as identidades fixadas pela sociedade moderna, que policia os indivíduos a fim de que estes apresentem comportamentos adequados à ordem produtiva dos modos de vida hegemônicos. Com base no autor, apresentaremos o conceito de racismo de direitos nessa sociedade que financia as ciências modernas, as quais, por sua vez, são as responsáveis pelos atestados de (a)anormalidade dos sujeitos; sejam elas médicas, jurídicas ou sociais. De fato, o foco da ação científica é legitimar o sacrifício dos direitos dos indivíduos que ameacem ou a pureza de raça ou a manutenção da ordem na sociedade. Para todos os indivíduos anormais ou destoantes, o destino deve ser, portanto, a clausura, a segregação ou a marginalização, que, em todos os casos, significa morte de Direito. Em verdade, muito mais do que agir ou atualizar políticas pela preservação da vida, as ciências operaram e ainda operam formas de justificar esse modo de racismo em prol de uma ordenação eugênica da sociedade.

Kelin Valeirão
kpaliosa@hotmail.com

Foucault, leitor de Marx

O presente artigo busca (re)apresentar o filósofo francês Paul-Michel Foucault, partindo do pressuposto de que o pensamento deste é, em boa parte, fruto de discussões e lutas teóricas com Karl Heinrich Marx e, principalmente, com o marxismo. Num primeiro momento, defendemos que Foucault fez uso das ideias de Marx, tendo-o como influência sobretudo durante a sua curta passagem pelo Partido Comunista. Em 1950 Foucault estava ao centro de um grupo de normaliens comunistas chamado “o grupo folclórico” ou “o Saint-Germain-des-Prés marxistas”. Ainda nesta época, Foucault era chamado de “le Fouk’s” e, assim como os demais colegas do grupo, adere ao Partido Comunista, ao qual ficará ligado até 1953. Num segundo momento, expomos alguns dos impasses com o marxismo e com o pensamento de diferentes pensadores e militantes, ditos marxistas. Como sabemos, o marxismo foi desenvolvido por seus seguidores, ultrapassando as ideias do próprio Marx. Nesta mesma lógica argumentativa podemos dizer que, o marxismo acabou se tornando uma corrente político-teórica que abarca uma grande quantidade de marxistas que apresentam diferentes posições teóricas e políticas, inclusive, às vezes, antagônicas. Talvez o próprio Marx acabaria se assustando com o leque de possibilidades que o marxismo acabou abrindo, uma vez que o autor não esteve vivo para ver no que o marxismo do século XX se tornou. Foucault, atento a Marx, fez uso do pensamento deste último e no fim da vida admite que poderia ter evitado muitos erros através de uma leitura mais precoce da Teoria Crítica, situando seu próprio pensamento numa tradição voltada para a “ontologia do presente”, saindo de Kant e Hegel, via Nietzsche e Weber, até a Escola de Frankfurt. Por fim, parece-nos que Marx e Foucault não são filósofos para todas as estações. Embora seja sabido que o pensamento de ambos foi e é utilizado em longa escala, eles não servem para tudo! O pensamento de Foucault demonstra uma visão cristalina acerca da diferença existente entre a pessoa Marx e seu pensamento, o marxismo e os marxistas. Talvez daí venha o espanto de Foucault ao perceber que desde o início foi considerado “um inimigo” pelos marxistas.

Kelly de Fátima Castilho
kellyfcastilho2@hotmail.com

Nietzsche: o eterno retorno e a alegria de viver

O pensamento do eterno retorno, considerado por Nietzsche a tese fundamental do seu Zarathustra, vem para se contrapor de modo decisivo à interpretação metafísica, que nega e deprecia a vida - instaurando um deserto que abarca todas as coisas. Zarathustra sente o sofrimento do mundo, mas ao invés de falar teoricamente ele prefere cantar: não um canto fúnebre, que vê a morte e o sofrimento da transitoriedade, mas um canto de exaltação à vida, que a vê banhada no mar da eterna repetição. Mas, como suportar o retorno também do menor dos homens? É com tristeza e náuseas que Zarathustra se dá conta do retorno da inutilidade e, neste sentido, convoca sua coragem para transpor esse último abismo.

Kelly Ichitani Koide
oovoeagalinha@yahoo.com.br

Epistemologia engajada e a doença de Chagas: a ciência é neutra e autônoma?

O modelo de atividade científica proposto por Hugh Lacey (Valores e atividade científica, 1998; Is science value free?, 1999) nos convida a uma reflexão epistemológica e ética sobre o papel da ciência em nossa sociedade. Epistemológica, por um lado, porque identifica o papel dos valores cognitivos (escopo, generalidade, precisão empírica, entre outros) nos momentos centrais das práticas científicas, a saber, nas avaliações acerca da aceitabilidade cognitiva de hipóteses e na seleção dos dados empíricos de um domínio de fenômenos. Dessa maneira, garante-se um núcleo imparcial de avaliação das hipóteses e, conseqüentemente, a objetividade das teorias aceitas. Por outro lado, essas práticas estão inseridas em um contexto social mais amplo, estando sujeitas a influências sociais, políticas e econômicas – em especial na determinação da agenda de pesquisas e na aplicação dos conhecimentos científicos, sendo necessárias considerações éticas. Assim, valores éticos (princípio de precaução, avaliação de riscos diretos e indiretos, significância das teorias etc.) devem estar presentes na avaliação das responsabilidades dos cientistas no momento da aplicação das teorias e nas considerações sobre as alternativas a estas aplicações, bem como na determinação das estratégias de pesquisa. As estratégias são noções bastante amplas e determinam o início (de um ponto de vista lógico, não necessariamente temporal) de uma pesquisa: elas selecionam os dados empíricos, restringem os tipos de explicação aceitáveis e os objetivos cognitivos e sociais de uma investigação. Portanto, ao adotar uma estratégia de pesquisa, os cientistas refletem uma perspectiva de valores mais ou menos coerente, determinando, também, o progresso em direção à realização de uma certa axiologia composta de valores cognitivos e sociais. A partir de uma análise sobre as estratégias de pesquisa e a estrutura valorativa da atividade científica, pretendo fazer alguns apontamentos sobre a doença de Chagas, na medida em que o modelo da “epistemologia engajada” de Lacey (para usar o termo de Marcos Barbosa de Oliveira, em “A epistemologia engajada de Hugh Lacey”, 1999) parece adequado para realizar esse estudo de caso. Por se tratar de uma doença característica de países tropicais em desenvolvimento, que representam um mercado pouco lucrativo para a indústria farmacêutica, a tripanossomíase americana é ainda considerada uma doença negligenciada. Veremos, assim, de que maneira o diagnóstico e o tratamento eficazes de uma enfermidade que atinge milhões de pessoas na América Latina (em grande parte, trabalhadores de áreas rurais) estão ligados, por um lado, à falta de autonomia na elaboração das agendas de pesquisa, no sentido de que não deveriam favorecer certas perspectivas de valor em detrimento de outras. Por outro lado, também se deve à pouca manifestação da neutralidade aplicada nas estratégias de pesquisa, na medida em que os produtos das investigações científicas deveriam, ao menos em princípio, favorecer qualquer perspectiva de valores éticos e sociais. Afinal, o caráter negligenciado do mal de Chagas e a falta de pesquisas e ações de saúde pública para a sua erradicação se devem aos interesses da indústria, ligados aos valores de capital, mercado e inovação científica.

Klara Maria Schenkel
klaramarias@gmail.com

O conceito de anatta no Budismo e sua interpretação por praticantes paraibanos

Apresentaremos aqui um estudo preliminar sobre os modos pelos quais o ideário budista, em seu contato relativamente recente com o nordeste brasileiro, região predominantemente cristã, é traduzido (ou resignificado) a partir do sistema de crenças original de seus praticantes paraibanos. Segundo ensinamentos budistas do canon Páli (notadamente o Dhammapada, - texto incluso no Khuddaka Nikaya do Sutta Pitaka), existem três “selos do dharma”: dukkha (a verdade do sofrimento); anicca (a verdade da impermanência) e anatta (a verdade da inseparabilidade entre o “eu” e o “mundo”). O conceito de anatta, ou da inconsistência de um “eu” distinto e separado do mundo externo, grosso modo, leva à compreensão de que, da mesma maneira que as coisas do mundo são efêmeras e, portanto, ilusórias, a ideia da existência de um “eu” não é menos irreal. A imaterialidade tanto do observador quanto dos fenômenos por ele observados, resultante do contínuo processo do devir, é um ponto fundamental para a assimilação da experiência búdica e, ao mesmo tempo, um ponto de difícil aceitação pelos praticantes ocidentais. Enquanto a “verdade do sofrimento” é evidente e a “verdade da impermanência” causa certo incômodo, a “verdade da inseparabilidade”, por sua vez, parece alheia à compreensão cristã ocidental. Conforme Usarski, contrariamente ao princípio cristão de uma natureza humana contaminada pelo pecado original, que impede a salvação do indivíduo por ele mesmo, o Budismo conta com a lei do karma. Os ensinamentos Theravāda (canon Páli), sobretudo, enfatizam a responsabilidade individual para se alcançar o Nirvana (objetivo soteriológico último), através de esforços próprios. Um dos mais conhecidos ensinamentos Mahayana (ou “grande veículo”, tradição que surge em oposição à Theravāda), no entanto, traz um refinamento do conceito de vazio -śūnyatā,- expresso no popular Prajñāpāramitā Hṛdaya, partindo-se da premissa de que os fenômenos existem e não-existem ao mesmo tempo: assim como “forma é vazio e vazio é forma”, também “não há sofrimento, ou origem do sofrimento, ou extinção do sofrimento, nem caminho”. A aceitação de que o mundo e tudo nele contido é uma ilusão forjada na mente do observador exige uma revisão profunda no modo de apreender o aspecto soteriológico da crença cristã ocidental: se não existe um “eu”, qual é o propósito da salvação? Esta pergunta, que fizemos aos praticantes budistas do estado da Paraíba, foco principal deste trabalho, está contida no cerne da cisão entre a tradição Theravāda e o caminho do bodhisatva do “grande veículo”, cujo principal voto é trabalhar incessantemente pela salvação de todos os seres, até que o Samsara seja esvaziado. Procuraremos analisar aqui em que medida a “ilusão da separabilidade” afeta a compreensão soteriológica dos budistas paraibanos, ou se esta se dá apenas em virtude da identificação entre o voto do bodhisatva mahayana e a compaixão cristã.

Kleber Bez Birolo Candiotto
kleber.c@pucpr.br

Os Limites do Antirrepresentacionismo da Ciência Cognitiva Incorporada

Em ciência cognitiva, a “teoria computacional da mente” trata a mente como um dispositivo que manipula símbolos, pressupondo que, se um processo mental pode ser definido como uma operação sobre símbolos, então existe uma “máquina de Turing” operada por uma série de mecanismos que lhe dão condições de realizar um cômputo. O programa de pesquisa de Fodor foi um marco para a ciência cognitiva ao sustentar que sistemas cognitivos envolvem representações e operações cognitivas. Em sua mais conhecida obra, *The Language of Thought* (1975), Fodor define os processos mentais como tipos de computações que são, por definição, operações formais definidas sobre as estruturas sintáticas das representações. O otimismo advindo deste modelo computacional levou a convicção de que, para compreender a cognição, necessariamente era preciso pressupor representação. Logo apareceram abordagens sobre a cognição

com o objetivo de apontar as insuficiências da ciência cognitiva clássica sustentada por Fodor. As críticas inicialmente se dirigiram a seu aporte computacional (Dreyfus, Searle, por exemplo). No entanto, mediante a “teoria da cognição incorporada e situada” (Brooks, Barwise e Perry, Clark, entre outros herdeiros da abordagem ecológica de Gibson), as críticas alcançaram também o principal pilar da ciência cognitiva clássica: o pressuposto representacionista. Procuramos examinar os alcances da “teoria da cognição incorporada e situada” no que concerne sua pretensão antirrepresentacionista, de acordo com as observações indicadas por Chimero em *Radical Embodied Cognitive Science* (2009). Segundo este autor, os cientistas contemporâneos da “ciência cognitiva incorporada” não aderiram adequadamente à postura radical proposta por Gibson, Barwise/Perry, Brooks e Clark. Para Chimero, a “teoria radical da cognição incorporada” não é a radicalização da “ciência cognitiva incorporada”, mas, ao contrário, esta é o enfraquecimento daquela. Esse enfraquecimento promovido pela “ciência cognitiva incorporada” se deve à tentativa de combinar a noção de cognição incorporada com pressupostos da ciência cognitiva clássica (a teoria computacional de mente), questão que será objeto de nossa análise.

Kleidson Eglicio Carvalho da Silva Oliveira
kecso10@yahoo.com.br

Uma Lógica do Improvável: sistema axiomático e primeiras propriedades

A partir dos trabalhos de Andrzej Mostowski, em 1957, sobre quantificadores não expressáveis em função dos quantificadores clássicos, o qual denominou quantificadores generalizados, vários outros autores começaram a publicar trabalhos sobre o tema e a estudar diferentes quantificadores. Em uma abordagem associada a linguagem natural, Jon Barwise e Robin Cooper, em 1981, estudaram quantificadores “vagos” ou subjetivos como “maioria”, “muitos”, entre outros, que são de uso comum em todas as linguagens naturais e não podem ser formalizados a partir dos quantificadores clássicos de primeira ordem. Em uma abordagem destinada a formalizar estruturas matemáticas, pode-se observar vários diferentes estudos, entre eles a formalização do quantificador “existem incontáveis muitos” e quantificadores que tem a função de formalizar a noção de topologia. Antonio M. Sette, Walter Carnielli e Paulo A. S. Veloso, em 1999, numa abordagem focada no ambiente da formalização lógica clássica de primeira ordem, apresentaram a lógica dos ultrafiltros, para a formalização do quantificador “quase todos”. Em continuidade a esta perspectiva, Maria C. C. Grácio, em 1999, apresentou as lógicas moduladas, uma família de sistemas lógicos com o intuito de formalizar as noções intuitivas de “muitos”, “maioria” e “uma ‘boa’ parte”. Hércules A. Feitosa, Maria C. C. Grácio e Mauru C. do Nascimento têm estudado e publicado diversos artigos sobre algebrização, tableaux e dedução natural para esse conjunto de lógicas, assim como têm se dedicado a analisar a natureza dos quantificadores modulados. Dentro do âmbito das lógicas moduladas, em trabalhos anteriores, apresentei uma formalização para um quantificador com aspectos duais ao quantificador “muitos” de Maria C. C. Grácio, o quantificador “poucos”. Pensando nesses quantificadores, o presente trabalho apresenta um novo quantificador generalizado para formalizar a noção de “uma ‘pequena’ parte”. Apresenta-se inicialmente uma conceituação para esta noção. A seguir, propõe-se um sistema axiomático de primeira ordem estendido pela inclusão de um novo quantificador, o quantificador do “improvável”, para formalizar a noção de “uma ‘pequena’ parte”. Analisam-se os aspectos duais entre esse novo quantificador e o quantificador “plausível”. Finalizando, mostra-se que este sistema lógico formal é consistente.

Laiz Fraga Dantas
laifragadantas@gmail.com

Habermas e a reconstrução do materialismo histórico

Em “Para Reconstrução do Materialismo Histórico” Habermas propõe uma releitura da concepção marxista da história de modo a promover ligações desta com a sua concepção de agir comunicativo. A formulação marxista da história, que é fundada em uma ideia de práxis instrumental (expressa no conceito de trabalho de Marx), propõe que a história do gênero seja tratada indissociavelmente com a história das forças produtivas. Para Habermas, a concepção de práxis proposta por Marx não é suficientemente abrangente para caracterizar as mudanças na estrutura social ao longo da história. Segundo o autor, o conceito de trabalho se refere ao saber empírico tecnicamente utilizável ligado ao desenvolvimento das forças produtivas, porém, não considera de forma satisfatória a interação intersubjetiva. Essa esfera da ação estaria elucidada de forma eficiente em sua ideia de ação comunicativa, que considera os expedientes da interação comunicativa na esfera das relações interpessoais. Para o autor, essa esfera da ação tem papel decisivo no desenvolvimento da história. Desse modo, Habermas pretende oferecer uma compreensão da história a partir das relações intersubjetivas levando em conta os processo de aprendizado social – aspecto deixado de lado pelos marxistas que desenvolveram uma ideia de história pautada na ação instrumental. Esse trabalho pretende tratar do materialismo histórico (como foi exposto por Habermas) a partir da crítica aos conceitos de trabalho social e história do gênero marxista, bem como a contribuição oferecida pelo autor à teoria marxista a partir de sua ideia de agir comunicativo.

Laura Machado do Nascimento
lauramnorama@gmail.com

Desenvolvimentos recentes da tese da impregnação teórica

A tese da impregnação teórica das observações afirma que as observações que fazemos são ao menos em parte moldadas ou afetadas pelas teorias, crenças ou conceitos que adotamos. As primeiras apresentações dessa tese podem ser encontradas em Helmholtz, Fleck e Duhem, mas é somente a partir da década de 1950, com as obras de Hanson, Kuhn e Feyerabend, que ela tornou-se mais conhecida e influente. A reação inicial às obras desses autores na década seguinte supôs que estavam fortemente comprometidas com concepções relativistas da ciência. Diversas obras importantes foram escritas nas décadas seguintes (por exemplo, por Lakatos, Laudan e pelo próprio Kuhn) em defesa de concepções mais realistas, sobretudo no que diz respeito aos critérios de decisão entre teorias rivais. Nesse período, a tese da impregnação teórica foi por algum tempo negligenciada em detrimento de outros temas, mas voltou ao centro das atenções a partir das críticas a ela dirigidas por Fodor (1984) e Pylyshyn (2003), que argumentaram em favor da impenetrabilidade cognitiva da percepção. Eles defenderam que há ao menos alguns elementos ou estágios da percepção que não são impregnados por nossas crenças, conceitos ou teorias. Um dos argumentos baseia-se em figuras de ilusão de ótica persistentes, como a ilusão de Müller-Lyer: saber que a figura vista é ilusória não elimina a ilusão. Por outro lado, autores como Churchland, e Brewer e Lambert posicionaram-se em defesa da penetrabilidade cognitiva da percepção, e afirmam a dependência entre teoria e observação. Churchland rejeita o exemplo de Fodor, pois ele também dependeria de aprendizagem prévia. Brewer e Lambert (1993) apresentam outro argumento, baseado em figuras ambíguas. Segundo eles, a exposição a informações prévias condicionaria a resposta ao estímulo degradado. Este trabalho analisa essa sequência de argumentos e conclui que mesmo que as considerações de Fodor e Pylyshyn mostrem que há aspectos da observação que são doxasticamente impenetráveis, isso não é suficiente para refutar ao menos um aspecto da tese da impregnação tal como foi inicialmente usada por Hanson, Kuhn e Feyerabend, a saber, que a observação como um todo é impregnada, mesmo que partes dela não o sejam. Consequentemente, ela não pode desempenhar um papel completamente neutro na avaliação de

teorias. Esse aspecto da tese é imune aos argumentos de Fodor e Pylyshyn, pois no processo de teste empírico de hipóteses científicas, estas são comparadas não com os aspectos doxasticamente impenetráveis das observações descritos por Fodor e Pylyshyn, mas com os relatos de observações feitos por cientistas. Estes, por sua vez, são impregnados teoricamente, uma vez que empregam termos teóricos. O trabalho conclui indicando que mesmo que as considerações de Fodor e Pylyshyn sejam verdadeiras, a tese da impregnação pode ser reformulada de modo mais preciso a partir de uma teoria holista do significado, conforme a sugestão de Churchland (1988).

Lauren de Lacerda Nunes

Dilemas morais e o intuicionismo reflexivo: uma problematização

Este trabalho visa problematizar a questão dos dilemas morais em ética e proporcionar uma discussão concernente à resolução destes por meio do Intuicionismo Reflexivo. A referida abordagem é um método utilizado para a resolução de conflitos morais, o qual foi sugerido por Gowans (1994) e inspirado especialmente no equilíbrio reflexivo de Rawls (1971). Há de se salientar que os dilemas morais são extensamente abordados por diferentes pensadores do campo da filosofia moral, os quais, na maioria das vezes, objetivam encontrar a melhor proposta ética para solucioná-los, sobretudo os dilemas difíceis e trágicos. Embora muitas dessas propostas pressuponham posicionamentos metodológicos, a maior parte dos autores demonstrou pouco interesse em justificar tais posicionamentos no contexto da discussão. A ideia alvitada por Gowans (1994) almeja principalmente oferecer um método capaz de considerar o contexto no qual os dilemas morais emergem. Faz-se necessário ressaltar que os dilemas morais não são admitidos inequivocamente, ou mesmo de modo geral, no campo da ética e mesmo a sua própria definição permanece controversa entre diferentes teorias. A aceitação de dilemas morais, sobretudo os difíceis e insolúveis, implica em dificuldades como a inconsistência dos princípios internos de distintos e variados sistemas éticos. Todavia, Gowans assevera que a relação entre consistência e dilemas morais é igualmente polêmica, pois esta depende, por um lado, do modo segundo o qual os dilemas são compreendidos e, por outro lado, se são admitidos e considerados certos princípios da lógica deontica. Tais princípios são o Princípio de Kant e o Princípio de Aglomeração, e a admissão de ambos é usual em sistemas morais de cunho racionalista. Porém, Gowans não propõe um método racionalista, mas sim uma abordagem que esteja apta a levar em consideração as circunstâncias e a experiência pessoal dos agentes morais na tomada de decisão. Ademais, Gowans trata como filosoficamente significativos os sentimentos envolvidos na situação. Por conseguinte, a perspectiva de Gowans não é racionalista, aproximando-se muito mais de uma espécie de intuicionismo. Tendo por base a ideia do equilíbrio reflexivo rawlsiano, o qual sustenta que se deve colocar em coerência sistemática juízos relativos a casos de justiça e injustiça por intermédio da posição original, Gowans almeja fazer o mesmo com as intuições. É preciso pôr em coerência sistemática certas intuições referentes a sentimentos específicos, em especial aqueles comuns em cenários morais dilemáticos, como: arrependimento, remorso ou culpa. Esses sentimentos seriam avaliados por uma nova versão do equilíbrio reflexivo, a qual objetivaria organizar as intuições e, por meio disso, oferecer uma perspectiva mais realista de casos de dilemas morais difíceis ou insolúveis, com vistas à aceitação de seu caráter genuíno.

Laurence Renault

La convertibilité des transcendants dans la constitution de la métaphysique cartésienne

Il s'agit, tout d'abord, de mettre en évidence la présence du thème médiéval de la convertibilité des transcendants (sous l'aspect de la mise en équivalence de l'Être et du Vrai) dans le Discours de la méthode

(IV) et les Méditations métaphysiques. Il s'agit, ensuite, de montrer comment l'exposé du doute se situe par rapport à cette thèse dans l'un et l'autre texte. Je veux montrer a) que la métaphysique du Discours de la méthode s'adosse à cette équivalence de l'être et du vrai ; b) que l'argument du Dieu trompeur qui apparaît dans la première Méditation paraît destiné à mettre en question cette équivalence, c'est-à-dire à exiger que soit démontré que l'être et le faux ne peuvent pas coïncider, parce que Dieu n'est pas trompeur ; et que c) cette démonstration elle-même repose sur la convertibilité de l'être et du bien, autre figure de la convertibilité des transcendants, qui apparaît dès lors comme le présupposé inquestionné de la métaphysique cartésienne. Les deux enjeux d'un tel examen sont, d'un côté, l'évaluation de la radicalité du doute des Méditations métaphysiques ; de l'autre, la question du rapport que Descartes établit constamment entre les critères de clarté et de distinction, qui attestent de la vérité de l'idée, et, de l'autre la consistance ontologique de l'idée claire et distincte.

Laurenio Leite Sombra
lausombra@hotmail.com

Quadratura: uma interpretação

Este trabalho visa uma reflexão não exaustiva em torno do controverso conceito de quadratura (Geviert), desenvolvido por Heidegger em conferências dos anos 50. Defende-se aqui que a compreensão da relação não dialética entre mundo e terra em *A Origem da Obra de Arte* tem papel fundamental para o desenvolvimento posterior do conceito, em função da maneira que essa dualidade exige uma relação complexa de mútua influência entre os seus elementos, bem como pela importância da materialidade da noção de terra nessa abordagem. Segundo essa interpretação, a relação dual entre mundo e terra é substituída inicialmente, na quadratura, pela relação entre mundo (agora "o jogo de espelhos" da quadratura) e o primeiro par dual, terra e céu, que também apresenta uma materialidade a ser incorporada. Esse par dual se articula com o outro par, formado por divinos e mortais, que insere mais diretamente o homem no universo da linguagem, ou mesmo no universo cultural. A quadratura se desenvolve num jogo complexo de relações duais e de espelhamento. Há uma relação de espelhamento entre as duplas terra-céu e divinos-mortais, fazendo com que qualquer diferenciação simplificadora entre "natureza" e "cultura" seja empobrecedora e não dê conta do fenômeno envolvido. Mas também há espelhamentos internos ente terra e céu, e entre divinos e mortais. No último caso, a relação se dá mais diretamente em torno da linguagem, que deve ser pensada mais como realização (Energie) que como obra (Ergon). Nessa relação, os mortais lidam com a linguagem num constante processo de apropriação (Eigen) a partir dos acenos e da lei que se apresentam pela linguagem dos deuses. Como afirmou Hölderlin, "as primícias pertencem, não aos mortais, mas aos deuses". A linguagem dos deuses nos passa uma "destinação" (Schicksal) que se manifesta como um espaço-tempo de jogo (Zeit-Spielräume). Cabe aos mortais o resguardo do que lhe é destinado, mas não se trata de um resguardo passivo. Os mortais vivem o "duplo perigo" no lidar com a linguagem dos deuses, o desvio superficial dela ou ser aniquilado pelo seu poder. A eles cabem diversas respostas possíveis a esse perigo, que podem ir de uma resposta mais "original" e que preservem a mensagem em sua plenitude até possíveis desvios e mesmo a imprecisão. Como Heidegger afirmou em *O Princípio do Fundamento*, o destino dos deuses não é uma resposta, mas uma pergunta. Essas diversas relações se dão num jogo de espelhos que apropria o nosso mundo mundo de sentidos. Essa apropriação revela os próprios elementos da quadratura, "abrindo-os por toda parte para o mistério de sua essência" e "no brilho de sua simplicidade". É fundamental a noção de que a quadratura só se realiza no processo de apropriação, na "mundanização do mundo". Ela não é uma essência estática que, posteriormente apropriamos. A quadratura, de certo modo, materializa em nosso jogo cotidiano de sentidos o conceito de Ereignis – acontecimento-apropriação.

Laurici Vagner Gomes
gomeslaurici@yahoo.com.br

A concepção básica de Zaratustra e a mudança de gosto musical

Nietzsche inicia o capítulo dedicado a Assim Falava Zaratustra em sua autobiografia *Ecce Homo* dizendo que o eterno retorno é a concepção básica desta obra. Logo após, afirma que retrocedendo alguns meses, encontra, como signo premonitório para este pensamento, uma profunda e decisiva mudança em seu gosto, sobretudo musical. Diz ainda que é possível “ver o Zaratustra inteiro como música”, e acrescenta que “certamente um renascimento da arte de ouvir era uma condição para ele”. Estas afirmações do filósofo nos levam a questionar acerca de qual seria a incidência desta mudança de gosto musical sobre o pensamento do eterno retorno e, a partir disso, investigar porque este pensamento é entendido como a concepção básica de Zaratustra. Tradicionalmente, muitos intérpretes, diante das indicações do próprio filósofo, tomaram o eterno retorno como uma chave de leitura para Assim Falava Zaratustra, procurando no interior da narrativa eventos que apresentassem pistas, explicações ou então uma defesa desse enigmático pensamento. Esta perspectiva de análise encontra obstáculos no próprio estilo de escrita da obra, que não oferece explicitamente nem explicações nem defesa do eterno retorno. Diante disso se tornou necessário questionar em que sentido o eterno retorno pode ser assumido como a concepção básica de Zaratustra. Esse questionamento se torna ainda mais contundente na medida em que a pesquisa contemporânea aponta cada vez mais para a formação gradativa do pensamento do eterno retorno nietzscheano e sua relação com os debates científicos da época. Seguindo o caderno de anotações e os livros que acompanharam Nietzsche no contexto de emergência do eterno retorno, Paolo D’Iorio nos mostra como este pensamento foi se formando gradativamente no interior de um debate no qual o filósofo conhecia muito bem os temas e os protagonistas: o debate acerca da dissipação de energia e da morte térmica do universo. Diante disso, D’Iorio defende a tese que em Assim Falava Zaratustra, Nietzsche procura encenar ao mesmo tempo a maturação de Zaratustra na incorporação do eterno retorno e os efeitos desse pensamento sobre os mais variados tipos humanos. Mas será que esta preocupação com os desdobramentos existências, éticos e políticos do eterno retorno, explicam porque Nietzsche o qualifica como a concepção básica de Zaratustra? Esta qualificação não pode deixar de lado o contexto no qual é apresentada. Entre o momento de emergência do eterno retorno e o relato dessa experiência no *Ecce Homo*, Nietzsche realiza um movimento de revisão da obra publicada, que se inicia com os “prefácios” de 1886 e culmina nesse derradeiro livro de 1888, revelando suas preocupações com a unidade da obra após a publicação de Zaratustra. Tendo isso em vista podemos nos questionar se essa caracterização nietzscheana do eterno retorno como concepção básica de Zaratustra se apresenta como uma estratégia retórica para ocultar as tentativas frustradas de realizar uma exposição científica desse pensamento ou então Nietzsche, revendo sua travessia filosófica, nos revela um outro estatuto assumido pelo eterno retorno no interior de sua obra.

Lauro de Matos Nunes Filho
laurodematosnunesfilho@yahoo.com.br

Aristóteles e o Psicologismo: Entre Brentano e Łukasiewicz

As filosofias de Brentano e Łukasiewicz representam dois caminhos interpretativos diferentes da metafísica aristotélica. Propriamente a presente investigação não pretende se debruçar sobre a validade de ambas as interpretações, pretendendo entender, apenas, o modo como ambos se relacionam com o texto aristotélico tendo como pano de fundo a polêmica do psicologismo (*Psychologismus*) no final do século XIX. Originalmente não há uma polêmica Brentano-Łukasiewicz, mesmo por que suas filosofias se desenvolvem em momentos históricos diferentes, mas cujos percursos revelam uma rede de autores que possibilitam a passagem gradual do psicologismo brentaniano até o antipsicologismo de Łukasiewicz, dentre estes autores, destacam-se Twardowski e Husserl. Inicialmente Brentano tende a caminhar influenciado

pelo neo-aristotelismo de Trendelenburg, optando por uma abordagem, fenomenológico-explicativa, por meio da qual, busca estabelecer um conceito de verdade de ordem epistemológica (psicológica). Assim, na dissertação intitulada *Da múltipla significação do ser em Aristóteles* (1862) Brentano aborda o problema da equivocidade do sentido do ser (*pollachos legomenon*), propondo uma leitura analógica dos seus diversos sentidos, e os dividindo em quatro significações fundamentais: 1) O ser acidental; 2) O ser como verdadeiro e como falso; 3) o ser como potência; 4) O ser no sentido das categorias. Para Brentano o *on hos alethes* deve ser circunscrito como *adaequatio intellectus ad rei*, sendo assim, definido como propriedade (*hexis*) do juízo, e estando submetido ao âmbito da lógica. Em outros termos, a verdade é propriedade efetiva do ato de julgar validado pela percepção interna, sendo a sua evidência subjetiva, e tornando o sujeito lógico o portador-de-verdade (*truth-bearer*). Por sua vez, Łukasiewicz, alertado pelas críticas de Husserl à Brentano e a Twardowski, busca um conceito de verdade objetivo e independente de critérios subjetivos. A partir deste ponto Łukasiewicz encetarà uma análise profunda do discurso lógico aristotélico e de seu princípio fundamental, o princípio de não-contradição, atribuindo a este uma tríplice raiz: 1) Princípio Ontológico; 2) Princípio Lógico; 3) Princípio Psicológico. Com relação a este último, Łukasiewicz o toma como resíduo psicologista já pré-existente em Aristóteles (*Met.*, Γ3, 1005b 23-26), assumindo assim um acirrado antipsicologismo. Assim, o mérito de Łukasiewicz é efetuar a cisão entre o lógico e o psicológico em Aristóteles, algo que não ocorre no texto de Brentano. Desta forma, o profundo logicismo da abordagem de Łukasiewicz o força a uma aproximação da teoria dos objetos de Meinong, uma vez que a abordagem tardia de Husserl era vista por ele como um retorno psicologista, quando na verdade deve ser entendida como uma preocupação como o problema do acesso/apreensão (*Auffassung*) de conteúdos proposicionais, intencionais e idealidades formais; características do pós-psicologismo de Husserl e em parte de Frege. Desta forma se evidencia dois extremos da interpretação do texto aristotélico, ambas matizadas pelo fundo histórico do psicologismo, do antipsicologismo e do pós-psicologismo. Por um lado, Brentano devido ao seu psicologismo nega a ideia de um *truth-bearer* que não seja o sujeito, por outro, o antipsicologismo de Łukasiewicz, negando o sujeito como portador do valor-de-verdade, e conferindo este papel ao conteúdo proposicional fundado no *truth-maker*.

Leandro A. Xitiuk Wesan
leandroxw@hotmail.com

A lógica especulativa segundo a Enciclopédia de Hegel

Este trabalho tem por meta explicitar o Conceito preliminar e o Conceito mais preciso da lógica, conforme a Enciclopédia das Ciências Filosóficas em *Compêndio* de 1830. No Conceito Preliminar da lógica encontra-se uma discussão a respeito da retomada e desenvolvimento da lógica, levando em conta a lógica transcendental e a metafísica formal, tal como expresso por Hegel nos §§ 26-78. O Conceito Mais Preciso da Lógica, conforme os §§ 79-82, pretende mostrar que o Lógico, segundo a forma, tem três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional. O primeiro lado da lógica refere-se ao pensar enquanto entendimento, o seu lado abstrato, que se mantém na determinidade fixa e em sua diferença em relação à outra determinidade. O movimento que o entendimento desenvolve é o de abstrair e separar, deste modo o conceito não é simples determinação-de-entendimento. Assim, o entendimento encontra uma subsistência para as coisas finitas, no domínio de uma esfera objetiva, que reconhece em si o princípio do entendimento. O segundo lado da lógica diz respeito à supressão das determinações finitas e seu passar para suas opostas, considerando este momento como dialético ou negativamente-racional. O momento dialético se desenvolve através de dois momentos fundamentais: 1º) Tomado para si pelo entendimento, o dialético, constitui o ceticismo, que contém a negação simples, abstrata, como seu resultado; 2º) O dialético é a natureza própria e verdadeira das coisas e do finito em geral. O movimento dialético é o ultrapassar sobre a determinidade isolada, através de uma relação da determinidade com o conteúdo pela qual ela é posta, constituindo, assim um ultrapassar imanente, na qual ela é posta como ela é, isto é, como negação. O terceiro lado da lógica é o especulativo ou positivamente racional, que carrega consigo os dois momentos anteriores, apreendendo a unidade das

determinações em sua oposição, obtendo a partir deste movimento um resultado positivo, que se constitui em uma nova coisa. O momento especulativo tem em seu desenvolvimento: 1º) a estrutura dialética, onde se põem em jogo a negação de certas determinações que são contidas no resultado, alcançando-se a partir desta negação um novo resultado que não se constitui de um conteúdo vazio, abstrato, mas um resultado positivo; 2º) Enquanto diretriz da filosofia em geral, este momento enquanto pensado, é, também, abstrato, mas é ao mesmo tempo algo concreto. Com isto, a filosofia nada tem haver com uma unidade simples, formal, mas trata-se da unidade de determinações diferentes, deste modo a ordem das simples abstrações ou pensamentos formais, é substituída por pensamentos efetivos; 3º) No projeto de uma lógica especulativa, a simples lógica do entendimento está contida, podendo ser construída a partir dela, renunciando-se o dialético e o racional. A reunião de uma história de variadas determinações, podem em sua finitude valer por algo infinito.

Leandro Assis Santos
leandro_ufsj@yahoo.com.br

Considerações sobre a essência da linguagem

Em uma passagem de Hölderlin e a essência da poesia, conferência proferida em 1936, o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) concluiu que é preciso que o Ser seja colocado em descoberto para que o ente apareça. Esse pensamento, contudo, expõe a constituição mais própria da essência da linguagem; constituição essa, cujo traço fundamental é o modo pelo qual deixa o ente aparecer como isso que é. A linguagem é aquilo que deixa o ente aparecer como algo passível de nomeação. Conforme Heidegger, linguagem é manifestar, é aquilo que permite que o ente apareça. Se manifestar é conduzir algo para um aparecer – o que se faz presente, pleno de vigor –, é isto que se mostra em toda relação do Dasein (ser-aí – o Homem visto a partir de seu ser) com os entes ao seu redor, os entes intramundanos. De maneira mais clara: a linguagem é aquilo que possibilita a instauração do mundo pela palavra. Devemos entender mundo, grosso modo, como o âmbito no qual se desenvolvem todas e quaisquer relações do ser-aí junto às coisas, sendo com os outros e sendo em virtude de si mesmo. Nessa perspectiva, a linguagem é o modo mais originário de manifestação de mundo, sendo aquilo que essencialmente permite a irrupção do mesmo como “espaço” no qual acontece a existência do ser-aí. Manifestar, por sua vez, ainda diz evocar. Evocar é trazer algo para a proximidade, é deixar que um ente se faça presente, como, por exemplo, toda forma de oração, que ao evocar chama os divinos para perto de quem ora. E tal coisa só pode ser evocada à medida que é chamada, falada, nomeada, e só se nomeia aquilo no qual se diz sobre, que se mostra para ser nomeado. Dizer, segundo Heidegger, não se limita apenas a falar, mas refere-se à experiência de trazer à presença aquilo que se deixa manifestar. Dizer é manifestar, e o que se manifesta é o ser sendo no ente. Logo, conclui-se: dizer é o sendo do ser. Ser é na dinâmica do dizer, e esta dinâmica é chamada linguagem. O objetivo desse trabalho, por conseguinte, consiste em evidenciar a dinâmica de realização da linguagem, enquanto horizonte no qual a existência do ser-aí está, de antemão, resguardada. Uma vez que ao ser-no-mundo o ser-aí não se basta a si mesmo, será a linguagem o fenômeno que possibilitará a irrupção do mundo como acontecimento próprio de instauração da existência do ser-aí.

Leandro Chevitarese
leandrochevitarese@yahoo.com.br

Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia schopenhaueriana

A partir da leitura que Schopenhauer desenvolve acerca da prática de vida dos cínicos e de sua elaboração teórica na ética estoica, a comunicação pretende discutir os principais elementos do cinismo presentes na eudemonologia schopenhaueriana, considerando suas convergências e dissonâncias com sua proposta de uma “ética empírica” para enfrentar o “mal de viver”.

Leandro Lelis Matos

O pensamento sensível como ruptura da teoria da arte e teoria da aísthesis em Deleuze

A partir da obra de Gilles Deleuze pretendemos pensar uma nova orientação sobre a Estética que seja capaz de superar a tradicional dualidade entre teoria da arte e teoria da aísthesis herdada do debate estético moderno, partindo da concepção deleuziana de arte como um bloco de sensações composto de afectos e perceptos, e da noção da arte como não sendo mais produto exclusivo da criação humana. Tomaremos como ponto de partida dois objetivos principais: 1) Apresentar o modo como Deleuze se apropriou da Arte e da Filosofia para erigir um pensamento estético sensível original; 2) Mostrar como a proposta deleuziana de um pensamento sensível representa uma ruptura com essa tradição. O ponto nodal desta investigação é pensar a questão do sensível, assumindo outra característica distinta quando relacionamos arte e filosofia, ao entendermos que a arte e/ou a filosofia como experimento comporta a unidade da diferença (pensamento/sensação) que não estabiliza o devir e força o pensamento a pensar sensivelmente. A partir de tal hipótese abordaremos alguns problemas surgidos no âmbito da estética, sem dissociar a filosofia e a arte como prática de pensamento. Para o desenvolvimento desta investigação, faremos um recorte preciso nas obras como Proust et les signes (1964), Différence et Répétition (1968), Mille plateaux (1980), Francis Bacon, logique de la sensation (1981) Qu'est-ce que la philosophie? (1991). Com base nas considerações de Deleuze, distintas das concepções modernas de Estética, e explicitando a relevância dada por ele ao tema, seremos guiados pela seguinte pergunta: será a atividade de um pensamento sensível, através da Arte e/ou da Filosofia, capaz de descobrir uma nova compreensão da Estética que não submete o sensível a uma teoria da aísthesis e nem o organiza categoricamente em uma Filosofia da arte? Compreendemos que propor uma investigação, cujo objeto é a arte em Deleuze, implica por si só uma problemática, uma vez que a própria noção deleuziana de arte consiste no paradoxo da potência de um pensamento que extrapola o sensível em devir algo estranho a si mesmo. Essa interpretação, que é bastante original, nos motiva a pesquisar sobre a atuação de um pensamento estético sensível que é exclusivo do modo deleuziano de pensar não só a filosofia, como também os vários domínios exteriores a ela.

Leandro Oliva Suguitani

Sobre a interdefinibilidade dos operadores de alguns cálculos relacionais

Em 1941, A. Tarski introduziu seu cálculo relacional como uma teoria axiomatizada da álgebra das relações binárias, a qual já havia sido desenvolvida (de maneira não axiomatizada) por A. de Morgan, C. S. Peirce e E. Schröder. Esses autores introduziram diferentes operadores para serem aplicados sobre relações binárias a fim de gerar novas relações, cada qual com sua própria motivação para a aplicação do cálculo. Mais recentemente, em 1970, E. F. Codd introduziu um cálculo relacional como recurso computacional para ser aplicado principalmente como linguagem de consulta formal para banco de dados. Neste trabalho, a interdefinibilidade dos operadores introduzidos pelos autores citados será analisada para tentar avaliar a capacidade do poder expressivo das linguagens relacionais usadas nos cálculos que contém esses operadores. Este trabalho foi feito em coautoria com Petrucio Viana (UFF) e Edgar Almeida (CLE-Unicamp).

Lenira Mendonça De Vasconcelos Oliveira
lenira_oliveira@yahoo.com.br

Terror em posição à autoridade: o totalitarismo segundo Hannah Arendt

Em “As Origens do Totalitarismo”, Hannah Arendt afirma que o eixo de um sistema totalitário contém

dois elementos: a ideologia e o terror. A ideologia totalitária não representa um conjunto de ideias políticas mas antes, uma predição de um futuro inevitável. Desta forma, a utopia racial nazista e o estado proletário soviético representam, na ótica destes totalitarismos, uma lei natural que inevitavelmente virá a se tornar realidade. Cabe ao sistema totalitário acelerar esse futuro ideologicamente previsto. O instrumento que permite que as predições da ideologia se concretizem mais rapidamente é o terror. A perseguição totalitária não distingue aqueles que efetivamente se tornam opositores do regime daqueles que seriam inocentes, mas escolhe suas vítimas baseadas no papel que desempenham no que é descrito pela ideologia vigente, caracterizando assim o terror totalitário. O terror, portanto, visa seguir o que o regime considera o curso natural dos acontecimentos, mantendo o regime totalitário em constante movimento rumo ao futuro em que suas predições se tornariam realidade. Em oposição à instabilidade totalitária, o pensamento de Hannah Arendt apresenta a autoridade como o elemento que garante a permanência e a estabilidade política. A autoridade, na caracterização de Arendt, é uma instituição que se situa acima do corpo político, sendo essa localização garantida pelo fato de que a autoridade nasce antes da constituição do espaço político, se apresentando como um guia para a ação política. A autoridade é dotada da capacidade de acréscimo, de incorporar elementos presentes em um determinado período do espaço político, desta forma permanecendo independente das interações ocorridas na política. Essa capacidade de acréscimo aliada a sua localização acima do espaço político, garantem com que a autoridade seja a instituição detentora da estabilidade e da permanência, figurando como o aposto à instabilidade totalitária.

Léo Peruzzo Júnior
leoperuzzo@hotmail.com

Observações sobre a Filosofia da Psicologia em Wittgenstein

Este trabalho tem por objetivo apresentar como Wittgenstein, em *Investigações Filosóficas* e *Últimos escritos* sobre a Filosofia da Psicologia, considera as questões do interior e sua exteriorização, apontando uma nova abordagem para as vivências privadas. Evitando cair em posicionamentos que defendem alguma espécie de monismo materialista ou dualismo, Wittgenstein dirige suas reflexões para algo que é exterior ao sujeito e que, no entanto, é condição necessária para a sua determinação. Essa realidade, considerada pelo filósofo, indica que a atividade psicológica deve ser compreendida somente a partir de sua instância concreta, isto é, a linguagem. As indagações feitas por Wittgenstein sobre o alcance e os fundamentos da linguagem reconhecem o estado de confusão conceitual que afeta a compreensão dos conceitos psicológicos e seu tratamento a partir da psicologia, sobretudo, na formação de um discurso significativo, sem a pretensão de qualquer dogma metafísico ou reducionismo de natureza científica. Neste sentido, a análise de parte da filosofia tardia de Wittgenstein permite extrair alguns elementos que são constituintes para a compreensão da noção de mente, buscando analisar o deslocamento que retira a palavra do seu verdadeiro emprego na linguagem ordinária. O distanciamento do modelo cartesiano, em Wittgenstein, introduz uma ideia básica: “referir-se a algo não é redutível a um mero processo mental”. Este afastamento da convicção de que algo não é puramente mental, conforme Wittgenstein esclarece, indica que a “significação não está na mente – em algo privado ou subjetivo – mas em algo intersubjetivo”. Portanto, o significado não é, exclusivamente, um tipo de atividade mental particular. A partir do argumento em questão, estabelece-se que as vivências interiores, por exemplo, os conceitos psicológicos, não funcionam guiados pela privacidade de nosso próprio caso. O drama que envolve a psicologia filosófica, instaurado especialmente por propostas materialistas, seria reduzir a componente subjetiva a um componente de natureza estritamente fisiologista. As vivências internas, se isto fosse possível, seriam descritas por uma taxionomia de conceitos e formas. A intenção de Wittgenstein em descrever o uso dos termos psicológicos difere do que pode considerar-se uma ‘descrição’ dos fenômenos, tal como faz com frequência a Ciência da Psicologia. Ao contrário do que acontece geralmente na psicologia, seu interesse dirige-se para a consideração dos conceitos tal como os usamos para falar da psique de outras pessoas e de nossa própria, em vez de se deter sem mais no fenômeno como aparece. O estado interior, ilustrado por nossos verbos psicológicos, reclama sua identidade no âmbito dos jogos de linguagem. É

em tal contexto que adquirem sentido as situações vividas privadamente, como por exemplo, desejar, acreditar etc. Aquelas situações não observáveis (vontade, expectativas etc.), que parecem compor um bom argumento a favor de uma interioridade, na verdade só adquirem sentido quando exteriorizadas na linguagem. Não existe o privado enquanto oculto; ele está enraizado em nossa linguagem cotidiana.

Leon Farhi Neto
leonfarhineto@gmail.com

Uma tipologia das formas de “imperium” a partir de Spinoza

Todo indivíduo composto tem uma extensão, uma intensão e uma forma. Sua extensão são as partes componentes que, na sua mútua comunicação, constituem o indivíduo como um todo. Sua intensão é a potência com que o indivíduo afirma a sua existência, na medida da conveniência das suas partes. Sua forma são as leis da relação entre as suas partes componentes na perseverança do todo. Os corpos coletivos na medida em que são politicamente organizados, os “imperia”, constituem um corpo individual e, assim como os indivíduos, apresentam uma extensão, uma intensão e uma forma. Em um curto trecho do Tratado teológico-político (os parágrafos 7 e 8 do quinto capítulo), Spinoza enuncia brevemente os cinco princípios constitutivos de uma vida em comum: o princípio da aliança, o princípio do conflito, o princípio do poder (que conjuga comandos ou leis, força e resistência) e os princípios da igualdade e da liberdade. Sob a consideração ou sob a atividade destes princípios, que servem como parâmetros condicionantes de um problema, a forma do “imperium” aponta uma solução para a comunicação entre as partes extensivas componentes do corpo coletivo, na sua conveniência em uma potência comum que define a intensidade do “imperium”. A análise do princípio da igualdade nos permite diferenciar dois níveis nas relações imperiais: o nível da obediência e o nível do serviço. A desigualdade é uma polarização das relações entre indivíduos ou grupos humanos respectivamente ao comando ou à distribuição da utilidade. Nas relações de obediência, uma das partes impera sobre a outra, os indivíduos imperados executam os comandos dos imperantes. Nas relações de servidão, uma das partes serve apenas à utilidade da outra, o fim das ações dos obedientes serve apenas à utilidade dos imperantes. A obediência faz do obediente um súdito do “imperium”, mas não imediatamente o servo do imperante, porque na obediência ao imperante, o obediente pode servir também a si mesmo. A partir de Spinoza, então, torna-se possível uma tipologia das formas de “imperium”. Conforme a igualdade ou a desigualdade no comando, os “imperia” podem ser democráticos ou hierárquicos. Conforme a igualdade ou a desigualdade na distribuição das utilidades produzidas em comum, por outro lado, os imperia podem ser comunistas ou acumulativos. A desigualdade é máxima num imperium cuja forma é a de uma hierarquia acumulativa, a igualdade é máxima em uma democracia comunista. Se a democracia comunista é o mais natural dos “imperia”, a hierarquia acumulativa, por ser a mais conflituosa, é a forma de imperium que mais deve fazer uso do princípio da força na sua perseverança. Uma hierarquia comunista, por sua vez, é concebível à medida que a igualdade na distribuição do bem comum contrabalance a hierarquia. Mas uma democracia acumulativa é uma quimera, pois toda servidão, na sua definição, implica a negação da liberdade e, portanto, não pode ser democrática.

Leonardo Alves Vieira
leonarva@terra.com.br

Kant, Hegel e Schelling sobre moralidade e felicidade

A argumentação sobre o sumo Bem costuma permanecer restrita a tópicos morais. O trabalho aqui apresentado tem por meta trazer à baila outros tópicos relacionados a essa argumentação, mas, via de regra, negligenciados, tais como: os tópicos ôntico, epistêmico e antropológico. A investigação começa com o estudo sobre o sumo Bem (das höchste Gut) na Crítica da razão prática (1788), enquanto ele é a síntese pura a priori entre moralidade (causa) e felicidade (efeito), tendo a imortalidade da alma e a existência de Deus como postulados para sua consecução. Em um segundo momento,

os problemas envolvidos no argumento sobre o sumo Bem serão avaliados segundo as figuras da visão moral do mundo (*die moralische Weltanschauung*) e dissimulação (*Verstellung*) da Fenomenologia do Espírito (1807) de Hegel. Apesar das diferenças entre Kant e Hegel sobre o sumo Bem, ambos o consideram de acordo com a ótica da moralidade. Ora, a novidade trazida por Schelling em *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo* (1795) é a investigação sobre o sumo Bem que não só inclui, mas também transcende o âmbito estritamente moral. No terceiro momento desse trabalho, portanto, o conflito axiológico entre moralidade e felicidade será investigado levando em conta uma variada gama de oposições: ôntica: entre sujeito e objeto; epistêmica: entre dogmatismo e criticismo, saber imediato e saber reflexivo; antropológica: finitude e infinitude humanas. A consecução do sumo Bem, portanto, exige, levando em conta as teses de Schelling, o pensamento e a prática de superações de oposições não tematizadas por Kant e Hegel, os quais, em seus textos aqui estudados, ficaram aquém das exigências axiológicas, ônticas, epistêmicas e antropológicas daquilo que Kant denominou sumo Bem.

Leonardo Camacho de Oliveira
leocamacho@globocom

A (in)compatibilidade da cosmologia da vontade de poder com a liberdade

O presente trabalho tem a intenção de tratar da importante questão liberdade X determinismo no âmbito da filosofia de Nietzsche, sobretudo, no que tange a compatibilidade ou incompatibilidade da cosmologia nietzschiana da vontade de poder com a liberdade. Devido ao fato de haver uma grande variedade de leituras e interpretações da doutrina da vontade de poder, sendo, portanto, impossível tratar de todas, optamos por tomar como base para esse trabalho a interpretação feita por Wolfgang Müller-Lauter na obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Nesta o comentador toma os antagonismos do pensamento nietzschiano como fio condutor para uma brilhante exegese do texto publicado e póstumos do filósofo. Inicialmente, o comentador trata de diferenciar os antagonismos da efetividade dos antagonismos da lógica, pois esses últimos são meras projeções perspectivas, fundadas em ilusões, como a existência de coisas iguais, enquanto os primeiros garantem a dinâmica do vir-a-ser nietzschiano. Posteriormente, é apresentada a visão da efetividade como multiplicidade de quanta de força, os quais, no entanto, possuem uma qualidade em comum, a busca pelo domínio, de forma que podemos colocar esta qualidade como vontade de poder. Por fim, temos a complicada relação desta dinâmica das forças com o tema do eterno retorno do mesmo, sendo que duas possibilidades antagonicas aparecem: podemos tomar vontade de poder e eterno retorno como complementares entre si, tendo por base fragmentos póstumos onde Nietzsche tenta comprovar a hipótese do eterno retorno, conferindo à ambos estatuto ontológico. Pensemos da seguinte forma, se (1) as combinações de quanta de força possíveis forem limitadas e (2) o tempo for infinito, teremos como conclusão necessária que as combinações de força irão se repetir no tempo. Com efeito, a dinâmica das forças serviria para provar a existência do eterno retorno. Contudo, um problema aparece com relação à premissa (1), pois parece que as combinações de forças possíveis devem ser ilimitadas, visto que um quanta de força deve ser infinitamente fracionável, para que a dinâmica das forças não seja reduzida a um atomismo. No entanto, se um quanta de força for infinitamente divisível o número de combinações possíveis de forças será ilimitado e não limitado, de modo que a primeira premissa, antes apresentada, cai por terra. Ainda mais parece surgir uma incompatibilidade entre eterno retorno e vontade de poder se concedermos a ambos estatuto cosmológico. Desta forma se apresenta a segunda possibilidade, a de se tomar o eterno retorno como não como cosmológicamente existente, mas como formulação de uma ética transvalorada, que visa a elevação do homem. Retornando a nossa questão inicial da liberdade X determinismo, se tomarmos o eterno retorno cosmológicamente, teremos uma cosmologia determinista e incompatível com a liberdade. Se, no entanto, afastarmos tal possibilidade e mantivermos uma dinâmica de forças, onde os quanta são infinitamente fracionáveis, não teremos um

número limitado de combinações de forças possíveis e, por consequência, também não teremos um determinismo absoluto, havendo, desta forma, uma compatibilidade com a liberdade.

Leonardo Canuto de Barros
leonardo_canuto2@yahoo.com.br

A inevitabilidade dos males em Rousseau

Ler Emile e Sophie é frustrar-se a cada momento por esperar uma reviravolta no enredo. Isso porque, anterior à leitura do livro dos solitários, a obra Emílio nos mostrava um ambiente de cultivo da liberdade e de regozijo numa história em que as alegrias superavam os pesares. A continuação da vida do personagem Emílio é, contudo, uma surpresa para quem antes houvera lido o tratado da educação. Se na obra mais antiga notávamos um personagem feliz, a posterior revelará que a felicidade não é um resultado necessário das instruções do preceptor. Assim, o marido de Sophie não possuirá aquela alegria que julgávamos conseqüente de toda a educação por ele obtida até a entrada na vida adulta. Ficamos com aquele ressaibo amargo: se nem Emílio, um ser fictício que fora criado para a felicidade com tanta diligência, conseguiu ser feliz, como ficaremos nós, seres fora da ficção? Trataremos aqui de mostrar como Rousseau aborda a inevitabilidade dos males a fim de chegarmos à previsão de morte do Estado político.

Leonardo da Costa Serran
leoserran@gmail.com

A recepção agostiniana da noção de assentimento estóica

Dentre as funções da alma identificadas pelos antigos estóicos, o assentimento (*sunkatathesis* – *adsensus*, *adsensio*) cumpre um papel de destaque na epistemologia e na ética dos filósofos do Pórtico e em Agostinho. No âmbito epistemológico da obra do Hiponense, o assentimento desempenha a função de julgar o valor cognitivo das impressões (*phantasia* – *visum*) que são recebidas do mundo exterior e que podem resultar em uma cognição (*katalêpsis* – *perceptio* - *comprehensio*) ou um conhecimento (*episteme* - *scientia*). Já no âmbito ético, verificamos que esse mesmo assentimento também ocupa uma posição de relevo em sua análise acerca dos impulsos (*hormê* - *appetitio*) e das paixões (*pathos* - *affectiones*). Entretanto, por meio de uma comparação entre os textos estóicos e de Agostinho, podemos identificar que ele não se mantém fiel à noção de assentimento original. Então queremos investigar as influências e conexões da filosofia do Pórtico na noção de assentimento agostiniana.

Leonardo Diniz do Couto
leodocouto@gmail.com

O Estado democrático liberal: alguns traços básicos

Caracterizar o Estado democrático liberal pode até parecer, à primeira vista, uma tarefa simples e fácil de ser realizada. Pois, ao que parece, na medida em que basta dizer que se trata de um Estado que tem como valores fundamentais e primeiros a liberdade e a igualdade, nesta ordem, o problema está resolvido. No entanto, assim como tantos outros conceitos de uso comum, ao tomarmos o que esta noção expressa como simples e de fácil apreensão estamos desconsiderando toda a complexidade que podemos encontrar tanto na bibliografia que nos oferecem os seus pouco mais de dois séculos de vida e todas as experiências factuais que a acompanharam. Como marca da dificuldade que está envolvida nesta caracterização, vale lembrar que, para se alcançar o objetivo proposto, antes de qualquer coisa, perguntas, cujas respostas geram muitas controvérsias, tais como “o que é liberalismo?” e “o que é democracia?” devem ser respondidas. Além destas, ao tomarmos a liberdade como o valor liberal fundamental, tal como asseveram os seus defensores clássicos (como John Locke, Benjamin

Constant, Immanuel Kant, John Rawls, dentre outros), ainda aparece a questão “que liberdade?”. Seguindo o mesmo caminho no que diz respeito à democracia e à igualdade: “que igualdade?”. E, para finalizar, ainda podemos perguntar sobre a relação entre o liberalismo e a democracia: “como conciliá-los?”, “o que resta de seus valores nesta conciliação – conciliação esta que vigora ou, ao menos, que se pretende que vigore em boa parte dos países de nossos tempos”, fora outras mais. Feita esta apresentação, podemos dizer que é neste contexto que se localiza nosso trabalho. Aqui, o que se pretende é oferecer alguns dos traços sem os quais não se pode designar um Estado como democrático e liberal, encaminhando, na medida do possível, as questões acima citadas. Partindo, em primeiro lugar, da compreensão de que a democracia e a sua noção da igualdade, tal como nos foi herdada da tradição republicana, sobretudo com Rousseau, e o liberalismo e a sua noção da liberdade apresentam muitos pontos de conflito – alguns irreconciliáveis. Em segundo lugar, partindo do fato de que ao se juntar democracia e liberalismo num mesmo Estado, muitos destes conflitos deverão, de algum modo, ser resolvidos, seja especificando melhor o conceito de igualdade, de liberdade ou ambos para que possam conviver no mesmo ambiente. Nossas hipóteses iniciais de trabalho são que o Estado democrático e liberal é menos abrangente do que normalmente é concebido e que a conjunção liberdade-igualdade nele propugnada não permite que o individualismo descomprometido, tal como defendido pelo libertarianismo e pelo neoliberalismo, por exemplo, possa ser aceito como uma de suas possíveis consequências.

Leonardo Ferreira Almada
leonardo.f.almada@gmail.com

Respostas emocionais não conscientes e processos de tomada de decisão

Recentes evidências neurobiológicas têm demonstrado, há pelo menos duas décadas, fortes razões para supormos que (i) as emoções são largamente dependentes de componentes não conscientes e que (ii) algumas formas de respostas emocionais independem de seus correlatos subjetivos. Não à toa, o surgimento da consciência é evolutivamente muito mais recente do que a consolidação de nossos sistemas básicos de processamento emocional. Com base nessas razões, proponho defender a ideia de que comportamentos emocionais nem sempre são acompanhados por sentimentos conscientes. Trata-se, por consequência, da tarefa de defender que a consciência não constitui um aspecto central e essencial na constituição das emoções. Embora muitos estados emocionais se tornem conscientes, inúmeras respostas emocionais costumam ser induzidas subliminarmente e, nesse sentido, permanecem inacessíveis à introspecção, ou seja, à consciência. Por esse mesmo caminho, pretendo defender a tese de que reações emocionais induzidas e subliminares comumente induzem preferências não-conscientes em tomadas de decisão e em outros padrões comportamentais. Assim como há fortes razões para supor que respostas emocionais a estímulos emocionalmente competentes não dependem de sentimentos conscientes, é bastante plausível considerar que, em processos de tomada de decisão, as emoções não conscientes têm precedência em relação a sentimentos conscientes.

Leonardo Meirelles Ribeiro
meirelles_leonardo@yahoo.com.br

A ambiguidade do rosto em Emmanuel Lévinas

Esta comunicação tem como objetivo discutir a “ambigüidade do fenômeno e sua defecção” que tem sua significação no rosto, segundo E. Lévinas, em *Autrement qu’être*. Abordaremos esse evento sob a ótica do Dizer e do Dito que irrompem como resposta no “me voici”. O discurso uma vez proferido trai, mas traduz, sem anular sua anarquia. Procuraremos aprofundar essa relação ambígua do aparecer sem aparecer, como rastro do que já se foi, e que Levinas chama transcendência, e analisar seu paradoxo.

Leonardo Rogério Miguel
 miguel.leonardo@gmail.com

Conhecimento, virtudes, valores e formação integral no campo biomédico

Este resumo se baseia em meu projeto de Pós-doutorado aceito pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ). O objetivo da pesquisa é introduzir ferramentas teórico-conceituais oriundas da *virtue epistemology* – traduzindo livremente, seria “epistemologia baseada na virtude” – para abordar e, quiçá, desenvolver uma compreensão alternativa das inter-relações entre epistemologia, ética e axiologia na formação e na prática dos profissionais da área da saúde. Especificamente, o que está em jogo é a integridade da formação do caráter (intelectual e ético) dos médicos, levando-se em conta, sobretudo, as relações destes com os usuários do serviço de saúde, bem como com a produção, transmissão, apropriação e aplicação do conhecimento em Medicina. O tema e a fundamentação teórico-metodológica da pesquisa baseiam-se em estudos em filosofia e história da ciência, epistemologia (*virtue epistemology*, especificamente) e filosofia da medicina (cito alguns: Pellegrino, Thomasma, 1993; Galison, Daston, 2007; Markum, 2008; Shapin, 2008, Baehr, 2011) sobre a relevância do vínculo entre valores epistêmicos e valores éticos, conhecimento e virtude, e entre conhecimento e conhecedor (levando-se em conta também a determinação do estatuto da autoridade científica). A motivação é buscar uma integração entre os referidos campos de estudo; logo, outro objetivo da pesquisa é avaliar a possibilidade de se incorporar a abordagem e o aparato conceitual da *virtue epistemology* aos estudos sobre a ciência (*Science Studies* – para fins de resumo, grosso modo, a expressão se refere à integração entre filosofia, história e sociologia da ciência) e a filosofia da medicina, de modo a oferecer alguma contribuição às reflexões sobre a formação do profissional de saúde. A proposta de minha comunicação é expor alguns resultados dessa pesquisa, concentrando-me, em especial, na justificativa de minha escolha pela fundamentação teórico-metodológica mencionada acima.

Leosir Massarollo
 massarollojr@hotmail.com

Uma análise dos conceitos de cavaleiro da fé e de herói trágico segundo Kierkegaard

A presente análise possui como conceitos norteadores as concepções de cavaleiro da fé (personificado pela figura de Abraão) e de herói trágico (personificado pela figura de Agamenon) segundo Kierkegaard. O objetivo proposto mover-se-á de modo a abranger além dos conceitos supracitados, conceitos que aprofundarão e elucidarão a pesquisa. Esclarecendo a ideia de “eu” no pensamento de Kierkegaard de acordo com cada uma das realidades, a saber, do cavaleiro da fé e do herói trágico, será viável ao bom andamento do trabalho o igual esclarecimento das concepções de cristianismo e paganismo segundo o pensador dinamarquês. Localizados em suas respectivas “esferas espirituais”, será possível, ao menos ao observador atento, instruir-se acerca da relação que ambos possuem com a divindade, se tal relação dá-se de maneira direta ou indireta e, por se tratar de, em última instância, da observação de tais figuras diante do sacrifício exigido pela divindade, o que era exigido, a natureza de tal exigência, o papel da ética e da religiosidade como telos e a recompensa buscada. O patriarca hebreu repousa suas concepções na religiosidade. Esta moldou seu caráter e sua relação com os demais. Sua fé constitui um telos, e sua vontade move-se de acordo com a vontade do Eterno. A ética tem sua expressão suspensa. Retirado e em silêncio, Abraão recebe a ordem do sacrifício do próprio Deus, a saber, o sacrifício de seu filho Isaac. Sua viagem a Moriija revela por si só a relação do patriarca com a divindade. Oferece ao Deus a única coisa que a este interessa: sua fé, e, por meio desta conquista, pela segunda vez, seu precioso bem, Isaac; desta vez por meio do próprio sacrifício. Segundo Kierkegaard, o governante grego sujeita-se a um sacrifício de natureza completamente diferente. A divindade conserva certa “distância” de Agamenon, valendo-se de oráculos

e sacerdotes para viabilizar a comunicação entre as partes. A natureza desta divindade não possui, não “produz” um telos, não é capaz de suprimir a ética, expressão do geral e comum acordo deste, então conduz Agamenon a uma expressão superior desta. Não há silêncio neste caso. Por se tratar de um Rei, sua conduta superlativa será em proteção do Estado, e é em nome deste que Agamenon deve sacrificar sua filha, Ifigênia. Semelhante ao primeiro “caso”, a relação do herói trágico com a divindade torna-se clara à medida que o sacrifício avança para sua concretização. Em ambos os casos, a análise acurada e pertinente das situações citadas, embasadas em observações e estudos, demonstrará a diferença de natureza dos indivíduos, da divindade e do próprio sacrifício. Trata-se de concepções antípodas que repousam no mesmo conceito, a saber, de sacrifício.

Lethicia Ouro de Almeida M. Oliveira
lethiciaouro@yahoo.com.br

Sobre o sentido da tékhne eikastiké no Sofista de Platão

Como sabemos, no diálogo “Sofista” de Platão, os personagens Estrangeiro e Teeteto estão à caça do sofista, de sua definição. Eles usam uma arma específica nessa caça: o método dialético. Por meio de repetidas divisões ou distinções conceituais, é possível agarrar ser tão escorregadio e multifacetado como o sofista. Os personagens concluem o diálogo com sete retratos dele, após seguirem diferentes veredas conceituais. Ao percorrer a última vereda, o Estrangeiro se encontra ocupado com a distinção entre tipos ou gêneros (génos) da arte mimética. Se o sofista é capaz de discursar sobre, e contradizer, todos os assuntos, como se concluiu na quinta definição, ele só pode estar usando uma arte como a pictórica, que produz imitações, ficções. Como um só homem poderia ter, mais do que todo especialista, conhecimento sobre todas as coisas? Sendo isso impossível, percebe-se que a arte sofisticada faz parte da mimética. Seguindo o método das divisões, falta responder: que tipo de imitação é aquela produzida pela sofística? Para isso, é preciso vislumbrar como se divide a arte mimética, o que é feito sem nenhuma hesitação pelo personagem. O Estrangeiro divide a mimética em “tékhne eikastiké” e “tékhne phantastiké”. Essa divisão, feita sem grandes explicações pelo personagem, gerou, contudo, bastante dúvida e controvérsia na tradição comentarista. Nesse texto pretendemos apresentar algumas leituras propostas por diferentes comentadores a respeito do sentido de um desses gêneros miméticos: a “tékhne eikastiké”. Será que Platão se refere à produção de objetos, tal como ocorre na marcenaria? Ou pensaria ele na arte egípcia? Teria ele em mente a arte grega arcaica? Ou referir-se-ia especificamente às pinturas de Polignoto? Quem sabe se ele não pensava nas esculturas de Policeto? Platão fala de um gênero artístico onde se incluem diferentes estilos, ou de um estilo específico? Algum estilo exemplificaria melhor tal gênero? Qual? Por meio da elaboração de respostas a essas questões, alcançadas desde uma análise reflexiva sobre essas leituras, construiremos nossa abordagem interpretativa. Dessa forma, ser-nos-á possível compreender o sentido do texto do “Sofista” com maior acuidade e, assim, propiciar uma visão cada vez mais clara da própria filosofia tal como realizada nos diálogos platônicos. Como veremos, é possível esclarecer o que é a tarefa filosófica pela abordagem de um tema, a princípio, secundário do “Sofista”. Mas deixemos esse desenvolvimento para o próprio texto.

Letícia Machado Spinelli
leticiamachadopinheiro@gmail.com

Kant e a noção de ‘ordem moral dos móveis’

Nas obras de fundamentação da moralidade, Kant é bastante claro e incisivo quanto ao valor incondicional da lei moral enquanto móbil da ação quando se pretende que o ato seja considerado moralmente bom. Todo o aparato discursivo acerca dessa questão diz respeito ao confronto entre a lei da moralidade e os incentivos advindos da sensibilidade na forma de inclinações, os quais devem ser dispensados para que a ação esteja de acordo com o que é moralmente exigido. No escrito sobre a religião, Kant se mantém

advogando nesse sentido, no entanto, na medida em que insere a noção de “ordem moral dos móveis” [sittliche Ordnung der Triebfedern] parece conceder um espaço mais dinâmico à articulação entre ação, lei moral e inclinação. Tal ocorre na medida em que o foco de Kant passa a ser aquele da hierarquia ou ordem dos móveis, em que não se põe mais em questão qual é o conteúdo do móbil da ação, lei moral ou inclinações, mas em que termos esses dois tipos de móveis são articulados em termos de hierarquia. Kant, no âmbito do escrito sobre a religião, edifica a sua argumentação em vista de um pressuposto que no domínio da fundamentação da moralidade não foi (pelo menos explicitamente) levado em conta, a saber: aquele de que a natureza moral humana necessariamente se influencia pelo móbil moral (a lei da moralidade) e móveis advindos das inclinações. Sob esse pressuposto, no escrito sobre a religião, o valor moral não se assenta propriamente no tipo de móbil que é adotado (a lei moral ou as inclinações) para impulsionar uma ação (pois ambos, devido a uma constituição particular da natureza humana, necessariamente estarão presentes), mas no vigor ou grau de importância que o sujeito atribui a tais móveis nos termos de uma hierarquia ou ordem moral. Kant segue edificando a sua argumentação de modo a, indiretamente, repousar sobre o móbil a condição do caráter moral da ação, no entanto, o que mais se realça é a noção de subordinação [Unterordnung]: a ordem de prioridade conferida aos móveis para o seguimento da máxima. Se a lei moral é o móbil supremo, ao qual o móbil da inclinação está subordinado enquanto móbil secundário, temos o moralmente bom; se o móbil supremo é aquele advindo da sensibilidade, então a lei moral é o móbil secundário e, portanto, se configura a ação moralmente má.

Leysere Adriene Fritsch Xavier
leysereexavier@yahoo.com.br

Ilusão transcendental e natureza da razão

Insatisfeito com os resultados obtidos pela metafísica tradicional, quanto à reivindicação de abordar questões que ultrapassavam os limites de toda a experiência possível, Kant procedeu a uma crítica, estabelecendo o alcance e as demarcações da razão pura, de modo a especificar o tipo de formulação de problemas que poderia ser resolvido no âmbito teórico: aquele que se referisse a objetos dados na sensibilidade. Porém, conjuntamente a essa tarefa, o filósofo pôde constatar que a pretensão metafísica não era fruto da falta de atenção ou de mera ignorância, mas antes disso, tratava-se de uma propensão natural da razão em conhecer o suprassensível. E é esta mesma propensão que está na base do que ele veio a chamar de ilusão transcendental. A abordagem sobre a ilusão transcendental, realizada por Kant na Crítica da razão pura (1781), na segunda divisão intitulada Dialética transcendental, refere-se a um equívoco ao qual a razão teórica precipita-se em decorrência da sua natureza. Ao contrário do erro lógico, a ilusão, neste caso, é inevitável, pois se trata de um processo natural em direção ao incondicionado, movimento esse que, mesmo se detectado, não desaparece. Deste modo, a razão, impelida por sua natureza, avança para além dos limites dados pela experiência, produzindo inferências ilusórias. A presente pesquisa tem por objetivo inicial analisar a relação entre a ilusão transcendental e a natureza da razão, conforme citada por Kant inúmeras vezes no decorrer do seu trabalho. Paralelamente a essa investigação, procurar-se-á averiguar a possibilidade de enquadrar o modelo de natureza, adotado por Kant na teoria da ilusão, dentro de um outro campo de pesquisa ao qual o filósofo se dedicava, seja ele, o da antropologia, domínio que estuda a natureza humana. Partimos, pois, da pressuposição de que a investigação da ilusão não se dissocia da natureza da razão, e esta, por sua vez, vincula-se à natureza do homem. Desta forma, o projeto kantiano pode ser pensado como estabelecendo relação com o antropológico. Contudo, há divergência de opiniões entre os comentaristas quanto à relevância da antropologia neste contexto. Assim, Reinhardt Brandt coloca-se ao lado dos teóricos que defendem que ela não faz parte da filosofia kantiana; outros - Daniel Perez e Cláudia Schmidt - deixam entrever que há consequências para a filosofia crítica quando se recorre à antropologia, no sentido de incluí-la nos estudos sobre a teoria dos juízos. E, mais especificamente, queremos pensar no caso do presente trabalho, nas implicações de uma antropologia em relação à ilusão transcendental. Diante da diversidade de posicionamentos sobre as interpretações do lugar da antropologia em Kant, pretende-se oferecer uma reflexão a respeito da natureza humana que contribua para a discussão sobre os fundamentos do pensar e do agir e sobre os elementos

envolvidos na constituição da subjetividade. Com esta pesquisa, conta-se contribuir com subsídios para o debate sobre a relação entre filosofia transcendental e antropologia, assim como para a discussão sobre o estatuto, a função e as consequências de uma antropologia kantiana.

Lia Levy
 lialevy@ufrgs.br

Atentando à Atenção em Descartes

Em suas obras, Descartes faz uso frequentemente do termo ‘atenção’ e de seus cognatos não apenas em sentido amplo e teoricamente decompromissado, mas também como se ele pudesse aportar, por si só, esclarecimentos quanto ao sentido preciso de alguns dos conceitos mais fundamentais de sua teoria, como os conceitos de clareza (no domínio teórico) e de admiração (no domínio prático). A inadequação dessa suposição foi muito cedo denunciada por seus críticos (p. exemplo Gassendi e Leibniz), que apontaram o caráter demasiado relativo e pouco preciso da noção de atenção tal como empregada por Descartes. Por outro lado, em seu importante artigo publicado em 1943, Alan Gewirth procura defender a posição cartesiana de tais críticas, sem, contudo, procurar esclarecer a noção atenção; o que sugere a concessão aos críticos ao menos de que o vocabulário empregado por Descartes foi inapropriado. A mesma direção é tomada por Martial Gueroult e outros intérpretes do cartesianismo, de modo que parece restar consensual a tese de que o recurso à atenção torna efetivamente problemática a aceitação do caráter normativo da regra da clareza e distinção, na medida em que essa repousaria, em última análise, em uma experiência interna, psicológica e individual. Esta comunicação pretende examinar tal tese à luz da análise de algumas passagens da obra de Descartes, em particular das *Meditações Metafísicas* e da *Correspondência*. Procurarei defender que não é preciso abandonar a noção de atenção para preservar a legitimidade da regra do claro do distinto para distinguir com certeza o verdadeiro do falso, procurando, assim, a recuperar a validade das definições desses conceitos oferecidas por Descartes nos artigos 45 e 46 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*.

Libanio Cardoso

Ente e sentido - a temporalidade entre Heidegger e os gregos

O parágrafo 65 de “Ser e Tempo” afirma que sentido é o âmbito da compreensibilidade de algo. Esse mesmo parágrafo propõe a temporalidade como sentido do ser do ente que nós somos – nós, que damos aos entes seu sentido, já que é em meio à projeção da existência que qualquer coisa pode ser compreendida. Assim, nós constituímos o sentido dos entes. Essa tese depende de que a temporalidade esteja restrita à existência, nosso modo distintivo de ser. Quais os limites da tese em sua articulação interna e em seu debate – explícito ou não – com uma interpretação antagônica do sentido dos entes e da temporalidade, a saber, o pensamento de Platão e Aristóteles? – Este o tema da comunicação.

Ligia Pavan Baptista
 ligiabap@unb.br

A arte e a gênese do estado político em Hobbes

Duas imagens predominam enquanto características essenciais do *Leviatã*, mostro bíblico sinônimo de Estado político em Hobbes, a de ser ele uma pessoa artificial e, ao mesmo tempo, um deus mortal. A morte do *Leviatã* ou do Estado é uma imagem metafórica derivada de outra metáfora clássica da teoria política: a analogia aristotélica entre o corpo humano e o corpo político. Assim como as doenças afetam e enfraquecem o corpo humano até sua morte, sua mais completa destruição, as sedições afetam o corpo político

até sua morte, a guerra civil. O homem, obra de arte divina é tão mortal quanto sua criação, o Leviatã. A constituição dessa pessoa artificial, da qual a alma seria a soberania, é o tema do presente artigo. O Estado, em parte produto das paixões medo e esperança, em parte obra da razão enquanto cálculo, é obra eminentemente humana. O caráter artificial de sua origem é o elemento no qual se funda sua própria legitimidade, o contrato mútuo entre aqueles que irão se submeter, por livre vontade ao poder político criado por eles. A artificialidade pressupõe, não somente a laicização do Estado, mas igualmente a capacidade humana para a criação, até então, considerado atributo exclusivamente divino. O paradigma da artificialidade em Hobbes deve se opor, não somente à laicização do Estado, mas igualmente ao conteúdo natural do poder político, com base na analogia entre ele e o pátrio poder, ambos pressupostos das teorias políticas precedentes. Entretanto, é preciso enfatizar que a artificialidade em Hobbes não se aplica somente ao Estado. O autor, precursor do contratualismo britânico no século XVII, entende como artefactos ou produto da arte humana, também a justiça, a propriedade, a lei, a moral e a própria linguagem que seria, na visão do autor, uma capacidade adquirida e não inata. Finalmente, a artificialidade, segundo Hobbes é, acima de tudo, a condição essencial da possibilidade da ciência da política, que o autor se considera o fundador, na medida em que, sendo a ciência o conhecimento das causas, só seria passível do conhecimento humano, o que é produto da arte humana, pois dele podemos conhecer a causa: o homem ou a vontade humana. É essa a razão pela qual o autor dedica grande parte do seus tratados políticos ao conhecimento da natureza humana pois, somente a partir dela, pode construir sua teoria política.

Lilian Cantelle
lilian_cantelle@yahoo.com.br

As paixões da alma

Encontra-se nas correspondências de 1641 até 1649 e n'As Paixões da Alma, a parte mais expressiva sobre a relação mente/corpo, a natureza das paixões, a moral e a terapêutica. Por estarem unidos, o corpo e a mente afetam-se mutuamente e disso nascem as paixões. Elas são a mediação entre o corpo e a alma, responsáveis pela comunicação entre as duas substâncias e por serem percepções, elas não estão inteiramente sob nosso domínio, mas podem ser indiretamente influenciadas para o benefício próprio e a maturidade moral depende, basicamente, da nossa habilidade para utilizar as paixões dessa maneira. A mente está unida ao corpo todo e, embora ela possua uma natureza incorpórea, há uma parte no corpo onde exerce suas funções de maneira mais específica, a glândula pineal. Essa glândula pode ser movimentada tanto pela alma, por meio da vontade, quanto pelo corpo, por meio dos espíritos animais. Quando esses movimentos são contrários, há um combate moral e os que conseguem deter os movimentos corporais têm a alma mais forte. Essa habilidade de ligar artificialmente um movimento a um dado ato voluntário é a base da terapêutica cartesiana das paixões. O papel da vontade, nessas circunstâncias, é de não consentir com os efeitos da paixão e de reter os movimentos que essa paixão disporia no corpo. Segundo Descartes, pode-se "medir" a força da mente pelo resultado desses combates, ou seja, pela capacidade da vontade de seguir os seus próprios julgamentos (não necessariamente a capacidade de seguir os julgamentos verdadeiros, pois frequentemente eles estão errados). Todas as mentes podem ser regradas, mesmo as mais fracas, pois o automatismo pode ser desfeito por meio do hábito. Dessa forma, é preciso que a mente forme, para si, julgamentos firmes e constantes com o qual a vontade deverá consentir (até encontrar outros melhores). Uma mente bem treinada não consente com a fuga, uma vez que ela foi capaz de unir os movimentos dos espíritos, que representam à alma a paixão do medo, com o pensamento de permanecer e enfrentar o perigo. Se seguirmos o que o nosso entendimento nos fez ver claramente como o melhor, não temos motivos para nos arrependermos, mesmo observando depois que nos enganamos. Assim, o valor das pessoas é calculado segundo a força empregada para impelir o entendimento a aumentar o conhecimento e sempre julgar segundo o melhor conhecimento adquirido até o momento. Para isso, é necessário, também, conhecer as causas de uma paixão e os mecanismos que as comandam. Dessa forma, nosso objetivo é estudar as paixões da alma traçando um paralelismo entre o tratado e as

cartas à Elisabeth a fim de demonstrar que os ensinamos fisiológico e moral, presentes no livro, possuem uma aplicação prática na correspondência.

Lilian Cristina Gulmini
liliangulmini@yahoo.com.br

Sobre o conceito de mâyâ na filosofia de Shankara

Na literatura sânscrita, o uso do termo mâyâ (“ilusão; mágica; irrealidade; fraude; miragem”) para definir o mundo fenomênico já aparece em passagens das Upanisads mais antigas contidas nos Vedas (circa VIII-VI a.C.) e conhecidas como Vedânta. Na Índia, até a Idade Média várias escolas vedantinas foram desenvolvidas para interpretar este e outros termos contidos nos textos de revelação. A interpretação do termo mâyâ – ou seja, a afirmação da realidade do universo como mera aparência de realidade – e a sua inserção num modelo coerente de universo e de consciência é feito particularmente complexo no caso da escola Advaita-vedânta, desenvolvida na obra do pensador Shankara (788-820 d.C.). já que sua filosofia está atrelada ao conceito de Absoluto (Brahman) como realidade una da existência, diante da qual nem mesmo mâyâ (uma “irrealidade”) deve representar uma categoria opositiva. Abordaremos neste artigo alguns outros elementos fundamentais na filosofia de Shankara, tais como “sobreposição” (adhyâsa), “cancelamento” (bâdha) e a descontinuidade da consciência na passagem entre níveis de realidade, para que possamos compreender as implicações da definição de mâyâ conforme a perspectiva do Advaita-vedânta.

Lilian Neves Mise
despertar@gmail.com

A consciência não-intencional em Emmanuel Levinas

Levinas encontra no método fenomenológico, mais especificamente na noção de intencionalidade desenvolvida por Husserl, a solução do dualismo “objetivista/subjetivista” na relação de conhecimento entre sujeito-objeto. Por outro lado, indica que este método se inscreve em uma ontologia, e constata: “Curioso resultado: a linguagem consistiria em suprimir o Outro, pondo-o em acordo com o Mesmo!”. O que desperta nosso filósofo para este resultado é, em especial, a condição histórica que enfrentou enquanto pensador judeu, os “acontecimentos que se desenrolaram de 1933 a 1945 (Hitler) que o saber não soube evitar e nem compreender”. O problema que se apresenta para o pensador é o da dissolução da diversidade. A questão é ampliada, não se trata apenas de propor uma solução desfaça a cisão entre o sujeito e o mundo exterior, mas percebe a necessidade de desenvolver uma reflexão que pense a violência, permita a relação com a alteridade e legitime a pluralidade. Desta forma, embora a reflexão levinasiana parta da mesma inquietação e método da fenomenologia husserliana, explora outro caminho para a resolução para o dualismo, do qual um dos pontos é o desenvolvimento do conceito de “não-intencionalidade”, o qual é divergente da intencionalidade husserliana essencialmente ativa. Nossa exposição procura explorar o que seria esta “não-intencionalidade”, uma espécie de inversão do conceito de intencionalidade de Husserl, e como ela se constitui através linguagem, pois a linguagem é, segundo Levinas, o que percorre a distância entre Eu e Outrem, sem suprimir a diferença, mantendo cada termo único.

Lilian Simone Godoy Fonseca
filoslgodoy@ig.com.br

A técnica em Jonas como objeto da reflexão filosófica e da preocupação ética

Hans Jonas (1903-1993), autor de O Princípio Responsabilidade (1979), gradativamente, vem conquistando no meio filosófico brasileiro o merecido reconhecimento. Não obstante, tal obra, que o tornou mundialmen-

te conhecido, tem muito ainda a nos ensinar com sua “ética para [nossa] civilização tecnológica”. Pois, entre outras coisas, coube a Jonas o mérito de ter sido um dos primeiros a propor uma reflexão ética no âmbito da tecnologia e da técnica moderna. Grande testemunho desse esforço é seu trabalho posterior intitulado *Técnica, Medicina e Ética*, publicado em língua alemã em 1985, reunindo uma série de ensaios sobre questões de ética prática no âmbito das ciências naturais, notadamente no campo das pesquisas envolvendo seres humanos, abordando temas mais candentes como a responsabilidade médica, a aplicação de novas biotecnologias - entre as quais a clonagem e a eugenia - e, ainda, questões altamente polêmicas como o conceito de morte cerebral e sua relação com os transplantes de órgãos e a eutanásia. Por sua atualidade e importância, essa obra tornou-se bastante conhecida nos meios acadêmicos, inclusive, nos departamentos das Ciências Médicas e foi uma importante fonte em meu trabalho doutoral. Contudo, são os dois primeiros ensaios ali publicados que merecerão nossa atenção na presente comunicação, por se voltarem exclusivamente para a questão da técnica. No ensaio 1, Jonas justifica (formal e materialmente) o fato de a filosofia tomar a técnica por seu objeto. No ensaio 2, ele expõe cinco motivos para justificar o fato de a técnica ter se convertido em objeto (também) da reflexão ética. Com base, portanto, nesses dois textos liminares é que pretendemos abordar “A técnica em Jonas como objeto da reflexão filosófica e da preocupação ética.”

Liliane Severiano Silva
lilidesade@yahoo.com.br

Vico e os novos princípios de poesia: a sapiência poética e a origem das coisas divinas e humanas da gentilidade

Em seu segundo livro da *Scienza nuova seconda*, a saber, a Sabedoria poética, Giambattista Vico (1668 – 1744) apresenta alguns elementos para a compreensão da constituição dos costumes e das ideias que, em sua gênese, possibilitaram o desenvolvimento da humanidade: a natureza dos princípios poéticos do mundo civil das nações. A respeito do caráter de novidade de tais princípios, vale indagar: quais os elementos permitem compreender a natureza destes princípios poéticos, uma vez que o autor toma o poético, de início, em sua dimensão de poïesis, ou seja, da criação de sentido, em especial, do sentido das realizações humanas em coletividade? Vico compreende a natureza de tal sabedoria (sapienza) que conduziu à gênese das reuniões humanas com base em ideias reguladoras certas e constantes pressupõe o reconhecimento da natureza fabulosa das primeiras narrativas – testemunhos filológicos e filosóficos da humana gentilidade em tempos longínquos – a respeito do sentido comum dos povos em torno das mesmas práticas civis. Desse modo, a investigação da natureza rude (rozza) e, portanto, não racionalizada dos primeiros sábios da gentilidade, é realizada por meio da afirmação de outras instâncias e saberes – divinas e humanas – presente nos rudimentos da história universal humana. Nesse sentido o autor nos apresenta os poetas teólogos (poeti teologi), como sendo os primeiros sábios da gentilidade que reúnem a sabedoria das coisas divinas e humanas: o critério da verdadeira sabedoria (vera sapienza).

Lincoln Frias
lincolnfrias@gmail.com

Neuroética da responsabilidade

Eis um caso real. Um homem de quarenta anos até então bastante comum repentinamente se torna viciado em pornografia infantil e chega até a se insinuar para sua enteada. Durante sua prisão exames revelam que ele possui um tumor cerebral. Retirado o tumor, ele voltou ao normal. Tempos depois, a hipersexualidade voltou. Feitos os exames, o tumor também havia voltado. Retirado novamente o tumor, ele voltou ao normal. A questão ética aqui é: ele era responsável por seu comportamento? Até onde sabemos, ele não se sentia controlado (ele nem sabia que tinha um tumor), portanto, é razoável supor que ele possuía sentimento de agência e se identificava com seu desejo.

O interesse desse caso está mais no que ele sugere sobre os casos normais do que sobre os casos patológicos. Um dos principais motivos para se opor ao materialismo e ao determinismo é a suspeita de que se essas teorias são verdadeiras, a moralidade não tem sentido, principalmente porque não seríamos responsáveis pelo que fazemos. O compatibilismo é a ideia de que é possível haver responsabilidade moral mesmo que essas teorias sejam verdadeiras. Tomando o caso acima como ponto de partida, as questões às quais essa pesquisa se dedica são: supondo que o materialismo e o determinismo sejam verdadeiros, como determinar quando somos responsáveis pelo que fazemos? Quando nos sentimos responsáveis pelo que fazemos? Quando devemos nos sentir responsáveis? Quando merecemos elogio e quando merecemos punição? Nessas questões há dois tipos de fenômeno: o sentimento de agência (quando sinto que fui eu quem causou a ação) e a atribuição de responsabilidade (quando consideramos que alguém foi responsável por alguma ação). Uma teoria adequada da responsabilidade deve ser capaz de explicar esses dois tipos de evento. Além disso, a parte normativa dessa teoria deve estar atenta à sua parte descritiva, isto é, ao menos à primeira vista, é melhor que nossa teoria esteja de acordo com a maneira com a qual as pessoas normalmente pensam sobre o assunto (embora, possa sugerir revisões se necessário). Uma estratégia empiricamente bastante promissora é (a) substituir a ideia de livre-arbítrio (uma escolha não-causada) por autocontrole (capacidade de inibir alguns impulsos em favor de outros) e (b) investigar a instabilidade do conceito de self (o que conta como eu) empregado pelas pessoas comuns. Embora em muitas situações as pessoas suponham que o eu é algo distinto dos estados mentais, que os controla de fora, diversas condições neurológicas (mal de Alzheimer, transtorno bipolar, esquizofrenia, TOC, pacientes comissurotomizados etc.) sugerem que a ideia de que somos uma entidade estável, irreduzível etc. é falsa. Em relação ao autocontrole, também há evidências empíricas de que ele é uma habilidade influenciada por alterações cerebrais e de que ele é um recuso escasso. É a partir desse cenário que proporei quais devem ser os contornos de uma teoria da responsabilidade capaz de dar uma resposta adequada a casos como o relatado acima e, principalmente, capaz de explicar como pessoas normais podem ser consideradas responsáveis por seus comportamentos.

Lincoln Menezes de França
escrevaparalincoln@yahoo.com.br

Hegel leitor de Aristóteles: a Ideia que a Si retorna, o motor imóvel, o movimento circular e teleologia

Sob a concepção filosófica sistemática de Hegel, a História da Filosofia expõe em cada um de seus momentos o único pensar, a razão, evidenciando sua necessidade e conexão interna, enquanto desdobramentos da totalidade, que segundo Hegel, é o verdadeiro. Em suas Preleções sobre a História da Filosofia, Hegel reconhece que esses desdobramentos de si da totalidade filosófica que se exprimiram nos sistemas de filosofia que se sucederam na exterioridade do tempo não excluiriam uns aos outros, mas exprimiriam uma vinculação interna que seria reconhecida e incorporada pela filosofia hegeliana. De acordo com Alfredo Ferrarin (2001, p. 55), é possível observar uma importante correspondência dada por Hegel entre seu sistema e o pensamento de Aristóteles. Em termos conceituais, Hegel interpreta e assimila diversos conceitos e aspectos do pensamento aristotélico, dentre eles, o Primeiro Motor, a concepção de movimento circular e a teleologia, elementos do pensamento aristotélico que tomaram determinação peculiar sob a interpretação hegeliana. Diante disso, cabe questionarmos qual o sentido desses conceitos sob a ótica do sistema de Hegel. Nesta exposição, analisamos como Hegel interpreta esses conceitos e noções do pensamento aristotélico e os incorpora ao seu sistema sob seus termos. A noção aristotélica de Primeiro Motor, eterno e imóvel, é concebida por Hegel como a Ideia que move, mas permanece idêntica a si mesma. O movimento, outro elemento importante do pensamento aristotélico, é diferenciado pelo estagirita em movimento linear e movimento circular. O movimento circular, para Aristóteles, exprimiria o

movimento em sua perfeição. Para Hegel, esse movimento circular se exprime nos desdobramentos da Ideia. Sinteticamente, o sistema hegeliano expressa os desdobramentos da Ideia em sua interioridade na Ciência da Lógica, em sua exterioridade na Filosofia da Natureza e em seu retorno a Si na Filosofia do Espírito. Como para Hegel a finalidade da Ideia é sua autodeterminação, seu movimento perfeito, circular, se expressaria em seu retorno a si mesma, na Filosofia do Espírito. A teleologia da Ideia hegeliana segue, desse modo, o sentido da finalidade aristotélica do primeiro motor, porquanto o Primeiro Motor move, mas permanece em si mesmo, pois é desejado; movendo, sendo imóvel. Portanto, Hegel assimila sob seus termos a perfeição do movimento circular e o conceito de motor imóvel aristotélico, caracterizando-o enquanto a Ideia que move, mas permanece idêntica a si mesma, pois não sai da órbita da relação consigo mesma porquanto seu 'télós' é sua autodeterminação.

Lis Helena Aschermann Keuchegerian

O invisível e o nada: o surgimento do lugar no pensamento de Heidegger

O presente trabalho quer apresentar o invisível como o espaço livre, doador de lugar, a partir do qual o visível se ergue e constrói, baseando se especialmente na obra Observações sobre arte, escultura e espaço. Heidegger dedicou dois escritos seus à esculturas e escultores elucidando e atribuindo novos contornos às ideias de corpo, espaço, verdade e lugar em seu pensamento. A obra de arte, tema de discussão desse texto, reúne em si o visível e o invisível. O invisível delinea o visível a partir do desconhecido, esculpido a partir do nada.

Lisete Rodrigues

lisete.rodrigues@campus.ul.pt

Entre o Deserto e a Cidade: a Comunidade como Condição

Tomamos como ponto de partida a linha de continuidade entre a *Ethica* e o *Tractatus Politicus*, assegurada por uma metafísica da potência (P.-F. Moreau) na qual o segundo se apoia para desenvolver uma análise acerca das condições políticas da singularidade enquanto singularidade política. Não se tratará no entanto de uma análise que tome a singularidade política como algo que decorra imediatamente do estatuto da existência singular, tal como é definida na proposição 28 da primeira parte da *Ética*. Com efeito, a análise desenvolvida no *Tratado Político* contraria uma dissolução do sentido político da existência na ordem dada da determinação entre seres humanos que existem e agem, tomada em sentido estrito como natureza naturada. Ao invés, o sentido da política, sendo também ele pensado sob a perspectiva daquela metafísica da potência que a *Ética* perscrutou sob vários ângulos, observa o plano de exigências decorrentes da consideração da condição humana tal como é na realidade. É esta realidade de ser segundo outro, de ser de relação e em relação que é colocada no centro da sua reflexão política, a qual toma como ponto de partida justamente uma existência em comunidade. Este eixo ontológico é pois determinante de uma conceção política que, não obstante a exigência de uma consideração das condições materiais de realização da singularidade humana tal como esta se pode afirmar realmente, envolve na sua própria colocação os elementos para a perspectivação da ordem da existência humana num horizonte naturante. É neste sentido que propomos uma interpretação para a oscilação entre os dois nomes segundo os quais uma existência coletiva pode ser dita quanto à sua realidade ou perfeição política: o deserto e a cidade (TP). A partir da compreensão dos termos segundo os quais se decide esta mesma nomeação, ganha visibilidade um pensamento das condições de realização da verdadeira vida humana e da sua necessária inscrição enquanto existência-em-comum, segundo o decreto instituído em comum enquanto multitudine livre, numa comunidade política.

Lisiane Basso
misseslisi@gmail.com

Considerações sobre o De motu e a carta a Guidobaldo del Monte de 1602 quanto à noção de velocidade

Esta comunicação visa expor a análise da questão da natureza da velocidade para Galileu, a partir da aplicação da geometria na explicação do movimento natural. Estima-se que a questão, centralizada nas motivações centrais dos Discorsi (1638), a saber, a causa da coesão e resistência dos corpos físicos e a correta descrição dos movimentos naturais, possa ser esclarecida em outros dois textos do autor, anteriores ao Discorsi: o De Motu (1590) e a carta de Galileu a Guidobaldo del Monte (1602). Quanto aos Discorsi, o intuito principal de utilizar a explicação geométrica da linha composta por infinitos indivisíveis para tratar da representação geométrica da velocidade na terceira jornada, é uma tentativa de compreender como a concepção de velocidade na explicação geométrica do movimento acelerado seria fundamentada nas relações entre contínuo & descontínuo, divisível & indivisível, por fim, extenso & intenso da primeira jornada, levando em conta o conflito quantidade & qualidade presente no conceito de velocidade utilizado pelo autor. Neste caso, o enfoque principal é dado à discussão sobre a causa da coesão entre as partes mínimas da matéria e ao estudo das regras do movimento local. No caso do De Motu a intenção é verificar (1) a noção de velocidade empregada no estudo do movimento natural de queda e (2) se ela corresponde de alguma forma aos mesmos problemas sobre sua natureza que foram encontrados nos Discorsi. Em direção semelhante, parece conveniente avaliar se a exposição sobre o isocronismo pendular, encontrada na carta de 1603 a Guidobaldo del Monte, trás consigo a problemática sobre a natureza da velocidade encontrada nos Discorsi, ocasião na qual Galileu observa, de modo geral e extinta toda resistência que o meio impõe ao movimento, que todo momento adquirido durante a descida por um arco é igual àquele que pode fazer subir o mesmo móvel pelo mesmo arco. Aplicado ao caso da queda no plano inclinado, esse experimento mostraria que independente da posição da qual seja lançado o móvel na queda, se a altura de queda for a mesma, o móvel sempre atingirá velocidade suficiente para voltar à mesma altura, ou seja, a velocidade independe da inclinação ou da curva descrita no movimento, se as alturas são iguais, as velocidades finais são as mesmas. Procura-se como fim discutir a noção de velocidade, enquanto elemento essencial ao movimento, identificada no contexto dessas exposições de Galileu, De motu e a carta de 1602, como algo cujo esclarecimento possa ajudar a compreender a concepção galilaica de natureza encontrada nos Discorsi.

Lisiane S. Blans
lisiane.sm@gmail.com

A eloquência do silêncio na análise agostiniana da mentira

O julgamento moral da mentira é uma questão filosófica das mais importantes devido à sua ubiquidade no cotidiano das pessoas e das instituições. Santo Agostinho foi um dos primeiros pensadores a sistematizar a temática, tanto em relação à moralidade da mentira como em relação à sua correta caracterização, e a respeito dela ele desenvolveu dois tratados, um deles intitulado “Sobre a Mentira” (De Mendacio, 395), e o outro “Contra a Mentira” (Contra Mendacium, 420). Nesse trabalho realizo uma reconstituição crítica da análise agostiniana da mentira. Santo Agostinho sustenta uma caracterização clássica da mentira: “dirá mentira aquele que, tendo uma coisa na mente, expressa outra distinta com palavras ou outro sinal qualquer”. (De Mendacio, 3). Ele, entretanto, apresenta casos inusuais de mentira, nos quais ela ocorre mesmo na ausência de palavras, escritas, faladas, ou gesticuladas, ou seja, a mentira ocorre em silêncio. Na sua obra “De Mendacio”, Santo Agostinho oferece diversos experimentos de pensamento visando oferecer uma caracterização mais precisa da mentira. Um deles diz respeito à situação de um homem que se esconde de maneira que não possa ser encontrado a menos que o delatem. Diz Santo Agostinho: “Se nos perguntam se vemos se

está ali ou não, se sabemos que está ali e nos calamos, o descobrem, mesmo que não o digamos". O silêncio ou a omissão indicará a presença da pessoa naquele local apontado, ou seja, pelo silêncio ou maneira de se comportar também podemos delatá-lo. Podemos associar o exemplo aplicado por Agostinho à interrogação nominal, utilizada por Frege (2002), que em sua obra "Investigações Lógicas", examina os diferentes tipos de perguntas. Para ele, há as sentenças interrogativas completas, que são aquelas que podem ser respondidas com um "sim" ou um "não", por exemplo, "ele está lá?" E há interrogações nominais, que utilizam um termo indeterminado e cuja resposta nem sempre é um sim ou um não, mas geralmente terá de ser respondida de outro modo, por exemplo, "onde o viu?". Poderíamos dizer também, que o experimento de pensamento de Santo Agostinho envolve questões de pragmática filosófica, desenvolvida na filosofia contemporânea por Paul Grice. No exemplo fornecido por Santo Agostinho, a manipulação intencional de informação pode ser feita mediante gestos, dissimulação, por meio de ação ou inação, e mesmo pelo silêncio. A mentira não é necessariamente um ato de fala. Os atos de fala dependem do ajuste de quem enuncia a um procedimento de convencimento aceito que inclui a emissão de certas palavras, por parte de certas pessoas em certas circunstâncias; o que se omite, sinaliza ou silencia uma ação não verbal também pode ser em alguns casos, considerada mentira.

Lívia Maria Araújo Noronha de Oliveira
livresophia@hotmail.com

Religião e ciência em O futuro de uma ilusão, de Freud

Em sua obra de 1927, O futuro de uma ilusão, Freud tenta de uma maneira geral fundamentar a função das crenças religiosas no psiquismo humano e desmistificá-las como capazes de apreender a realidade. Para ele, a origem psíquica das ideias religiosas é a ilusão. A ilusão está profundamente ligada com a repressão dos desejos humanos e a negação dos mesmos, que se dá na civilização. Freud não pretende examinar o valor de verdade das doutrinas religiosas, apenas afirma que elas, em sua natureza psicológica, não passam de ilusões. Trata-se de ajustar-se à realidade com o objetivo da busca de felicidade. Para ele tal tarefa deve ser fruto da ciência, não da religião. Porém, a ausência de respostas tranquilizadoras baseadas na razão sobre o sentido da vida humana, sua origem e finalidade, leva o homem a procurar respostas fundamentadas na emoção, na fé, nas religiões. Tenta-se explicar a origem e o futuro construindo esquemas que proporcionem uma maior tranquilidade frente a esse desconhecido. E a incerteza é substituída por uma ilusória segurança. Freud adverte, porém, que as ideias religiosas, apesar de serem da ordem das ilusões, não são erros. Ilusão não é igual a erro. Embora essas ideias aproximem-se de delírios, diferem desses últimos pelo fato de terem como fator essencial a contradição com a realidade. Elas são ilusões na medida em que se originam do desejo humano. A religião é uma ilusão consoladora, dá aos homens as respostas que ele quer ouvir, promete paraísos após a morte e ainda dita regras em um meio no qual a ciência não intervém, o moral. No entanto, Freud ressalva que a religião é apenas uma etapa do processo evolutivo humano. Nota-se que Freud foi amplamente influenciado pelo forte valor que o positivismo possuía em sua época. Assim, defendia que a única maneira de se chegar à verdade era através da racionalidade. Entre o final do século XIX e primeiras décadas do século XX, as culturas ainda se restringiam ao âmbito familiar, com costumes provincianos, em relação às práticas religiosas e convicções sócio-políticas. Nosso trabalho pretende, portanto, analisar o discurso cientificista, utilizado por Freud, na sua relação com a desmistificação da religião e sua identificação como ilusão, no livro O Futuro de uma Ilusão. A partir de uma leitura filosófica da referida obra, faz-se reflexão sobre o problema da religião como ilusão contraposto ao da ciência, levando sempre em consideração a influência dos ideais iluministas sobre Freud refletidos em seu discurso e em sua posição cientificista.

Loraine Oliveira
lorainebpi@hotmail.com

A racionalidade dos animais no tratado De Abstinência de Porfírio

Este trabalho tem o escopo de apresentar uma das teses mais instigantes e problemáticas do tratado De Abstinência, de Porfírio de Tiro: a de que os animais possuem um certo tipo de racionalidade. O tratado, redigido como uma exortação para que o amigo Castrício Firmo retorne ao modo de vida vegetariano, que ele houvera abandonado é dividido em quatro livros, nos quais Porfírio vai articulando argumentos em favor do vegetarianismo, servindo-se como é de seu costume de diversos filósofos e escritores da antiguidade, dos quais faz citações e comentários. O tema que interessa a este estudo é desenvolvido no livro III do De Abstinência. Porfírio defende uma tese que, de certo modo, reformula a psicologia aristotélica: não se pode estabelecer uma separação nítida entre a alma sensitiva dos animais e a alma racional dos humanos. Se Aristóteles distingue a alma vegetativa, própria às plantas, da alma sensitiva, própria aos animais e da racional, própria aos humanos, Porfírio tentará corrigir a psicologia aristotélica, argumentando que as almas inferiores participam das superiores por um continuum substancial. Todas as almas, segundo Porfírio, são estruturalmente idênticas: alma se define como ser, vida e pensamento. As almas vegetal e animal só podem ser ditas inferiores devido a uma espécie de perda de potência em relação à origem. Se a argumentação aqui é nitidamente platônica, Porfírio não deixará de combinar à sua argumentação elementos de origem estoíca. Quando o Fenício tenta demonstrar que os animais são dotados de certa racionalidade, ainda que inferior à humana toma como ponto de partida a distinção estoíca entre discurso interior (*λόγος ἐνδιάθετος*) e discurso proferido (*λόγος προφορικός*), demonstrando, através de inúmeros exemplos e casos, que os animais são capazes tanto de pensamento, quanto de linguagem, afinal eles se comunicam entre si, e comunicam-se com os humanos. Portanto, a expressão “animal irracional” é imprópria. A tese, tão sofisticada quanto problemática, está incluída na série de argumentos levados a cabo, no De Abstinência, a favor do vegetarianismo. Porfírio se vê diante de dilemas éticos que nos nossos dias têm feito correr muita tinta. Por exemplo, uma vez admitida a racionalidade animal, ao analisar o que chama de “casos marginais”, ele questiona o quão cruel e injusto pode ser “usar o boi como carne” apenas para o deleite do paladar humano. Entre outras situações, o Fenício indaga sobre o quão absurdo é usarmos de justiça em relação a homens desprovidos de racionalidade e linguagem, aqueles que, como Peter Singer nos dias de hoje também problematiza, “não são pessoas”, e não a usarmos em relação “ao boi que ara a terra, ao cão que participa da nossa casa, à ovelha que nos dá o leite e a lã. Como não é tudo isso absolutamente contrário à razão”? (De Abst. III. 19, 3), pergunta Porfírio.

Lorena de Melo Freitas

Conjecturas céticas acerca da ética dos direitos humanos: uma análise no contexto latino-americano

Este artigo parte do referencial cético e pragmático de Charles Sanders Peirce para identificar um aspecto do discurso dos direitos humanos, qual seja, seu fundamento de validade. A falácia naturalista que esteia o jurídico vem contaminar os direitos humanos, tornando-o um discurso que mais se apresenta como carta de boas intenções que efetivo. Assim, o mesmo argumento em torno dos direitos humanos vem justificar as ajudas humanitárias e os ataques e guerras. Especificamente este ponto de partida será trabalhado a partir do contexto latino-americano, o que implica em duas dimensões: a) o que seria nosso discurso dos direitos humanos em comparação com o parâmetro eurocêntrico (ou existiria alguma diferença?); b) Frente às contingências da realidade latino-americana, qual o fundamento de legitimação do discurso dos direitos humanos quando os discursos recorrem a princípios que esteiam protocolos como o Pacto de São José da Costa Rica? O objetivo maior é antes trazer questionamentos e reflexões sobre a (in)existência de

uma ética (qual) dos direitos humanos) considerando a realidade sócio-política de uma economia global em que vivemos.

Lorenzo Baravalle
lorenzo_baravalle@yahoo.it

Extensão do domínio da teoria da seleção natural: enfoques sincrónicos e diacrónicos da mudança cultural

O objetivo da apresentação é análise de algumas das tentativas de ampliação das teses (neo)darwinistas aos contextos culturais, através das categorias de “enfoques sincrónicos” e “enfoques diacrónicos”. As teorias que aderem ao primeiro tipo de enfoque limitam o âmbito da pesquisa aos caracteres psicológicos que favorecem, ou dificultam, a difusão de comportamentos adaptativos no ser humano. A finalidade deste tipo de enfoque é a de determinar as condições pelas quais existe variabilidade cultural, dadas umas constantes biológicas. Os estudos que se colocam na perspectiva diacrónica, por outro lado, intentam definir os processos de mudança cultural, em quanto tais, em termos seletivos. A finalidade destes enfoques é determinar se existem pressões seletivas que atuam historicamente sobre os comportamentos sociais, independentemente do substrato biológico. Os modelos de análise sincrónicos são, na maioria dos casos, sustentados por evidências empíricas y por dados provenientes de varias disciplinas científicas, enquanto os modelos baseados no enfoque diacrónico oferecem apenas esboços de teorias. A razão de tal desequilíbrio tem-se de procurar no diferente papel desenvolvido pela teoria da seleção natural nos dois tipos de enfoques. Os modelos sincrónicos fundamentam-se em um “principio guia” que poderia ser enunciado como “quando um caráter muda dentro de uma população, considera sua força adaptativa, a saber, alguma função ou comportamento que, em um determinado ambiente, incrementa o sucesso reprodutivo (ou seja, a fitness) melhor do que se o caráter fosse ausente”. Os comportamentos “mal-adaptativos” são considerados como free riders que não invalidam o principio, já que, a ausência das faculdades psicológicas que os tornam possíveis seria pior, em termos de fitness, que a presença do comportamento mal-adaptativo. Ao contrario, o principio guia ao que dirige os modelos diacrónicos é muito mais débil e não é estritamente darwinista, já que não é evidente que as supostas pressões seletivas que atuam historicamente, sobre os comportamentos sociais, produzam um incremento de fitness. Tal principio poderia ser enunciado de tal maneira: “quando um comportamento muda em uma população, considera sua força adaptativa, a saber, alguma função que, em um determinado ambiente social, incrementa x melhor do que se o comportamento fosse ausente”. Dada esta formulação, pode parecer que os enfoques diacrónicos se fundamentem em uma mera tautologia. Contudo, tentarei mostrar que a vacuidade do principio guia, a escolha aparentemente arbitraria dos parâmetros adaptativos e a indeterminação (provisória) do conteúdo empírico podem não ser razões determinantes para rejeitar esse tipo de enfoques.

Louis de Freitas Richard Blanchet
louisfrb@gmail.com

Descartes: tempo, liberdade e ontologia

O objetivo do trabalho é discutir a noção de tempo na filosofia cartesiana. Em primeiro lugar o trabalho aborda a questão da continuidade ou descontinuidade do tempo, em segundo lugar se volta ao problema da natureza ontológica do tempo para apontar a importância da temporalidade para noções como a memória, a liberdade e a substância. O primeiro problema é orientado pelo comentário de Beyssade, no qual é defendida a continuidade do tempo e serve de contraponto à tese da descontinuidade exposta por Gueroult. A gênese textual do problema da temporalidade é a tese cartesiana da criação contínua da 3ª Meditação, na qual ele defende que o sujeito deve ser criado por Deus a cada instante. Ainda assim, ambos concentram a discussão na natureza do cogito e na melhor maneira de interpretá-lo sob a luz das

Regras para a Direção do Espírito. Gueroult se vale da noção de intuição clara e distinta do cogito que culmina em um único instante. Beyssade se vale das noções de dedução e conclusão com as quais Descartes descreve o procedimento de um raciocínio que reúne várias intuições menores e compõe uma conclusão, que embora complexa, tem o mesmo grau de certeza de uma intuição simples. Assim, a criação contínua estaria apenas enfatizando a dependência que há entre a certeza e a garantia do Deus veraz e a divisão em instantes não seria nada mais que a possibilidade de pensar em divisões no tempo, contra as divisões de fato como defende Gueroult. A questão ontológica é abordada pela diferença entre as Meditações e as Regras. As Meditações podem ser lidas como a orientação de um pensamento que visa a constatação de uma verdade ontológica, antes do esclarecimento da maneira como o pensamento se articula. Assim, o cogito fundamenta algo que existe indubitavelmente, enquanto que a articulação da razão é a constatação das coisas que existem em dependência do cogito. A tese da criação contínua discorre sobre a constatação fundamentação da existência. A distinção do cogito não é uma distinção por via da razão, uma intuição ou uma conclusão. Ele alcança uma distinção real que oferece a certeza sobre a existência da substância pensante composta por seus modos e propriedades. O tempo é um aspecto inseparável da substância, pois a define como não interrompida por mudanças contingentes. A própria definição dos modos dependem da temporalidade, pois se estivessem isolados em instantes, comporiam várias substâncias isoladas e não uma mesma substância. Quanto a memória e a liberdade, ambos são modos essencialmente temporais, a primeira depende da continuidade da substância da possibilidade de alteração dos outros modos e a outra tem uma referência ao passado. A constatação da memória como um modo deve bastar para garantir sua veracidade, da mesma maneira que Descartes defende no art. 41 dos Princípios que a constatação da liberdade é suficiente para a certeza de sua verdade, ainda que a memória possa ter um conteúdo falso ou que não se saiba como a liberdade é possível frente a preordenação.

Louise Walmsley
louisewalmsley@gmail.com

A democracia na 'República' de Platão

O pensamento político de Platão mais difundido é a defesa do governo do filósofo-rei, no qual o filósofo não é apenas o único capacitado para o exercício da política, mas ele é exatamente aquele que deve assumir o poder. A proposta deste trabalho é analisar a maneira segundo a qual os interlocutores do diálogo 'A República' desenvolvem a constituição das formas de governo, e mais especificamente a do governo de muitos, a democracia. Para tal, ao longo deste trabalho procuraremos, primeiramente, entrar no tema proposto no início do diálogo, a justiça, para poder entender em que quadro se desenrola a problemática das formas de governo. Em seguida, situaremos o regime democrático de acordo com os fundamentos propostos pelo personagem Sócrates para o modelo da cidade excelente. Assim, procuraremos mostrar que a crítica realizada à constituição democrática é contundente na medida em que mostra tal regime como sendo diametralmente oposto à melhor forma de governo, o paradigma excelente. No entanto, esta crítica se mostra simultaneamente restrita ao quadro em que é apresentada neste diálogo, a saber: a democracia aparece como a degeneração de uma constituição que já é considerada viciosa e na qual não há a garantia de educação para os cidadãos.

Lourival Bezerra da Costa Júnior
premasido@hotmail.com

A Imagem da Viga Oposta no Fédon de Platão

Sobre este trabalho pode se dizer que, numa certa medida sua tarefa principal é a de analisar uma imagem considerada o fio condutor da argumentação desenvolvida no Fédon de Platão, a saber, a imagem da "viga contrária". Este poderia ser seu resumo, contudo, o mesmo também investiga, como, ao tomar

a palavra, Platão embarca simultaneamente, na construção das imagens dos objetos de seu discurso, na reconstrução argumentativa sobre o binômio mortal/imortal e, conseqüentemente, na construção de sua auto-imagem. Ademais, enquanto construtor de argumentos, Platão às vezes usa imagem náutica, outras vezes usa imagem erótica, biológica, imagem do animal, do ferreiro, imagem gráfica, etc. No parágrafo dedicado ao problema dos contrários será exposto de que modo o passo 103 desse Diálogo constitui, a viga contrária, seu elemento de tensão dialógica.

Luame Cerqueira
luamec@gmail.com

A noção de estilo em Deleuze

Temos por objetivo apresentar como se constitui o estilo de um autor no ato mesmo da composição artística ou, em outros termos, em que consiste propriamente a singularidade de cada artista, quando e como ela surge, se ela precede o processo criador ou se forma à medida que ele se desenrola, bem como se é constante ou mutável, técnica ou essencialmente estética. As diretrizes gerais de nossa pesquisa baseiam-se na filosofia da arte de Deleuze, a partir da qual efetuaremos um desdobramento sobre a questão do estilo, uma vez que esse problema está definitivamente presente sob todas as suas construções conceituais, como, por exemplo, nas noções de afecto e percepto. Com efeito, o sujeito percipiente, dotado de faculdades cognitivas, não é o ponto de partida do procedimento artístico e a arte não tem como função representar o mundo, o que se daria submetendo-se às impressões sensíveis que um objeto suscita. O conceito de sensação, tal como Deleuze o desenvolve, dá a arte um valor em si mesmo, o que implica independência quase absoluta em relação a sujeitos ou objetos. Em virtude disso, apresenta-se uma via para o espírito desviante de toda organicidade ou, ainda, de seu lugar numa natureza bem estruturada. Caberá explicitar, a propósito, em que medida a pessoalidade é capaz de entrar na criação de uma obra, apontando o papel que desempenha enquanto um dos seus possíveis elementos constituintes. Afinal, o estilo aparece no momento em que se extraem perceptos das percepções e afectos dos sentimentos, constituindo seres de sensação autônomos que se sustentam sozinhos e são únicos em seu gênero.

Luan Corrêa da Silva
luanbettiol@gmail.com

Interioridade e intimidade da experiência musical: uma leitura da metafísica da música de Schopenhauer

Richard Wagner, na ocasião do centenário de nascimento de Ludwin van Beethoven, aceita o convite de proferir um discurso em uma cerimônia imaginária de homenagem, que de fato nunca ocorreu, do que resultou um texto. Dada a oportunidade, o que era pra ser um mero discurso transforma-se numa interessante chave de compreensão da filosofia de Schopenhauer à luz da vida e da obra de um grande gênio da humanidade, tal como designado por Wagner, “Beethoven”. Me concentro na tese deste livro, a saber, a de que Beethoven seria o verdadeiro ápice da música, aos moldes de como ela é abordada por Schopenhauer em sua metafísica da música. Para tanto, além da leitura do que Schopenhauer propriamente havia escrito sobre o assunto, Wagner recorre a um artigo dos Parerga e Paralipomena, do mesmo autor, intitulado Versuch über das Geistersehen (cuja tradução para o português, ainda não existente, poderia ser “Ensaio sobre a visão de espíritos”). Este artigo propõe, a partir do fenômeno da clarividência uma teoria dos sonhos que se contrapunha a visão espírita, isto é, a de que o sonho é na verdade uma função específica do cérebro que, voltado para o interior, é capaz até mesmo de antever intimamente as imagens da realidade externa.

Lucas Alessandro Duarte Amaral
lucasalessandro@hotmail.com

A propósito do conceito de sentido interno em Kant

De modo geral nossa comunicação versa, conforme evidencia o próprio título, sobre o conceito de sentido interno (inneren Sinn) em Immanuel Kant, conceito bastante caro ao filósofo de Königsberg, principalmente se pensarmos dentro do contexto de sua epistemologia. De maneira mais específica, a pretensão seria tratar o tema eleito em momentos diferentes, quais sejam; a partir de sua gênese: no período do “jovem Kant” (ou seja, no Kant anterior a Crítica da Razão Pura), até o advento da filosofia crítica. Assim, se pensarmos nos escritos do pensador, abordar-se-ia o tema, brevemente, dentro dos seguintes ensaios: A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas (Ak II, 45-61 de 1762); Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral (Ak II, 273-301 de 1764); Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço (Ak II, 375-83 de 1768); Dissertação de 1770 (Ak II, 385-419 de 1770); Duisburg Nachlass (Ak XVII, 643-672 de 1774-75) e finalmente na célebre Crítica da Razão Pura (primeira edição 1781, segunda edição 1787). Textos onde se encontra na própria letra kantiana a menção ao conceito em pauta. Conforme veremos, pouco do que Kant diz acerca do conceito de sentido interno na década de 1760 se preserva até a Crítica. Portanto, tendo em vista que o conceito possui algumas variantes dentro da filosofia kantiana, nossa tarefa aqui é a de abordar o tema verificando suas nuances neste período o qual compreende aproximadamente vinte anos, até que então cheguemos à Crítica da Razão Pura quando Kant o concebe, grosso modo, como a forma pura do tempo, algo que também tematizaremos. Finalmente nosso intuito aqui é mostrar justamente que o conceito de sentido interno em Kant possui diferentes acepções, dessa maneira o conceito deve ser devidamente matizado para que seja então possível um melhor entendimento sobre o mesmo. Ademais, acreditamos que este tipo de abordagem justifica-se de maneira tal que traz consigo não apenas uma mera abordagem histórica de Kant, mas possibilita, sobretudo, a apresentação de algumas considerações sobre o Kant anterior a Crítica, as quais, não obstante, são de suma importância, inclusive para a compreensão da própria Crítica.

Lucas Angioni
angioni@unicamp.br

Conhecimento e opinião em Aristóteles

Pretendo analisar os critérios pelos quais Aristóteles traça a distinção entre conhecimento científico e opinião em Segundos Analíticos I 33. Minha proposta é que o fator diferencial não depende de nenhuma característica estritamente epistemológica, tampouco depende de características modais: a opinião trata de algo que “pode ser de outro modo”, o conhecimento científico trata de algo que “não pode ser de outro modo”, mas o referente dessas expressões, longe de serem proposições elementares (que teriam seu valor de verdade modalizado), são explicações. O mais importante é que o conhecimento científico se caracteriza por explicações “universais”, “necessárias”, mas isso quer dizer “explicações adequadas e primeiras”.

Lucas Barreto Dias
nog_lbd@hotmail.com

A aparência sob a compreensão de Hannah Arendt

Tradicionalmente a aparência foi concebida como algo falso e que não servia de critério para a verdade, visto utilizar a sensibilidade na interpretação da realidade, a qual, em última instância, não era dada ao senso comum, sendo acessível apenas mediante a atividade racional: o pensar. Hannah Arendt (1906-1975) se opõe a tal modelo ao propor uma compreensão da aparência enquanto expressão da realidade:

Ser e Aparência coincidem. Enquanto os modelos tradicionais compreendiam a aparência como um véu sobre o Ser, Arendt argumenta que no ato de desvelar algo, este Ser surge enquanto aparência, isto é, ele mesmo é uma aparência. A aparência, diz-nos Arendt, pode servir para revelar ou esconder, de modo que não é a aparência que faz com que algo seja falso, mas a possibilidade de que ela seja mera semblância. Intentamos aqui desenvolver o que Arendt chama de valor da superfície e explicitaremos aqui o esforço de Hannah Arendt na compreensão do termo aparência em relação com termos filosóficos tradicionais e outros presentes em sua obra.

Lucas Duarte Silva
lucasflo@gmail.com

O Sacerdócio e as suas causas no Defensor Pacis (1324)

As questões sobre a autoridade e legitimidade de governantes ou de instituições sempre estiveram presentes nas teorias políticas. Na Idade Média, essas questões não passaram despercebidas. Numa época em que a Igreja Católica exercia uma grande influência nas questões jurídicas e, por conseguinte, na ação concreta do homem na sociedade, encontramos no Defensor Pacis, de Marsílio de Pádua, pensador do século XIV, uma argumentação original para os conflitos políticos entre a Igreja (poder espiritual) e o Império (poder civil ou temporal) que assolavam o Ocidente Europeu. Este trabalho tem como objetivo analisar o emprego da teoria das quatro causas na eclesiologia do patavino. Mostraremos que a análise feita por Marsílio da Igreja Católica (entendo o sacerdócio como um ofício público e por isso uma parte dentre as partes da civitas) pelas suas causas retira qualquer possibilidade do Bispo de Roma exercer poder coercitivo. Isso porque, o verdadeiro sacerdócio tem como causal final “moderar os atos humanos imanentes e transitivos, dirigidos pela inteligência e vontade, através dos quais as pessoas se preparam para viver melhor no outro mundo” (DP I, 6); e não governar ou exercer poder coercitivo na comunidade política. A sua causa formal enquanto hábitos da mente “são os próprios hábitos enquanto formas de pessoas que os têm, aprimorando ou conduzindo as inclinações possuídas pela natureza à perfeição” (DP I, 7, 2). Ora, os próprios hábitos de cada grupo são determinados pela sua causa eficiente. No caso do sacerdócio, eles são determinados diretamente pela Natureza Suprema que “estabeleceu que houvesse nas comunidades, de acordo com a mesma Lei, pessoas encarregadas de tais funções, chamadas sacerdotes e diáconos ou levitas, cujo o ofício consiste no ensino dos preceitos e dos conselhos da lei cristã evangélica” (DP I, 6, 7). Admitindo que o Sacerdócio fora instituído diretamente pelo Primeiro Princípio cabe, então, aos homens que constituem este grupo respeitar os princípios e seguir o modelo de vida deixado por Ele. O patavino mostrará que os hábitos de Cristo devem ser considerados como a verdadeira forma a ser adotada pelos clérigos, isso permite a ele criticar a pretensão do Bispo de Roma na utilização do poder coercitivo e ainda fazer um ataque feroz aos costumes deturpados de alguns sacerdotes da sua época, como o exemplo: o acúmulo de riquezas (DP II, 11, 4). Por fim, após a análise do sacerdócio pelas suas causas, será oportuno mostrar como ocorre a relação entre o poder espiritual e o poder civil, sendo que no âmbito das questões políticas, o primeiro está “subordinado” ao segundo.

Lucas Mateus Dalsotto
lmdalsotto@hotmail.com

A Teoria da Justiça rawlsiana e sua afetivação em sociedades democráticas

O momento histórico no qual vivemos nos coloca questões importantes que exigem atenção à complexidade deste tempo e abertura para os mais amplos caminhos de reflexão possíveis. Todas as possibilidades já realizadas pela humanidade, especialmente as que alavancaram o progresso científico e tecnológico, não foram capazes de dar respostas que pudessem resolver o problema da justiça, da paz e de outras questões inerentes à vida humana. Nesse sentido, o presente trabalho tem por intuito compreender e explicitar a relevância da contribuição do

filósofo político John Rawls (1921-2002) para o tema da justiça apresentado mais estritamente nas obras *Uma Teoria da Justiça* (1971) e *Liberalismo Político* (1993). Partindo da crítica feita ao utilitarismo, Rawls formula uma teoria alternativa que busca princípios de justiça que permitam respeitar e garantir direitos e deveres a todos os cidadãos. A questão da primazia do justo (dever) sobre as concepções particulares de bem gera uma forte embate entre doutrinas éticas deontológicas (tal como Kant e Rawls) que tem como base o dever, doutrinas éticas teleológicas (tal como Aristóteles e Mac Intyre) que tem como base da moralidade a busca de um bem, no caso, a felicidade, e doutrinas éticas utilitaristas ou consequencialistas (tal como Bentham e Stuart Mill) que tem como base da moral o princípio do prazer, da maximização do bem-estar para o maior número de pessoas possível. Daí o trabalho rawlsiano em tecer uma crítica ao utilitarismo e colocar sua teoria como uma alternativa para a justiça mais igualitária. Mas mesmo para Rawls, o pluralismo de doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes se coloca como obstáculo, pois como encontrar princípios de justiça com tamanha diversidade e divergência de concepções de bem? A partir dos conceitos de posição original e de véu de ignorância, Rawls quer fazer com que os indivíduos reflitam sobre seu status quo inicial e percebam, assim, que, de um ponto de vista moral, a vida de todas as pessoas tem um mesmo valor e importância. Assim, por meio da posição original, os contratantes podem escolher e deliberar isentamente sobre quais os princípios de justiça que seriam os mais razoáveis.

Lucas Roberto Pedrão Paulino
lucasrppaulino@gmail.com

Análise do Comportamento: comunidade científica e matriz disciplinar

O presente trabalho se utiliza da concepção de Thomas Samuel Kuhn como ferramenta interpretativa da Análise do Comportamento. Kuhn é um autor estudado principalmente na filosofia que discute sobre as características das práticas científicas e que oferece um instrumento teórico para a análise historiográfica dessas práticas. A Análise do Comportamento consiste em um conjunto de práticas inseridas no campo da Psicologia e é entendida, pelos analistas do comportamento, como uma ciência do comportamento. Contudo, por mais que os analistas do comportamento considerem suas práticas como científicas, há a possibilidade de que não sejam. A filosofia da ciência oferece um instrumental teórico para a análise dessa possibilidade. Pode-se, então, usar a concepção de Kuhn como uma ferramenta interpretativa para se analisar as práticas da Análise do Comportamento. Entende-se que a Análise do Comportamento pode ser interpretada como uma ciência normal pela concepção de Kuhn. Nessa concepção, uma ciência normal se constitui de duas características essenciais: uma comunidade e sua matriz disciplinar. Uma comunidade se constitui dos praticantes de uma modalidade ou tradição científica cujos resultados em conjunto se destacam pelo caráter particular e esotérico permitido pela própria comunidade. Essa comunidade é formada por membros que compartilham uma mesma matriz disciplinar. Uma matriz disciplinar é o conjunto das práticas e compromissos que são partilhados e aceitos pela comunidade. Fazem parte da matriz disciplinar os modelos, as generalizações simbólicas, os valores e os exemplares. A presença dessas características nas práticas de uma comunidade evidenciam que o grupo concorda em aspectos salutarés da prática comunitária. Essa concordância permite que suas pesquisas sejam firmemente fundamentadas em pesquisas anteriores, sem que haja a necessidade de que, a cada nova empreitada, os conceitos, a metodologia, os valores, o modelo explicativo, etc. sejam questionados. Defender-se-á que a comunidade formada por analistas do comportamento exhibe, por meio de suas práticas, várias características de uma comunidade científica normal, compartilhando uma mesma matriz disciplinar; apresentar-se-á a seleção por consequências como uma generalização simbólica, a ordem, a previsão e o controle como valores, o discurso acerca do que é o comportamento como modelo, e os esquemas de reforçamento, os procedimentos de “escolha de acordo com o modelo” e as estruturas de treino como exemplares. Mostrar-se-á que a Análise do Comportamento é uma empreitada comunitária que envolve a educação de novos analistas do comportamento e que se fundamenta firmemente em pesquisas anteriores realizadas na mesma matriz disciplinar. Nesse sentido, mostrar que a Análise do Comportamento pode ser apresentada como uma ciência normal tem uma importância muito diferente da mera afirmação de que ela é uma ciência.

Parte da importância dessa apresentação está em expor os analistas do comportamento como um grupo integrado de praticantes de uma tradição científica, cujos problemas podem ser identificados na matriz disciplinar da qual fazem parte. Essa apresentação oferece uma forma de se diferenciar as práticas analítico-comportamentais de outras práticas e, assim, possibilita uma forma de manter a coesão do grupo pelo reconhecimento da matriz disciplinar que ele compartilha.

Lucas Souza da Silva
lukakics@yahoo.com.br

O complexo categorial da individualidade nos Prolegômenos para uma ontologia do ser social: a afirmação do devir genérico-social do homem

A consideração dos Prolegômenos para uma ontologia do ser social, de forma mais incisiva sua segunda parte, demanda um olhar atento sobre a historicidade processual e dinâmica do ser, na medida em que permita a reflexão sobre os constituintes ontológicos que conferem um estatuto particular ao ser social. No interior desse quadro, Lukács aponta para o movimento histórico-ontológico de determinação recíproca entre o par categorial generidade/individualidade. Assim, a ontologia lukacsiana procura realizar a análise categorial do desvelamento das condições de emergência da individualidade, a partir do que define como salto ontológico, mediante o apontamento de conexões ontológicas transcorridas no ser social: a ascensão de uma consciência não mais epifenômeno de legalidades biológicas, o advento da linguagem, a efetivação da capacidade de apreensão de uma cisão sujeito/objeto, enfim, o rompimento com a mera singularidade do ser orgânico por meio da emergência da individualidade. Lukács insere essa nova configuração ontológica do ser social, expressa pela individualidade, nos parâmetros de uma generidade não-mais muda, tal como nos dizeres de Marx. Sob tais premissas, torna-se possível apreender a formulação lukacsiana de uma determinação reflexiva entre os complexos categoriais da individualidade e generidade, em que a individualidade não é identificada como dado originário, abstratamente conferido como anterior a qualquer movimento de reprodução social, mas como configuração processual que somente se efetiva no desenrolar histórico, expressando potencialidades ontológicas do ser social. Dito em outras palavras, Lukács reconhece uma individuação que possui como critério e metro de sua efetivação a generidade corporificada no conjunto das relações sociais, tal como expressa no pensamento marxiano. Assim, Lukács, em incessante busca de respaldo em Marx, vislumbra ontologicamente no devir genérico-social do homem em sua concretude histórica real, o incremento de sua base social com a complexificação da generidade, o que traz consigo um alargamento das possibilidades individuais humanas, na medida que ao ser social são exigidas cada vez mais decisões entre alternativas, expressão da intensificação do intercâmbio e interação ontológicos do indivíduo com sua generidade. Esse percurso argumentativo lukacsiano, identifica, portanto, na condição ontológica humana, uma adaptação ativa ao ambiente capaz de propiciar ao homem pôr-se pela práxis laborativa como ser social e erigir-se como individualidade rompendo com a relação gênero-exemplar, tal como expressa no ser orgânico, em um movimento contínuo de “recuo das barreiras naturais”, segundo a expressão marxiana retomada por Lukács. Nota-se, portanto, nas formulações lukacsianas dos Prolegômenos para uma ontologia do ser social, o reconhecimento de uma complexificação genérica que historicamente pode ser expressa em novos patamares de sociabilidade, o que pode ser exprimido em uma sociabilização cada vez maior na individuação e em uma contínua e progressiva reconfiguração ontológica na auto-formação do homem enquanto individualidade. Assume-se como hipótese básica, portanto, reconhecer tanto as condições indicadas pelo filósofo húngaro para que ocorra na historicidade categorial do ser social o advento da individualidade, quanto examinar sob quais balizamentos Lukács estabelece a íntima relação entre a afirmação da individuação do ser social e o desenvolvimento da generidade.

Luciana Maria Azevedo de Almeida
 almeidalmaz@gmail.com

Montaigne na esteira de Plutarco: considerações acerca do ceticismo acadêmico

O objetivo deste trabalho é apresentar algumas considerações acerca do ceticismo acadêmico de Plutarco, ressaltando seu impacto sobre a filosofia de Montaigne. O contato com as obras de Plutarco através da tradução de Amyot das 'Moralia' e 'Vidas' foi decisivo na composição dos Ensaios. Contam-se os numerosos empréstimos tomados destas traduções, reconhece-se a admiração confessada por Montaigne pelo estilo realista e polêmico de Plutarco. É verdade que os empréstimos têm função e importância desigual: a maioria deles tem uma função ilustrativa ou anedótica, oferecendo exemplos e descrevendo circunstâncias relacionadas ao tema em questão. Além disso, no que se refere aos aspectos teóricos e conceituais, Montaigne raramente explicita ao leitor dos Ensaios seus débitos com Plutarco. Por estas razões, o enfoque demasiado formalista no estilo literário de Plutarco e em seu conteúdo 'moral' prevalece sobre os aspectos mais propriamente filosóficos deste autor e de sua influência sobre Montaigne. Os trabalhos da crítica recente restabelecem a relação de Plutarco com a Nova Academia e evidenciam a importância deste autor na defesa e prática do ceticismo acadêmico. Estes estudos ressaltam como uma particularidade do posicionamento acadêmico de Plutarco a convivência com a perspectiva religiosa, o que lhe permite postular realidades transcendentais e distinguir domínios de realidade. Com isso, o ceticismo acadêmico de Plutarco diferencia-se pela compatibilização de elementos da metafísica platônica. Ora, encontramos reflexos desta abertura ao transcendente em Montaigne. Além disso, alguns estudos dedicados ao tema da herança plutarquena em Montaigne mostram a grande influência de Plutarco nos posicionamentos ontológicos e epistemológicos assumidos por Montaigne. Os aspectos que o autor dos Ensaios valoriza em Plutarco permitem identificar, para além da valorização de um estilo, a assimilação do ceticismo como uma disposição do espírito, cujas implicações antropológicas e morais o tornam compatível com o projeto ensaístico de Montaigne: a maneira de escrever dubitativa, o apreço pelo confronto metódico de argumentos de 'forças opostas', o objetivo que norteia seus escritos - inquirir e não instruir, a redefinição da zétesis, apta a pensar as oscilações e contradições do mundo e a possibilidade de incorporar o ceticismo a uma arte de viver. Embora os estudos dedicados ao tema do ceticismo em Montaigne privilegiem a 'Apologia de Raymond Sebond', entendemos que o posicionamento cético de Montaigne se encontra bem delimitado, em suas linhas mestras, já no primeiro volume dos Ensaios. Por este motivo optamos por conduzir esta discussão a partir dos ensaios 1,27 'É loucura condicionar ao nosso discernimento o verdadeiro e o falso' e 1,47 'Da incerteza de nosso julgamento' e assim ressaltar a importância de Plutarco na particularização do ceticismo de Montaigne.

Luciana Molina Queiroz
 lucianamqueiroz@gmail.com

Adorno sobre a aparência de novidade da Indústria Cultural

Esta comunicação tem como objetivo tecer algumas considerações sobre a concepção de Adorno acerca da aparência de novidade da Indústria Cultural. Dessa forma, pretende-se mostrar que, embora a Indústria Cultural tenda ao sempre-igual, é sua condição sine qua non sustentar a aparência de mudança e de novidade, sendo esta aparência de novidade um dos aspectos decisivos para a efetuação da mistificação das massas empreendida pelo mercado. Sendo assim, cabe destacar que, na visão de Adorno, a obra de arte, por ser construída, mantém uma estrutura interna de tal modo coesa que impede que seus elementos sejam manipulados arbitrariamente. Em contrapartida, os produtos da Indústria Cultural estão sujeitos a todo tipo de mudança imposta pelo mercado e pela necessidade de lucro. A característica da Indústria Cultural de dar prioridade a aspectos mercadológicos, extra-artisticos, em detrimento da estrutura interna

da obra de arte, permite que a indústria cultural aparentemente se inove mediante a alternância de seus clichês. A indústria cultural é, desse modo, orientada pela heteronomia do mercado, e é consequência disso a quase inexistência de estilo e autorialidade em seu interior. Tais aspectos se perdem em favor da primazia do idêntico na Indústria Cultural, que, enquanto mercado, não reivindica o novo qualitativamente distinto, mas antes o novo relativo ao que é inédito. Sendo assim, não seria imperativo haver diferenças consideráveis quanto ao conteúdo e à forma dos produtos. Segue-se disso que o objetivo da Indústria Cultural não é o de promover o novo em cada obra particular, mas antes o de se expandir sem perder a identidade consigo mesma. Isso implica dizer que os consumidores precisam ser convencidos a comprar novos bens, que, embora prometam algo de novo, não trazem valor de uso significativa e qualitativamente distinto. Em vez disso, a originalidade intransigente da obra de arte dá lugar a esquemas providos pela indústria, aos quais os consumidores já estão previamente condicionados pelo próprio consumo dos produtos. Tal em parte justifica por que Adorno afirma na Teoria Estética que “[...] o Novo se torna fetiche segundo o seu modelo, o caráter fetichista da mercadoria” (ADORNO, 2008, p. 43). Por isso Adorno e Horkheimer, no ensaio sobre a Indústria Cultural na Dialética do Esclarecimento, argumentam que os produtos da Indústria Cultural conservam o universal no particular. O particular provê uma variação da forma universal, conservando traços gerais com pequenos detalhes modificados, de modo que a Indústria Cultural é marcada por uma sucessão de estereótipos e clichês que, no entanto, precisam sustentar a aparência de novidade. Em contraposição à autonomia da obra de arte da qual efetivamente poderia surgir o novo, a Indústria Cultural se compõe como mercado e, por isso, apenas se compromete com a ostentação da aparência de novidade. Em razão disso, Adorno e Horkheimer afirmam que a Indústria Cultural é “uma máquina que gira sem sair do lugar”, isto é, uma máquina que surge e que se mantém enquanto promessa do novo e que, não obstante, somente disponibiliza acesso ao sempre-igual.

Luciana Soria Rico

La democracia deliberativa frente al desafío de la comprensión ampliada del sujeto

Desde diversos ámbitos académicos se cuestionan los presupuestos políticos y filosóficos, que encarna la democracia competitiva, como la defensa del poder de las mayorías, la suma agregativa de preferencias particulares, o su concepción del ciudadano como consumidor pasivo en el mercado electoral. Esta concepción produce una brecha entre el espacio público y la vida privada de los individuos, pues la competencia inter-partidaria de organizaciones particulares, monopoliza la esfera de discusión y participación colectiva, produciendo una retirada del sujeto a su del espacio público. A partir de éstos diagnósticos, algunos círculos teóricos disconformes con las democracias competitivas, más cercanos al diálogo y al autogobierno colectivo, que al imperio de las negociaciones inter-partidarias, o a las preferencias agregadas, postulan que, la democracia deliberativa, se presenta como el mejor proyecto, para la reconstrucción de la eticidad democrática, con fuerte potencialidades para incorporar a los ciudadanos a la esfera pública. Desde Aristóteles, la deliberación se define como el contraste exhaustivo de razones, a favor o en contra de un curso de acción. Siguiendo la tradición aristotélica, actualmente, la deliberación se define como el examen en pie de igualdad de todas las voces con derecho a incidir en la elección pública, con independencia de su poder numérico o de negociación, o como el derecho de todos los miembros de la comunidad política a decidir, sobre las bases de una racionalidad común acerca del bien colectivo. Las capacidades cognitivas de reflexión y análisis, son condiciones de posibilidad para la concreción de la democracia deliberativa, pues bajo el imperio de la arbitrariedad, el interés personal o las creencias infundadas no es posible producir el diálogo sobre el bien común. Por ello la tradición deliberativa se funda en cierta noción de racionalidad, pues supone una concepción del sujeto con fuertes capacidades cognitivas y abstractivas, esto es, un sujeto racional que puede analizar y dar razones, argumentar en el espacio público, distanciándose de sus circunstancias particulares de vida, a la hora deliberar acerca del bien común. Pero diversos autores han

cuestionado, que esta concepção de la racionalidad conduce a la articulación de un “yo desencarnado”, o a la supresión de las identidades particulares que supone la noción de una “razón pública general.”. Ello nos conduce al problema de conciliar las facultades racionales del sujeto, con sus dimensiones emocionales y su identidad particular. En este sentido, el objetivo del trabajo será 1) Indagar acerca de la noción de razón pública que supone la deliberación 2) Reconstruir la noción de sujeto que implica la deliberación 3) Indagar acerca de la posibilidad de integrar la concepção racionalista de la deliberación con la dimensión subjetiva del sujeto al espacio público, esto es, la posibilidad de conciliar la prudencia emocional y la particularidad individual a la facultad deliberativa.

Luciano Campos dos Santos
luxcampos@uol.com.br

Lógica Transcendental como Ontologia Regional: a leitura heideggeriana da Crítica da Razão Pura

Já na Introdução de Ser e Tempo, mais precisamente no parágrafo 3, Heidegger afirma a possibilidade e necessidade de se elaborar ontologias regionais, cuja função seria delimitar previamente os “conceitos fundamentais” (Grundbegriffe) das ciências, a partir dos quais desdobrar-se-iam as pesquisas positivas (cf. SZ, p. 10). A ideia é, portanto, elevar ao nível da investigação ontológica o que já ocorre nas ciências de modo empírico e, segundo ele, “ingênuo”, a saber: a “demarcação das regiões de coisas [Sachgebiete]” e a “elaboração das estruturas fundamentais de cada região” tutelada por uma ciência particular (Cf. SZ, p. 9). A elucidação filosófica da constituição ontológica dos entes de uma determinada área de investigação científica parece ter tido ao menos um precedente, justamente no campo da Física: trata-se da Crítica da Razão Pura, de Kant, que, segundo Heidegger, teria “desentranhado o que pertence a uma natureza em geral”, de modo a poder se considerar a sua Lógica Transcendental como uma “lógica material a priori para a região de coisas [que é a] natureza” (SZ, p. 11). Para Heidegger, embora esse empreendimento kantiano deva ser considerado ontologia “em seu sentido mais amplo, independente de direções e tendências ontológicas” (SZ, p.11), ele carecia, entretanto, de um “fio condutor”, que seria o questionamento do sentido do ser em geral. Neste trabalho, pretendemos reconstruir, clarificar e avaliar a concepção heideggeriana, apenas aludida em Ser e Tempo, da Lógica Transcendental de Kant como uma ontologia regional da natureza, utilizando, para tanto, o concurso dos textos: Lógica - a pergunta pela verdade (1925-1926), Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura (1927-1928) e Kant e o problema da Metafísica (1929).

Luciano Carlos Utteich
lucautteich@terra.com.br

O fim do estatuto

Fichte apresentou em dois textos de 1797, as conhecidas Primeira (Erste) e Segunda (Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre) Introdução à Doutrina da Ciência, o confronto do Idealismo Transcendental, sistematicamente desenvolvido, com as perspectivas dogmática e empirista, que julgavam continuar o criticismo kantiano, enquanto possibilidades exclusivas aventadas pela exposição kantiana do Idealismo transcendental. Neste sentido grassaria uma distinção entre as exposições kantiana e fichtiana a propósito dessa doutrina. Na esteira de Kant a perspectiva dogmática e empirista adotara a primazia da coisa (Dinge-an-sich) no ato de conhecer, atribuindo-a à revolução kantiana no modo de pensar. Por outro lado, partindo da argumentação do primado do “sujeito” no ato de conhecer, Fichte mostra, por sua vez, a impossibilidade de uma genuína fundamentação do estatuto “transcendental” da razão no caso de ser extraída como consequência da exposição kantiana a validade das abordagens dogmática e empirista. O ponto decisivo da contra-argumentação fichtiana é acentuar que só a partir do primado do “sujeito” é possível à razão mostrar-se efetivamente sistemática (Idealismo). A condição para o Sistema da razão é, portanto,

a fundamentação a priori do estatuto “transcendental” das atividades do sujeito na Autoconsciência (“Ich bin”), como um ato originário, autônomo e instaurador de sentido, e não derivado e dependente de algo exterior à consciência (uma coisa). Neste sentido, Kant apenas fundara a distinção entre autoconsciência empírica e autoconsciência pura, mas não fundamentado o estatuto do verdadeiro primado. A reformulação fichtiana possibilita dar prosseguimento na investigação da questão tornando a primazia do “sujeito”, entretanto, problemática, na medida em que Schelling já num texto de 1795 (Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo) apontava para o caráter duplamente reversível do approach sobre a origem do estatuto “transcendental” da razão, no caso de ser dada ênfase à autoconsciência ou à Natureza. Desde alguns apontamentos decisivos iremos expor a linha de confronto entre Fichte e Schelling buscando mostrar em que sentido a argumentação schellinguiana parece conduzir o debate a um solo ainda mais fundamental que o instituído pela fundamentação fichtiana do Idealismo, explicitada no texto de 1794, a Fundamentação Completa da Doutrina da Ciência (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre).

Luciano da Silva
lucianojpb@gmail.com

Bobbio e a Filosofia kantiana da História

Bobbio é um pensador que admite a atualidade da ideia iluminista de progresso a partir de uma reinterpretação da tradição kantiana do progresso como uma possibilidade (e não uma necessidade) aberta à humanidade. Um sinal deste progresso seria para Bobbio a expansão da democracia, sobretudo após a II Guerra Mundial e o fim da guerra fria. Este fenômeno parece indicar que as nações como um todo estariam caminhando em direção a uma democracia universal. À medida que a democracia se afirma, torna-se mais evidente também a afirmação dos direitos humanos. O constante progresso da humanidade afirmado por Kant no Conflito da faculdade (1798) estaria presente, segundo o pensamento político de Bobbio, no ininterrupto movimento de democratização em ato frente aos obstáculos que surgem a todo instante. O pensamento de Bobbio caminha na direção de fortalecer na contemporaneidade as ideias apresentadas por Kant na modernidade, ao enfatizar como o reconhecimento dos direitos dos homens já faz parte da pauta das relações internacionais. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 estabeleceu as premissas para elevar o “indivíduo singular” a “sujeito jurídico do direito internacional” e iniciar a passagem do direito das gentes para o direito definido por Kant como cosmopolita. Este é um sinal de que o problema do sentido da história é vigente para Bobbio e oferece a possibilidade uma avaliação contemporânea da proposta kantiana à luz dos acontecimentos históricos dos dois séculos que nos separam do pensador de Königsberg. O objeto principal desta comunicação é responder à questão, a luz do pensamento de Bobbio, de até que ponto a ideia kantiana de um progresso político e jurídico da humanidade pode se realizar nesse conturbado período histórico marcado pela globalização.

Luciano da Silva Façanha
lucianosfacanha@hotmail.com

Romance para Solitários na escrita romanesca de Rousseau

Rousseau elabora um projeto sobre o romance, objetivando demonstrar qual público não deseja buscar para o novo expediente. Vai encadeando seu texto em busca de um público que parece se diferenciar de um público crítico e universal, pois, afirma que seu romance não é feito para circular na sociedade e convém a pouquíssimos leitores. Avisa que o assunto alarmará as pessoas severas. E questiona: A quem agradará, então? Adverte que não agradará aos devotos, aos libertinos, aos filósofos, deve chocar as mulheres fáceis e escandalizar as mulheres honestas. Provavelmente, agradará aos solitários. O autor acaba por elaborar uma crítica da ideia de universalidade, e, à teoria do interesse presente que ela implica, diferentemente de uma fidelidade irrestrita às normas da teoria clássica das Belas-Letras, principalmente,

pelos motivos que expõe, pois com esse diálogo, o princípio da universalidade do Belo não é mais uma evidência da Razão, e a perspectiva 'etnológica' de Rousseau traz à superfície o 'etnocentrismo' encoberto pela decisão de reabsorver a diversidade dos gostos numa universalidade racional.

Luciano Donizetti da Silva
donizetti.silva@hotmail.com

Liberdade, chave da decifração da História

A filosofia de Sartre apresenta a liberdade de O Ser e o Nada como alternativa à até então insuperável força da infraestrutura e da superestrutura. Porque é nada, a liberdade não pode ser senão em situação, livremente conformando-se à sua facticidade (corpo, posição social, História). Na Crítica da Razão Dialética Sartre mostra que a situação é fonte de alienação, e a alienação gera opressão e todas as mazelas sociais; mas o devir histórico não se resume a um dado (fato), alheio à liberdade: ele nasce do jogo entre todas as liberdades de determinado tempo, lugar ou situação. Apesar da ortodoxia e da prestidigitação dialéticas, essa comunicação pretende discutir as condições de possibilidade de decifrar a História, o que para Sartre equivale a reencontrar a liberdade dentro do materialismo histórico.

Luciano Severino de Freitas
luciano_severino@hotmail.com

Soberania: por que e para quem?

O presente trabalho pretende discutir o conceito de soberano, na filosofia política contemporânea, a partir do trânsito de uma noção de hierarquia e superioridade para um conceito de governamentalidade, com centros de poder difundidos, nos quais é possível encontrar uma contínua comunicação dos órgãos de coordenação com os sujeitos destinatários, o que pressupõe a necessidade de revisão da teorização conceitual base. A moderna história ocidental alicerçou-se sobre a figura de um Estado Nacional profundamente comprometido com a defesa de seus interesses, escudando-se justamente sob o binômio de absolutismo e perpetuidade, inaugurado pela ideia de soberania trazida por Jean Bodin. No curso da evolução do Estado Moderno, a soberania representou a pedra angular sobre a qual o poder se firmou com todos os seus processos de reinvenção e fortalecimento. No interior dos países, a ideia de soberania determinou, também, uma progressiva homogeneização social através da afirmação do poder interno, cujo clímax projeta-se no século XIX, acompanhando as resvaladiças noções de nação e nacionalidade. No plano externo, a oposição espacial inaugurada pelo discurso soberano, solidificou a relação Eu versus Outro, servindo de supedâneo ao processo de expansão do poder europeu com seus pseudo modelos de fé e civilização. São essas as bases definidoras do soberano, em grande parte do processo de afirmação das Nações como unidades, contudo, a perspectiva exclusivamente política dada à soberania até fins da Primeira Grande Guerra, ao término da Segunda não mais atende às necessidades de explicação dos mecanismos de equilíbrio de poder. Terminado o segundo grande conflito do século XX, o Estado Moderno passa a sofrer uma progressiva reinvenção de suas funções a partir de um sobre valor dado ao indivíduo. As questões de Estado, não mais se circunscrevem aos temas da guerra e da paz, muito ao contrário, a elevação dos direitos do homem, amplamente inseridos nos textos constitucionais, bem como, o discurso democrático político, criam uma nova percepção do soberano e suas implicações. Considere-se também, que o estabelecimento de uma ordem internacional baseada na relação entre blocos e não mais entre países, cria já na formação desses grupos neonacionais, com suas tentativas de mercados e constituições comuns, outro viés interpretativo acerca da noção do que o soberano e a quem o discurso se dirige. Por outro lado, a necessidade de estabelecimento de nova posição para um indivíduo vilipendiado em seus direitos primevos, pela razão da barbárie desnudada nos totalitarismos formados antes de 1939, suscitou os questionamentos sobre os verdadeiros realizadores de poder na sociedade. O modo como os Estados

Nacionais interpretarão o velho paradigma da soberania, se dentro de uma perspectiva flexibilizada ou de reforço aos velhos termos bodinianos, é questão que este século, certamente, tentará dar resposta.

Luciano Vicente
lucianovicente@usp.br

Outros Resultados Gödelianos

Na mesa redonda sobre Alcance e Limites dos Formalismos, serão apresentados alguns corolários dos famosos teoremas de Gödel, bem como outros teoremas inspirados no método gödeliano de auto-referência indireta; entre outros, serão discutidas a indefinibilidade aritmética da verdade aritmética (Teorema de Gödel-Tarski) e a indecidibilidade do cálculo de predicados (Teorema de Church).

Luciano Vorpapel da Silva
lucianovorpapel@yahoo.com.br

O sentido prático da liberdade em Kant

Dentro do pensamento de Kant, a liberdade é um conceito que possui vários sentidos. O primeiro nasce de uma antinomia da razão pura decorrente da contradição entre a causalidade natural e a causalidade pela liberdade. Somente com a solução desta antinomia, na Crítica da Razão Pura, Kant pode estabelecer a liberdade como uma propriedade do arbítrio humano e, conseqüentemente, justificar o sentido prático da liberdade, o que se dá, inicialmente, na Fundamentação da Metafísica dos Costumes e, de forma conclusiva, na Crítica da Razão Prática, com a fixação do imperativo categórico como lei moral. É na Metafísica dos Costumes, mais propriamente, que Kant esclarece como nasce a liberdade prática, ou seja, quando faz a distinção, na faculdade de desejar segundo conceitos, entre vontade e arbítrio, definindo a primeira como a faculdade pela qual o homem produz a lei e o segundo como a faculdade pela qual o homem se submete à lei. Portanto, a liberdade prática nasce da determinação do arbítrio pela vontade e, neste sentido, coincide com a liberdade do arbítrio. Mas, a liberdade prática pode ser interna ou externa, negativa ou positiva. Se a vontade pura do próprio sujeito determina o exercício interno do arbítrio, então se fala em liberdade interna do arbítrio ou liberdade prática interna, mas se a vontade unificada do povo determina o exercício externo do arbítrio, então se fala em liberdade externa do arbítrio ou liberdade prática externa. Tanto a vontade pura quanto a vontade unificada do povo são, uma vez que podem determinar o arbítrio humano, a própria razão prática. Porém, para que o arbítrio seja positivamente livre, deve antes ser negativamente livre, razão pela qual Kant define o arbítrio humano como um livre-arbítrio, isto é, aquele que não é determinado pela sensibilidade, embora possa ser afetado pela mesma, e, ao mesmo tempo, pode ser determinado pela vontade. Assim, será positivamente livre apenas o livre-arbítrio que for diretamente determinado pela vontade, isto é, a razão prática.

Luciene Maria Torino
lu.torino@gmail.com

A experiência estética kantiana pensada a partir do empirismo transcendental

É possível pensar em Kant a descoberta de um nova esfera do sensível no campo da experiência estética, tal como explorada na Crítica da Faculdade de Julgar, já não identificada seja com as formas puras espaço-temporais da sensibilidade a priori, seja com a mera sensibilidade empírica? Como compreender uma sensibilidade que operaria não mais a serviço do exercício condicionante das faculdades ou do determinismo de uma mera fisiologia, mas antes pela violência de um encontro que gera nela mesma um

uso transcendente ou diferencial, pelo qual se sente aquilo que só pode ser sentido? Em que medida o campo da sensibilidade gerado na experiência estética do belo e do sublime na última crítica kantiana não descobriria uma instância absolutamente insuspeita do transcendental, abandonando o modo do condicionamento para configurar uma esfera que só o conceito deleuziano de empirismo transcendental daria conta de apreender? O desafio que se propõe aqui é pensar em que medida a sensibilidade trazida à tona pela experiência estética na Terceira Crítica de Kant pode ser compreendida a partir do conceito deleuziano de empirismo transcendental.

Luciney Sebastião da Silva
luciney.sebastian@hotmail.com

A dimensão estética da filosofia política de Hannah Arendt

Partindo dos pressupostos de que há um dismantelamento do horizonte político na modernidade, mas que o pensamento político contemporâneo traz a marca de um novo modo do homem de pensamento tratar a política, sobretudo quanto à faculdade de julgar e à ação, pretende-se, neste trabalho, apresentar a dimensão estética da filosofia política de Hannah Arendt (1906-1975) e sua implicação para um redimensionamento do sentido da política. Diante disso, ressalta-se que Kant apresenta, para Hannah Arendt, uma contribuição significativa para essa aproximação do filósofo com a política a partir da teoria estética. Para tanto, será feita uma abordagem do pensamento de Hannah Arendt, em seu cunho político e em seus direcionamentos estéticos, na medida em que a autora sugere uma passagem do juízo estético ao político por meio do juízo do gosto kantiano. Esse ponto é apresentado por ocasião de suas leituras sobre a Crítica do Juízo de Kant, em especial, sua ênfase no sentido político da faculdade do juízo. Segundo a autora, a faculdade de julgar, especificamente o juízo reflexionante estético na filosofia de Kant, sugere o interesse dos espectadores quanto à experiência das relações políticas por meio da comunicabilidade expressa no ajuizamento. Pretende-se indicar, no interior da leitura de Hannah Arendt, a importância da noção de *sensus communis* para a dimensão estética e o espaço público, sobretudo para a pluralidade humana.

Lucio Lauro Barrozo Massafferri Salles
lucio.m.salles@gmail.com

Da palavra como pharmakon

Investigamos o poder da palavra em provocar as emoções, utilizando a análise das propriedades atribuídas ao discurso poético, no âmbito da Filosofia Clássica. Em Górgias encontra-se a analogia entre palavra e *pharmakon*, e em Platão é a escrita que detém os ambivalentes poderes, de ser um remédio, ou um veneno para os leitores. Nossa comunicação parte do texto O Elogio de Helena, onde Górgias estabelece a analogia entre *lógos* e *pharmakon* (14), indicando que a relação da palavra com a disposição do espírito é similar à das drogas com a natureza dos corpos. Para Górgias a palavra seria capaz de persuadir e dissipar a dor da alma, trazer alegria, assim como provocar o medo e a compaixão em quem a escuta. Helena é inocentada da acusação de traição, ao se fazer prevalecer a tese de sua impotência diante da soberania do *lógos*. O discurso sobre medida, para o mestre sofista, seria o discurso poético, assim como seria um fato, que os homens se comprazem na poesia, deleitam-se em experimentar o medo, tal como o que advém da desdita do rei Édipo, que poderia perfeitamente ter acontecido a cada um dos espectadores, ou dos leitores - como reforça Aristóteles na parte final de sua Poética. Considerando-se que o antigo teatro grego era principalmente fundamentado na palavra, a utilização do medo e da compaixão na definição da poesia trágica que se encontra na Poética, aproxima-se do escopo da discussão de Górgias, sobre o poder da palavra em modificar os estados de espírito, tanto em espectadores como em leitores.

Lúcio Lourenço Prado
lucio Prado@ig.com.br

Locke filósofo da linguagem

O livro III do 'Tratado acerca do entendimento do John Locke' pode ser considerado, sob vários aspectos, como o primeiro escrito filosófico da modernidade a abordar o problema da relação entre signo e objeto, isto é, o problema da relação semântica, de uma maneira que pode ser referida à abordagem mais contemporânea. Diferentemente de seu antecessor ilustre, Thomas Hobbes, para quem o conceito de signo estava relacionado a um processo de inferência primordial, a partir do qual se poderia inferir, a partir de um signo dado, a presença de um objeto (tal como o fumaça é o signo do fogo), Locke apresenta em seu livro sobre a linguagem um conceito de signo como substituto sensível das ideias insensível. O signo lockeano assume o papel de um representante do objeto por ele referido, objeto este que, de acordo com o empirismo mentalista da escola moderna britânica, são entidades psíquicas, isto é, ideias. Nesse sentido, o sistema lockeano apresenta uma cadeia de relações simbólicas que vai do objeto físico (causa material da ideia) até o signo sonoro ou gráfico da linguagem arbitrária e artificial dos diversos idiomas, passando pela mediação da entidade psíquica, que é signo do objeto físico e referente do signo linguístico. De acordo com isso, Locke identifica já um instância intermediária e prioritariamente conceitual mediando a relação entre os nomes e as coisas. Seria algo como uma 'linguagem natural do pensamento', diretamente referida ao mundo exterior por meio dos processos cognitivos cujos mecanismos são apresentados no Livro II do Tratado, que, por sua vez, é o 'universo' conceitual ao qual o linguagem escrita ou sonora tem por referência imediata. Diante disso, talvez não seja exagero afirmar que o Livro III do Tratado acerca do entendimento humano é o primeiro livro que versa sobre o problema semântico tal como os filósofos dos séculos XIX e XX o fizeram.

Lúcio Vaz
lcvaz@hotmail.com

Delimitação conceitual do problema moral do suicídio

Nessa comunicação, pretendo fornecer um esclarecimento das fronteiras conceituais do termo 'suicídio' por contraste com conceitos mais amplos ou vizinhos, tais como 'morte' e 'sacrifício'. Então, procuro delimitar uma abordagem ética do problema em contraposição aos enfoques científicos, particularmente, sociológicos e psicológicos. Por fim, procuro confrontar o conceito definido e o problema estabelecido com as diversas questões suscitadas por duas distinções correlacionadas: primeira, entre questões em primeira e em terceira pessoa; segunda, entre morte do organismo e morte da pessoa. Tais distinções tem se tornado cada vez mais relevantes nos debates atuais sobre suicídio assistido, eutanásia e similares.

Lucyane De Moraes
cinetoscopio@yahoo.com.br

Fundamentação teórica da estética crítica de Adorno

O pensamento de Adorno exerce ainda hoje grande influência sobre a reflexão estética, devido, em parte, à amplitude que o mesmo apresenta, abarcando a totalidade das relações entre arte, filosofia e sociedade. Ainda assim, tal forma de estruturação totalizada incide em um problema que respeita à adequada aceitação de suas ideias, pois, na medida em que a sua reflexão sobre arte se soma a outras de caráter filosófico e sociológico, reconstruir a coerência da estética crítica por ele empreendida consiste em tarefa de grande dificuldade. Sob uma abordagem histórica e com a finalidade de elucidar sobre a relação entre a filosofia crítica e a teoria estética adorniana, este trabalho considera a existência de uma inter-relação entre filoso-

fia e arte a partir da compreensão de que esta última atua como forma de conhecimento e, portanto, de apreensão crítica do mundo. Constitui-se a partir da tese doutoral de Adorno sobre Kierkegaard (de 1924, publicada pela primeira vez em 1933), na qual o autor rejeita a ideia de estetização do procedimento filosófico, lembrando que tanto a filosofia quanto a arte não devem se afastar do seu conteúdo específico. Assim, analisar-se-á o quanto a experiência estética se torna imprescindível para a crítica filosófica, uma vez que através do seu duplo caráter a arte promove uma espécie de relação simbiótica com a filosofia, não devendo uma ser separada da outra, significando dizer que a arte não pode prescindir daquilo que lhe é imanente enquanto subjetividade, o seu ser-em-si que é a sua verdade artística, ao mesmo tempo em que deve responder às questões problematizadas pela sociedade, sendo esta a sua verdade social. Tal relação dialética é aquilo que a irá caracterizar enquanto arte e produto social do trabalho, considerando, ainda, que a interação entre a subjetividade artística e a objetividade dos meios se dá fundamentalmente através do material histórico sob o qual o artista trabalha e organiza em conformidade com a própria lógica do material, sendo tal procedimento aquilo que irá determinar o coeficiente de liberdade do artista não em uma ótica individualizada, mas sim social. Deste modo é que a arte só pode ser compreendida em seu sentido social quando atrelada à crítica e à filosofia, sendo somente por meio destas, resistente ao processo de dominação que interdita sua autonomia. Assim é que pensar sobre a relação entre arte e filosofia significa pensar dialeticamente e não de forma abstrata à arte e à filosofia, percebendo o seu sentido histórico e social de modo a apreender a historicidade intrínseca de ambos os conceitos. Reputa, pois, necessário levar a termo a tarefa de continuidade da reflexão sobre arte referente ao pensamento estético, entendendo que somente a superação de uma ideia de estética tradicional pode contribuir para aferir à estética um sentido novo.

Ludymylla Lucena

O jorrar do tempo: encontros entre Deleuze e Tarkovsky, a propósito de uma imagem-cristal

O cineasta russo Andrei Tarkovski (1932-1986), diretor de filmes como Andrei Rublev (1966) e Stalker (1979), via a si mesmo como um criador de imagens temporais. Segundo ele, o cineasta se assemelharia a um escultor cuja matéria-prima seria o tempo e não o mármore, a madeira, ou o bronze. Em seu livro *Esculpir o tempo*, Tarkovski versa sobre arte, tempo, imagem, ritmo, montagem, música além de apresentar a interessante tese de que o tempo e a memória são indivisíveis, como se fossem dois lados de uma mesma moeda. O presente trabalho busca uma aproximação da filmografia e do pensamento de Tarkovski, exposta em seu livro, às ideias formuladas por Gilles Deleuze em *A imagem-tempo* (1985), especialmente nos capítulos referentes ao conceito de imagem-cristal, onde Deleuze observa uma suposta cristalização do tempo no cinema moderno. Deleuze escreve dois livros em torno do cinema: *A imagem-movimento* (1983), livro que aborda o cinema clássico, cinema das imagens-movimento ligadas pela montagem cinematográfica e o livro que trata do cinema moderno, *A Imagem-tempo* (1985). O cinema moderno nos oferece uma imagem que dá acesso direto ao tempo (não-cronológico). “Um pouco de tempo em estado puro”. O tempo não mais entendido como sucessão (passado, presente, futuro), como uma linha, como se o passado fosse um antigo presente, mas como um emaranhado, onde o passado é contemporâneo do presente que foi. Nos filmes de Tarkovsky, presente e passado coexistem, como podemos notar em seu filme mais auto-biográfico, *O espelho* (1975). No filme de Tarkovsky o personagem está próximo da morte, mas ele age, anda e se mexe: mas é no passado que ele próprio de mexe e se move. O movimento está em decorrência do tempo e não o contrário. A imagem-cristal é onde o presente e o passado cristalizam-se, coexistem e tornam-se indiscerníveis. Revolucionando a temporalidade na imagem, a imagem-cristal consegue fugir ao clichê e propor uma outra forma de sensibilidade, mais sintonizada com o tempo, com a memória e não mais com a ação.

Luís Alexandre Dias do Carmo
alexdiasdocarmo@yahoo.com.br

Apel e Habermas: a dimensão transcendental e a empírica e a teoria discursiva da verdade

Pretendemos fazer uma reflexão acerca da discussão que Apel e Habermas travam sobre o status do discurso pragmático-transcendental e sua relação com a dimensão empírica, como também as implicações dessa controvérsia na estruturação, diferenciada em ambos os autores, da teoria discursiva da verdade. A hipótese é que dessa diferenciação básica entre os dois projetos filosóficos de Apel e Habermas que se radica fundamentalmente na recusa por parte de Habermas de uma fundamentação última, válida a priori, das pretensões filosóficas de validade das sentenças pragmático-universais sobre os pressupostos necessários do discurso argumentativo, implica numa transformação em ambos os autores da arquitetura da teoria discursiva da verdade.

Luís César Alves Moreira Filho

A racionalidade comunicativa entre identidade individual e coletiva

Segundo a filosofia social de Habermas, sendo o eu uma construção social, as relações sociais pautam a identidade do eu, desta forma se encontra intrínseco o cruzamento da pessoa com a sociedade, cultura, política e direito. A existência humana ocorre num processo de interação social que passa pela comunicação. A ideia clássica de razão não apresenta mais resquício metafísico do animal racional, e passa a ser uma capacidade desenvolvida intersubjetivamente por um povo mediante a cultura, através das representações das imagens do mundo transmitidas de geração a geração mediante racionalidade comunicativa. O processo de racionalização leva ao consenso, cuja base encontra-se nos postulados de sustentação de uma situação ideal de fala, decorrendo daí a consciência coletiva presente nas instituições historicamente constituídas como núcleos da interação social. As relações sociais estão restritas a um contexto que antes de tudo é linguístico. O principal resultado encontrado na pesquisa até agora realizada é a relação imediata, e permeada pela comunicação, entre intersubjetividade, consciência moral e conservação da espécie. Localizar nos escritos de Habermas, principalmente os relativos ao período intermediário (década de 1980 e 1990) e o final (neste século), as possibilidades da formação da consciência crítica, da autodeterminação do indivíduo e do coletivo, sem que este anule ou padronize aquele, é o propósito da pesquisa que se expõe neste texto bem como de seus resultados iniciais.

Luís César Guimarães Oliva

Contrariedade e inexistência em Espinosa

a comunicação visa apresentar as relações entre as noções de contrariedade e inexistência na parte III da Ética de Espinosa. Suas relações com o conatus, essência do homem, permitirão entender como se dá o esforço de perseverar na existência, afirmação de ser que implica negação e combate do que lhe é contrário. As consequências desta discussão se farão sentir sobretudo na apresentação espinosana da vida afetiva.

Luís Eduardo Ramos de Souza
shuniatta@gmail.com

Sobre o idealismo em Kant e Berkeley

O objetivo deste trabalho é destacar algumas relações de semelhanças e diferenças entre o idealismo de Berke-

ley (1710) e Kant (1787), bem como examinar a justeza da crítica deste sobre aquele. Quanto às semelhanças, mostrar-se-ão em que sentido são pertinentes as declarações de Strawson (1966) de que o idealismo transcendental de Kant é bem mais próximo do idealismo de Berkeley do que ele próprio pensa. Quanto às diferenças, indicar-se-ão de que modo as distinções conceituais introduzidas pelo idealismo de Kant o afastam do de Berkeley. De um lado, revelar-se-á que a aproximação entre o idealismo de Kant e Berkeley tem a ver com a dependência geral do objeto em relação ao sujeito para aquele ser conhecido ou percebido, defendido pelo primeiro em termos da revolução copernicana e pelo segundo em termos da *esse est percipi* (ser é ser percebido). De outro, evidenciar-se-á que o distanciamento entre eles tem por base o uso por Kant de categorias epistemológicas (fenômeno/númeno, sensibilidade/entendimento), as quais estão ausentes em Berkeley. Por último, o trabalho oferece uma avaliação acerca da interpretação de Kant sobre Berkeley ao afirmar que o idealismo deste implica a tese de que mundo exterior é uma ilusão ou sonho, quando, na verdade, o próprio Berkeley nega explicitamente (§91) tal interpretação da acerca da sua filosofia idealista.

Luís Felipe Netto Lauer
felipelauer@hotmail.com

“A priori”, “analítico” e “necessário”: notas sobre lógica e ontologia em Husserl

Grosso modo, podemos afirmar que a verdade da proposição expressa por uma sentença *S* depende de dois fatores: (1) como acontece das coisas serem no mundo e (2) de sua significação lingüística. Embora em muitos casos o primeiro fator seja determinante para sabermos se a proposição expressa é verdadeira ou falsa, um exame mais detido revela que não é difícil identificar um grupo considerável de proposições verdadeiras para o qual ele simplesmente não é relevante; destas, dizemos que sua verdade é conhecida a priori. A filosofia dedicou especial atenção a esta classe de proposições, perguntando-se repetidamente sobre se o conhecimento obtido por meio delas é seguro e, em caso afirmativo, até que ponto. Se a verdade de uma proposição é conhecida a priori, então ela deve ser verdadeira. Todo o problema reside em determinar como sua verdade pode ser conhecida a priori e, se o pode, como garantir que, no caso de suas variantes referenciais, a proposição permanece — necessariamente — verdadeira. A tese de que sua verdade não se deve senão à significação de seus termos ou palavras componentes é uma solução semântica a um problema epistemológico, mas nos permite classificá-las, de modo bastante geral, como proposições analiticamente verdadeiras ou que contém “verdades conceituais”. Esta caracterização geral, embora defensável, permanece incompleta: ela nos leva a supor que as três noções destacadas (“aprioridade”, “analiticidade” e “necessidade”) não só coincidem completamente como são suficientes para determinar a verdade de certas proposições. Entretanto, uma análise mais rigorosa revela que este não é o caso; a título de exemplo, tomemos dentre as proposições analiticamente verdadeiras o subgrupo das chamadas verdades lógicas — proposições analíticas das quais se diz que são verdadeiras somente em virtude da significação de seus termos lógicos ou de sua forma lógica: surge aqui um conceito estrito de analiticidade, de escopo diferenciado. Logo, não é possível identificar que proposição é expressa por uma sentença *S* sem uma especificação detalhada daqueles componentes de sua significação que a tornam verdadeira. Isto significa que, somente se nos perguntarmos sobre a) que coisas particulares correspondem às expressões referenciais em *S*; b) que conceitos correspondem a suas expressões descritivas, propriedades e relações e c) como os termos lógicos e construções utilizadas em *S* devem ser compreendidos (ou seja, se possuem seu significado lógico usual), poderemos estabelecer de forma clara em que casos as noções de aprioridade, analiticidade e necessidade coincidem da maneira como havíamos anteriormente suposto e em que casos diferem, apresentando-se de modo problemático. Seguindo esta linha de análise, pretendo (i) mostrar como Edmund Husserl equaciona acertadamente estas noções em sua obra “Investigações lógicas” e (ii) defender a tese de que, para este autor, os casos não problemáticos desta articulação devem ser explanados sob a forma de uma teoria lógico-ontológica das categorias formais, segundo a qual uma proposição analiticamente necessária (capaz de ser parafraseada nos termos do item c) é aquela que contém essencialmente os conceitos formais que são neutros do ponto de vista de qualquer conteúdo ou matéria do conhecimento.

Luís Fernandes dos Santos Nascimento

Engenho e humor na filosofia de Shaftesbury

Publicado pela primeira vez em 1709 e dois anos depois incorporado às “Characteristicks of men, manners, opinions, times”, “Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour” apresenta um modo de conceber a relação entre engenho e humor (wit and humour) bastante peculiar ao seu autor: Shaftesbury. A presente comunicação pretende destacar alguns elementos dessa relação e vinculá-los a outros temas caros à filosofia shaftesburiana, tais como os de sociabilidade e comunidade.

Luís Filipe Trois Bueno e Silva
luisfilipebueno@yahoo.com.br

A crise democrática em Tucídides

A economia narrativa de Tucídides é notória pelo modo como atribui aos embates discursivos papel preponderante na determinação dos acontecimentos-chave da Guerra do Peloponeso. Assim, me interessa, aqui, demonstrar panoramicamente como as tomadas públicas de decisão tal como estas são descritas por Tucídides revelam, em primeiro lugar, uma concepção refinadíssima da linguagem oratória e persuasiva, e, por outro lado, estão estreitamente relacionadas com a ampla e intrincada questão da ação política no quadro de uma cultura democrática como a ateniense dos finais do século V. O processo deliberativo coletivo, portanto, é o fundamento primeiro de um regime democrático em que o acesso à expressão política se encontra franqueado, de maneira em princípio indistinta, ao corpo de cidadãos. De toda forma, em um sistema de governo assentado sobre a regra da maioria, as ações deliberativas podem vir a engendrar conseqüências tanto benéficas como catastróficas, de acordo, por um lado, com a ascendência moral e as habilidades verbais dos oradores e, por outro, dos ânimos do auditório no momento da mobilização. Por sua vez, Tucídides, enquanto o historiador político daquele período de transformações profundas para o mundo grego – período este, segundo o próprio, no qual se deflagra a guerra mais importante que qualquer outra ocorrida no passado (I,21) –, revela um cenário em que “a manobra política da linguagem”, que até há bem pouco tempo havia sido o grande trunfo democrático, deixa de ser um instrumento propiciador de convergência das opiniões e pavimentação rumo ao consenso, para se apresentar como mais um item complicador no equacionamento das forças em jogo. Assim, se em Heródoto, por exemplo, ainda presenciávamos a preponderância da melhor opinião na contraposição dos discursos deliberativos, em Tucídides, os mecanismos políticos de articulação da linguagem mobilizadora se mostram, à medida que a guerra se prolonga, incapazes de garantir as escolhas mais benéficas para o grupo. É como se a convicção democrática, necessária para instituir um processo decisório no qual argumentos rivais (hamilla logôn) venham a medir forças de modo a permitir que as propostas melhores sejam as vencedoras, tivesse encontrado nos episódios reconstruídos por Tucídides a sua primeira aporia radical em dois mil e quinhentos anos de tradição histórica.

Luís Gustavo das Mercês Muniz
lgmmuniz@gmail.com

Sobre a essência do logos apofânticos: Reflexões acerca da essência da linguagem e suas implicações para a teoria da afiguração

O presente trabalho não se reporta apenas ao filósofo Martin Heidegger, mas também a outro, especificamente ligado ao problema da relação entre linguagem e mundo. O trabalho se detém a um curto tópico das primeiras concepções sobre a linguagem feitas por Wittgenstein, onde a partir destas é feita uma discussão, tomando

como base para o exercício dessa discussão alguns elementos filosóficos relevantes que são por sua vez oriundos de uma análise feita por Heidegger sobre a essência do logos apofânticos. A análise feita aqui perpassa uma questão que diz respeito ao campo da linguagem e de suas possibilidades, sobretudo no que diz respeito à proposição enquanto possibilidade de afiguração do mundo, e desse modo enquanto limite sobre o que pode ou não ser dito. A intenção do trabalho não é responder ou solucionar possíveis questões abertas, mas fazer uma leitura de um particular ponto da filosofia do Tractatus de Wittgenstein, a Teoria da afiguração, problematizando aspectos do pensamento deste filósofo à luz de algumas reflexões feitas por Heidegger sobre a essência da linguagem. A partir dessas reflexões buscou-se compreender em que medida uma compreensão sobre a essência do logos é fundamental para entender que elementos já estão na origem de qualquer filosofia que pretenda dizer e mostrar a relação entre pensamento e mundo, ou mais precisamente na origem de teorias que situam a verdade numa correspondência entre a linguagem e os fatos.

Luís Gustavo Guadalupe Silveira
 emaildoluisgustavo@yahoo.com.br

Bourdieu e a autonomização do campo artístico moderno

Os temas autonomia da arte e união entre arte e vida foram bastante debatidos ao longo do século XX. Essa autonomia é tão importante que a própria modernidade não pode ser compreendida sem referência a ela: a arte moderna é autossuficiente, auto-reguladora e, acima de tudo, não é clássica, não é ordinária... Dentre os estudiosos que trataram da arte moderna, trabalharemos especialmente com Pierre Bourdieu, por entendermos que sua noção de campo artístico permite abordar os temas supracitados sem tomá-los por postulados inquestionáveis, por explicitar a relação entre o âmbito artístico e as outras esferas da vida social de maneira dinâmica e crítica e por permitir uma leitura que não cai nem no subjetivismo nem no externalismo. O principal material de análise será um ensaio de Charles Baudelaire intitulado O pintor da vida moderna, do qual, através dos apontamentos do escritor sobre um pintor de costumes, podemos extrair temas importantes para a compreensão da modernidade artística e sua pretensão de autonomia.

Luís Inácio Oliveira Costa

Entre Filosofia, Literatura e Historiografia – Walter Benjamin, leitor de Proust e historiador materialista

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa de doutorado, ainda em fase preliminar, sobre as importantes afinidades entre filosofia, literatura e historiografia no pensamento de Walter Benjamin e, nesse sentido, pretende oferecer algumas indicações iniciais das relações, quase sempre tensas, entre a leitura da obra do escritor francês Marcel Proust por Benjamin e o projeto benjaminiano de construção de um novo pensamento historiográfico de caráter materialista e com fortes preocupações políticas, atentando-se, particularmente, para as correlações entre o ensaio A imagem de Proust, publicado pelo crítico alemão em 1929, e algumas das assim chamadas teses Sobre o conceito de história, o seu último escrito, ligado às reflexões em torno do projeto filosófico-historiográfico das Passagens.

Luis Marcelo Rusmando
 luchopan@gmail.com

Multiplicidade de Atributos e Monismo em Espinosa

Este trabalho tem como objetivo analisar a relação entre Deus e seus atributos, a partir da investigação do Breve tratado e da Ética, de Baruch de Espinosa. O espinosismo define Deus como uma

substância que consiste de infinitos atributos, e atributo como aquilo que constitui a essência da substância. É possível afirmar, portanto, que a essência da substância divina se constitui de uma infinidade de atributos. Os atributos, desta maneira, são infinitos e sumamente perfeitos em gênero, o que significa que eles são ilimitados, ou seja, que não estão compreendidos em outra coisa pela qual existem e são concebidos. Cabe indagar, então, de que maneira Deus se relaciona com seus atributos, uma vez que estes, dada sua infinitude, ao tempo em que mantêm autonomia entre si (existindo e sendo concebidos um sem a contribuição do outro), não podem existir em Deus como seus efeitos. É preciso explicar em que medida os atributos podem ser ditas atribuições de um único ser ou constituintes de sua essência, quando, sendo infinitos e sumamente perfeitos em gênero, deveriam compreender seres particulares. A partir da investigação do Breve tratado, objetiva-se explicar que a dificuldade de se compreender a relação entre Deus e seus atributos decorre de considerar estes como coisas numericamente distintas, e aquele, como o conjunto de todas elas existindo simultaneamente. A partir da investigação da Ética, por sua vez, objetiva-se explicar essa relação, na medida em que se considera a igualdade ontológica de cada um dos atributos e Deus, verificando que a distinção real dos atributos não implica numa distinção numérica entre eles.

Luis Marcos Ferreira
luismarcf@gmail.com

Habermas e a cientificação da técnica

Tomando como ponto de partida o que Habermas denomina “cientificação da técnica”, procuramos analisar sua interpretação da intensa atividade científica e da produção de novas tecnologias com a geração de lucro, tornando-se este o meio e o fim do desenvolvimento científico. Muito embora o lucro seja também o gerador das pesquisas científicas (por exemplo, o investimento em novos medicamentos), o teor social de seus fins fica em aberto, pois os meios pelos quais podem ocorrer as descobertas científicas se perdem no caminho da pesquisa quando ela mesma não passa de uma peça de um projeto histórico de domínio técnico-científico da sociedade e desse modo os fins a serem atingidos com o acontecimento científico carecem de justificativas na medida em que se perdem no processo no qual a ciência deve percorrer até chegar nas aplicações sociais, ou então eles não se perdem, mas a aplicação, a execução mesma dos resultados científicos podem representar um risco para a própria autocompreensão normativa da espécie, como é o caso da eugenia e da clonagem. No final, desde a ótica habermasiana, de um ou outro modo, em um ou outro caminho, verifica-se que a finalidade iluminista da ciência não se cumpre. Mas isso não se deve especificamente por ser a ciência parte do sistema e não do mundo da vida, e sim, porque seu eco ressoa em um mundo da vida com massas despolitizadas e cidadãos transformados em consumidores de produtos da tecnologia. Como consumidores esses cidadãos são excluídos da tomada de decisões relativas a temas controversos envolvendo a ciência e a tecnologia. Balizar a viabilidade (científica e política) dessa proposta de cidadãos leigos participarem da esfera pública no tocante a assuntos e temas científicos é outro propósito do texto.

Luis Thiago Freire Dantas
thiagofd@oi.com.br

A essência do niilismo no domínio do pensar metafísico

No ensaio A Determinação histórico-ontológica do Niilismo, Heidegger escreve que “O elemento essencializante do niilismo é a permanência de fora do ser enquanto tal” (HEIDEGGER, 2007, p. 294). Diante dessa afirmação propomos colocar em questão esse elemento que relaciona a essência do niilismo para com a “permanência de fora do ser”. Visto que, a essência do niilismo, para Heidegger,

nos conduz a pensar a metafísica e seu modo de impelir as investigações ao fato de que o ser mesmo nunca é pensado na sua diferença para com os entes. Contudo, essa maneira de comportar diante do ser mesmo se estabelece enquanto um acontecimento histórico no pensamento humano, que Heidegger torna amostra a partir do modo de proceder em busca do fundamento dos entes. Desse modo, um dos pontos do presente trabalho concerne a problematizar o modo pelo qual Heidegger difere o pensamento metafísico do que ele denomina como pensamento rememorante, já que o primeiro não consegue alcançar o que realmente acontece na essência do niilismo, isto é, o abandono do ser diante dos entes. Além do que, é por meio desse abandono que aparecem os desdobramentos da era do niilismo consumado: perda da historicidade, maquinação, desertificação da terra, etc. Porém, como o pensamento pode retomar a experiência do ser, se este mesmo já abandonou os entes? Há possibilidade de uma nova ontologia histórica na época do sem-sentido? Não seria justamente o sem-sentido que constituiria a partir de então as nossas maiores possibilidades? Todavia, é justamente por meio dessas questões, que se abre a possibilidade do pensamento humano poder pensar a essência do niilismo não mais dominada pela metafísica.

Luismar Cardoso de Queiroz
luismarpequeno@gmail.com

A Religião da Razão e a resolução do conflito metodológico entre Religião e Ética no sistema de Hermann Cohen

No intuito de demonstrar a efetiva participação da religião na razão e, através disto, tomar parte na defesa da tese de que há uma racionalidade originariamente intrínseca à religião judaica, Hermann Cohen, em sua monumental obra, *A Religião da Razão desde as Fontes do Judaísmo*, apresenta o conceito de religião da razão. Por meio deste conceito a religião conquista um estatuto racional de modo a se redimir das contingências e arbitrariedades históricas, repousando “sob a luz da legalidade” incidida pela razão. E isto se faz necessário, tendo em vista que a religião, enquanto fenômeno histórico, ao apresentar uma policromia de formas através dos diversos povos que a cultivam, parece resistir à normatividade. Entretanto, Cohen argumenta que a manifestação da diversidade de formas religiosas é comum a “todas as instituições e orientações espirituais da cultura humana” e que, mesmo em meio a diferentes formas, a evolução histórica dos fenômenos culturais revela um conteúdo uniforme, passível de uma apreensão sistemática. Para Cohen esta possibilidade evidencia o elemento da racionalidade inerente à religião e, portanto, a sua comunidade com a razão. Todavia, garantida a correlação entre religião e razão, Cohen depara-se com o problema do conflito metodológico interno entre religião e ética: a religião conquista seu espaço na comunidade racional na esfera de atuação e conteúdo do ser humano, mesma esfera da ética. Em seu sistema filosófico, Cohen concede à ética a responsabilidade pela questão do ser humano, o que, por sua vez, subtrai o solo que garante racionalidade à religião. Com isso, ele se depara com um dilema metodológico: ou a religião é redutível à ética - o que implicaria na perda da autonomia da religião -, ou concede o fato de que seu sistema ético é incapaz de abarcar plenamente o conteúdo do conceito de ser humano e que a religião surgiria para aperfeiçoar a incompletude da ética, porém isto implicaria na aceitação de um equívoco metódico de sua ética. A solução apresentada por Cohen para este impasse será uma duplicação interna do conteúdo do conceito reclamado por ambos os métodos. Na ética, o homem, enquanto indivíduo, se despoja de sua individualidade egocêntrica, sofrendo uma verdadeira catarse até alcançar uma forma superior de individualidade na qual o seu eu egocêntrico torna-se o Eu da humanidade, o Eu universal. Porém, para Cohen o Eu universal é fundamentalmente posto pelas inferências implícitas de um Tu, o qual revela a ideia de uma individualidade que, enquanto tal, ainda assim resguarda a identidade da humanidade. Este Tu está fora dos limites da ética, visto que esta se preocupa unicamente com a universalidade do homem, não fazendo distinção entre os indivíduos. Com o surgimento do Tu a partir do Eu universal Cohen visa solucionar o conflito metodológico garantindo o papel da religião na comunidade da razão.

Luiz Antonio Alves Eva
luizeva@ufpr.br

Montaigne e a ataraxia cética

Na presente comunicação, pretendo examinar se, para além da dimensão epistemológica em que Montaigne incorpora elementos do ceticismo antigo, poder-se-ia observar algo de análogo no que tange à dimensão moral dessa reflexão, particularmente no que se refere à temática da ataraxia – que, segundo Sexto Empírico, consitui a meta filosófica dos pirrônicos. Para tanto, partindo da interpretação de Montaigne acerca desse conceito, pretendo considerar suas possíveis ressonâncias em diversos âmbitos temáticos dos Ensaio. Um desses temas, ao qual os detalhes do tratamento deste conceito claramente remetem, são os conflitos religiosos entre Católicos e Protestantes. Mas que tipo de relação poderia haver entre o dogmatismo que Sexto critica como fonte de perturbação da qual o cético se isenta e aquela ocasionada pelas revoltas populares na França do século XVI?

Luiz Antonio Brandt
luizbrandt@yahoo.com.br

Críticas à cosmologia aristotélica na Primeira Jornada do Diálogo

A Primeira Jornada do Diálogo Sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo se distingue na trama da referida obra, pois nela podemos encontrar algumas contestações filosóficas ao conceito aristotélico de movimento. Os argumentos filosóficos do pisano confundem-se, muitas vezes, com estratégias persuasivas utilizadas para convencer seus leitores. Mas, independentemente destes elementos argumentativos, o presente trabalho entende que a crítica galileiana à dicotomia Céu-Terra parte de um pressuposto comum à cosmologia aristotélica: a aceitação de que o universo e seus corpos devem, como tal, estar em plena ordem e harmonia entre seus constituintes. A crítica à dicotomia cosmológica e à concepção peripatética de movimento partem deste ponto em comum, isto é, se os corpos se movimentam, tal movimento deve preservar a ordem e a harmonia pré-estabelecidas. E Galileu utiliza-se deste “princípio” peripatético de que o universo deve ser perfeitamente ordenado como base para atacar a “naturalidade” e a exclusividade do movimento retilíneo aos corpos sublunares, uma vez que para Aristóteles o movimento retilíneo (natural para os corpos sublunares) tem a função também de restituir os corpos ou elementos aos seus lugares naturais. Obviamente que esta estratégia de Galileu tem uma razão de ser. Ora, de acordo com a concepção heliocêntrica do pisano, o planeta Terra se movimenta ao redor do sol com movimento circular, o que é um absurdo ser pensado segundo a cosmologia do estagirita. Assim, na Primeira Jornada, o físico italiano mostra que num universo perfeitamente ordenado os corpos integrais (o planeta Terra, por exemplo) não poderiam ter “naturalmente” uma tendência ao movimento retilíneo, já que este, segundo Galileu, não é um movimento completo como o circular, ou por não ter um fim determinado ou por ser finito. Em suma, estas considerações e outras se convertem, na Primeira Jornada, nos elementos contestadores dos conceitos peripatéticos que fazem oposição à concepção copernicana. Assim sendo, o presente trabalho pretende mostrar como a ruptura galileiana com a dicotomia Céu-Terra está intimamente ligada e centrada, nesta Primeira Jornada do Diálogo, a crítica ao uso “incorreto” do movimento retilíneo por Aristóteles e mais especificamente à concepção qualitativa de movimento do estagirita.

Luiz B. L. Orlandi
benadrecal@gmail.com

Univocidade e reversão da ontologia

Trata-se de retomar determinado aspecto do problema da univocidade em Gilles Deleuze. O aspecto a ser privilegiado levará em conta o modo como François Zourabichvili encaminha a questão

da ontologia na segunda edição do seu livro *Deleuze. Une philosophie de l'événement* (2004). O ponto que merecerá uma atenção mais detalhada no cruzamento desse problema e dessa questão está situado numa expressão que Zourabichvili extrai de *Mille plateaux*, obra de G. Deleuze e Félix Guattari: “instaurar uma lógica do E, reverter a ontologia” (p. 37). Que aspecto do problema da univocidade teria um alcance mais percuciente nessa reversão da ontologia? Será que esse aspecto se esgotaria numa rede de mútuas relações entre categorias ditas ontológicas? Que linhas de força arrastariam a visão deleuziana da univocidade e que gerariam uma reversão da ontologia até mesmo como efeito de dimensões éticas e políticas da existência? São perguntas que se articulam com a maneira pela qual Zourabichvili, ao privilegiar a noção deleuziana de acontecimento, promove a própria imagem deleuziana do pensamento.

Luiz Bernardo Leite Araujo
lblaraujo@gmail.com

Razão pública e o problema da tradução política de argumentos não seculares

Os focos principais da investigação sobre a questão da religião na esfera pública, uma das mais discutidas da filosofia política nas últimas duas décadas, incidem nos problemas de legitimidade política, concernente ao modo de justificação de leis e políticas coercitivas, e de ética da cidadania, que diz respeito aos deveres das pessoas como cidadãos e funcionários de governo. Partindo da tipologia ideal que separa em duas categorias as respostas à questão sobre se, e em que medida, a religião deveria desempenhar um papel na política democrática - exclusivista ou separatista versus inclusivista ou integracionista -, o trabalho pretende avaliar os argumentos revisionistas contra a interpretação restritiva e sua clássica delimitação de fronteiras entre o secular e o religioso, bem como esboçar um exame do paradigma da secularização e da correlata noção de secularismo.

Luiz Carlos Montans Braga
montansbraga@hotmail.com

Direito positivo, direito natural, afetos: notas a partir de Espinosa

A dicotomia direito natural versus direito positivo, contemporaneamente, perdeu seu poder. Segundo certa vertente da literatura, isto ocorreu em razão da positivação, nas Constituições dos países democráticos, dos conteúdos presentes em várias das doutrinas do direito natural. O objetivo da apresentação é levantar a hipótese, a partir de Espinosa, da força e da pertinência do conceito de direito natural. Para isso, em primeiro lugar, objetiva-se mostrar o direito como potência – individual ou coletiva – num sentido ontológico. Num segundo momento, trata-se de mostrar como os afetos estão intimamente ligados ao direito, nesta concepção do jurídico. Para Espinosa, o direito natural é a potência - o poder - de cada ser. Ou seja, potência em ato (sendo exercida), sem qualquer abstração. Eis o estado “bruto”, por assim dizer, do direito. Os afetos originários, por seu turno, são o desejo, a alegria e a tristeza. O desejo é a ideia que se tem da necessidade – no sentido ontológico – da busca pelo perseverar na existência. A alegria é o aumento da perfeição, isto é, da potência do indivíduo. A tristeza é a diminuição da perfeição – ou seja, da potência do indivíduo. Ora, sendo o direito natural equivalente à potência, trata-se de mostrar como o jogo afetivo da existência concreta dos indivíduos é a realização maior ou menor do direito. Quer-se enfatizar, a partir desse grande quadro, a relevância da filosofia do direito espinosana. Em outros termos, nesse último momento pretende-se levantar a hipótese de que o enfraquecimento das filosofias do direito natural talvez seja sintoma: (a) da desqualificação do direito como luta e (b) do uso do jurídico com vistas à anulação do direito como fator emancipatório.

Luiz Carlos Pereira

Os Teoremas da Incompletude de Gödel

Na mesa redonda sobre Alcance e Limites dos Formalismos, será feita uma exposição conceitual sobre a formulação, a obtenção e o significado dos dois famosos teoremas de Gödel: 1) A existência de sentenças indecidíveis na aritmética formal; 2) A inderivabilidade (na aritmética formal) do enunciado canônico de consistência (dessa mesma aritmética).

Luiz Costa

O homem em sua relação negativa com a religião

Neste trabalho iremos investigar as concepções de homem em sua relação negativa com a religião segundo Ludwig Feuerbach (1804-1872). Tentando demonstrar a influência desta no conceito de vida e na realidade humana em geral, promovendo também a crítica da mesma, como critério de ascensão real do homem. Partindo do entendimento que o homem é, simultaneamente, sujeito e objeto de si mesmo, portanto, todos os movimentos da razão ou da sensibilidade giram em torno dele. E tendo em vista a premência da questão diante do avassalador surto de seitas, religiões e a assim chamada teologia da prosperidade, que se utilizam da necessidade do homem de uma transcendência e ofertam somente o caminho da religião como meio de salvação, e por outro lado como moeda de troca. Diante desta afirmativa é mister questionar de que forma se dá esta relação? Para isso percebemos que uma chave para a compreensão do homem em seus múltiplos e paradoxos atributos é a análise e a crítica desta, a religião, e de como ela conseguiu se alçar como criadora de significados e dominar o imaginário e a cultura. Para Feuerbach, a religião conhece os segredos do homem e se utiliza destes para dominá-lo e negar suas capacidades criadoras. A princípio Feuerbach quer desmistificar os fundamentos da religião e fazer um resgate das verdadeiras potências que dão norte ao objeto religioso. Objetivo este que também foi o ideal de Nietzsche, esclarecer aos homens sua grandeza e promover uma guerra contra seu mártir à religião (teologia) cristã. Percebe-se, a partir disto, que a religião só pode se afirmar na negação direta do homem, mostrando a inferioridade deste perante a majestade divina. Nossos filósofos promovem uma reviravolta ao devolver o homem à dignidade de ser senhor de sua própria vida. Portanto um homem realmente livre passaria por essa crítica. Feuerbach afirma que a religião cristã destituiu o homem do seu lugar de direito (o verdadeiro ser criador das coisas) ao afirmar que Deus é o princípio e a verdade. A verdade revelada da teologia cristã afirma que Deus é tudo o que o homem não consegue ser; Enquanto Deus é infinito; o homem por sua vez é finito; Deus é eterno e o homem é mortal; porém Feuerbach atenta que todas essas qualidades atribuídas a Deus são qualidades puramente humanas que foram objetivadas para fora do sujeito que as cria. O homem na verdade é quem cria estes atributos a partir de sua condição pensante e exterioriza para um Ser (perfeito) fora de sua realidade.

Luiz Damon Santos Moutinho
 luizdamon@yahoo.com.br

Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”

Pretende-se discutir a polêmica entre Merleau-Ponty e o que se convencionou chamar “filosofia da consciência”. Entre os comentadores, criou-se um quase consenso de que a autocrítica de Merleau-Ponty tem mesmo sentido que a crítica feita por ele ao “intelectualismo”. Pretende-se oferecer uma alternativa a esse quase consenso e redefinir o projeto geral da última ontologia de Merleau-Ponty.

Luiz Diogo de Vasconcelos Junior
diogo_vas@yahoo.com.br

Viver num mundo em crise: Hannah Arendt e as implicações da natalidade na educação e na política

Em seu texto *Crise na educação*, Hannah Arendt aproxima a esfera educacional em crise da esfera política através de um fenômeno que, por ocorrer em geral, influencia as duas esferas. Em razão de vivermos num mundo em permanentes transformações, a esfera política instaura o ato de governar. O ato de governar, por sua vez, é entendido como uma responsabilidade que cada geração deve assumir, quando chegada a hora, para cuidar do mundo e garantir sua continuidade para os novos humanos que chegam, a cada dia, pelo nascimento. Tal responsabilidade implica, por um lado, assumir e transformar o mundo desde os pontos de vista próprios daquela geração sem que, por outro lado, se fechem às futuras gerações as mesmas oportunidades de, responsabilmente, voltar a transformar o mundo. É neste sentido que a atividade de educar crianças, assim como a de governar o mundo, estará sempre em crise: pelo descompasso gerado pelos conflitos próprios de um mundo que convive ininterruptamente com o suceder das gerações, cada uma com seus pontos de vista e opiniões sobre o mundo e suas dinâmicas. Nosso objetivo neste trabalho é compreender as mútuas implicações desta aproximação entre as esferas política e educacional.

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd
felipesahd@yahoo.com.br

A noção de natureza no pensamento de Rousseau

A natureza está no centro da filosofia de Rousseau. Ela constitui o eixo fundamental sobre o qual se edifica seu discurso antropológico, moral e político. Onipresente, ela não ocupa unicamente as suas obras doutrinárias, mas também os seus escritos autobiográficos. A noção acompanha Rousseau em suas ideias e em sua vida. Ela identifica sua existência e seu pensamento, constituindo a base sobre a qual repousam as partes crítica e construtivas de sua obra. Mas, apesar de sua importância, Rousseau não a determina de uma maneira precisa, as suas tentativas de definição do conceito de natureza parecem sempre voltadas ao fracasso, ao revés da própria indeterminação semântica do termo. A minha intenção aqui é justamente lançar um pouco de luz ao debate em torno da noção de natureza e o seu papel na economia da obra do filósofo genebrino.

Luiz Felipe Pondé
ponde.folha@uol.com.br

Aristocracia espiritual em Nicolau Berdiaev

O filósofo russo Nicolau Berdiaev divide a espiritualidade em três tipos: social ou patrimonial, psicológica ou subjetiva e gnóstica ou aristocrática. Esta última, a mais importante para ele, se caracteriza no plano da história do pensamento ocidental como um diálogo entre Nietzsche e Dostoiévski (além de Meister Eckhart e Jacob Boheme), e no plano conceitual, como a afirmação trágica de um cristianismo que encara o desafio do niilismo contemporâneo sem cair no ressentimento metafísico. O objetivo deste trabalho é apontar as distinções entre esses três tipos de espiritualidade em Berdiaev e iluminar sua forma particular de aristocrata espiritual como um gnosticismo trágico contemporâneo.

Luiz Felipe Sigwalt de Miranda
fsmiranda@gmail.com

A polêmica sobre o fundamento do Cálculo: Análise a partir da Prop. X, livro II dos Principia de Isaac Newton

A polêmica sobre o fundamento do cálculo teve como um dos episódios iniciais a apresentação da solução por meio do cálculo diferencial leibniziano do problema três contido na proposição dez do livro dois dos Principia por Niklaus Bernoulli, em cooperação com seu tio Johann Bernoulli, ao renomado autor dessa célebre obra em Setembro de 1712. O problema se propõe a encontrar a densidade e a relação entre a resistência e a gravidade em cada ponto da trajetória de um corpo que percorre uma semicircunferência perpendicular ao plano do horizonte, submetido à ação descendente e constante da gravidade num meio resistente. Este fato passaria despercebido pela história da Matemática e da Ciência se não fosse pelo teor corretivo que este encontro teve. Os Bernoulli não somente revelaram uma solução alternativa, como também indicaram um erro nos cálculos de Newton com o objetivo de exaltar a supremacia do cálculo diferencial leibniziano em detrimento do cálculo das fluxões de Newton. Em Outubro deste mesmo ano, Newton já havia corrigido seu erro. Em meio à tentativas frustradas de manter o mesmo argumento, ele produziu aproximadamente duzentas e quarenta páginas de cálculos transcritas e organizadas por D. T. Whiteside em sua obra *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, vol.8. Numa construção matemática muito diferente da primeira, Newton finalmente chegou ao mesmo resultados dos Bernoulli. Newton aguardou por três meses até encaminhar ao editor Roger Cotes em Janeiro de 1713 o texto definitivo que vira a substituir o anterior na segunda edição dos Principia a qual já havia sido impressa. O autor teve que adaptar sua nova solução nas mesmas doze páginas ocupadas pela versão da primeira edição. Comentadores como Whiteside (Cf. *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, v.8, 1981, p.374-5) e Panza (Cf. "Eliminare il tempo : Newton, Lagrange e il problema inverso del moto resistente", 1988, p.437-87) demonstram seus argumentos a fim de esclarecerem a natureza do erro de Newton. O primeiro sustenta que Newton não considerou a componente resistiva do meio no eixo no qual a gravidade atua como também falhou ao não considerar diferenças na ordem do terceiro infinitesimal de duas quedas galileanas, mas, Erlichson (Cf. "Resisted inverse-square centripetal force motion along Newton's 'look-alike', the equiangular spiral, 1994, p.279-303) afirma que ao decompor o movimento nas componentes tangencial e vertical, pelo Corolário I do livro I de Newton, a própria decomposição garante a independência das forças que agem no movimento. Para Panza, Newton não tinha ferramentas matemáticas para avaliar qual a influência da relação entre a velocidade e a resistência no limite da razão entre a resistência e a gravidade. Este é um breve panorâma sobre o que se tem questionado a respeito da falha de Newton em sua primeira edição dos Principia. Não há um consenso entre os comentadores, como foi possível verificar logo acima. A pesquisa tem como objetivos: buscar comparar trabalhos já realizados sobre este tema assim como fazer emergir uma outra perspectiva a respeito da natureza do erro de Newton.

Luiz Fernando Barrére Martin
fernandobmartin@gmail.com

Relação entre a contradição e o finito na Ciência da Lógica

No contexto da análise das categorias de finito e infinito na Ciência da Lógica, Hegel aponta o perecer (*Vergehen*) como elemento constitutivo do finito. Se algo perece, é porque se altera, o que implica numa negação constante daquilo que se é e em direção ao seu fim. Esse ir além de si mesmo do finito, esse ir para um outro não acontece como se esse outro fosse exterior e indiferente ao algo a que está vinculado. Caso assim ocorresse a relação entre o algo e o outro, não teríamos a efetiva negação do finito. Nessa negação não poderia ser desconsiderada o papel da contradição especulativa para que ela se efetive. Nosso objetivo aqui é compreender a aproximação feita por Hegel entre a contradição e a finitude, como esse ir além de si mesmo das coisas finitas somente se torna possível porque elas em si mesmas são contraditórias. Para o que nos propomos, vamos nos remeter fundamentalmente às análises a respeito da contradição na Doutrina da Essência.

Luiz Fernando Medeiros de Carvalho

A espectralidade como diferença. Uma interpretação da poesia, segundo Jacques Derrida

Esta comunicação pretende interpretar os escritos de Jaques Derrida à luz do conceito de espectralidade, a partir do qual se entra no núcleo do pensamento do filósofo acerca da arte e, mais intrinsecamente, da literatura, experimentada como paixão da perda da marca. A partir dessa visita ao conceito de espectralidade, pretende estabelecer a diferença do pensamento de Derrida, com relação ao pensamento de Heidegger, no trato com a poesia. A interpretação da literatura por meio da espectralidade implica a experiência com a perda da origem. Desta forma pode-se acompanhar o que diz Derrida acerca da literatura: “O que se chama poesia ou literatura, a arte mesma[...] ou dito de outro modo, uma certa experiência da língua, da marca ou do traço como tais, só pode advir enquanto uma intensa familiaridade com a inelutável originariedade do espectro. Após interpelar os escritos derridianos sobre poesia, em confronto com a abordagem heideggeriana, a comunicação pretende, por fim, ler nos poetas brasileiros Lúcio Cardoso e Armando Freitas Filho, o poema como experiência espectral.

Luiz Henrique Alves de Souza
luizhads@uel.br

O estatuto da reflexão em Sartre

A reflexão é o método fundamental da Fenomenologia. Em Sartre não é diferente: sua filosofia é possível através do método reflexivo. Mas, a reflexão não é um procedimento infalível: seu alcance e seus direitos devem ser investigados. São necessárias “uma fenomenologia e uma ontologia da reflexão” para determinar como é possível “uma fenomenologia e uma ontologia através da reflexão”. Com isso, também se determina a relação da reflexão com os métodos auxiliares e o caráter moral da reflexão.

Luiz Henrique Alves de Souza Monzani
luizemylla@gmail.com

Rousseau, leitor de Mandeville

Mandeville, como sabemos, é citado rapidamente na primeira parte do ‘Discurso sobre as Ciências e as Artes’, de Rousseau. O autor da ‘Fábula das Abelhas’ adentra a discussão no momento em que Rousseau introduz a piedade como uma virtude natural do homem. Segundo o genebrino, Mandeville percebe muito bem (ao contrário de Hobbes) que os homens nada seriam senão monstros caso não houvesse a piedade como apoio para a razão. A proximidade entre os dois, porém, dura pouco; logo em seguida, Rousseau já se distancia daquele pensador ao afirmar que ele não observou “que somente dessa qualidade decorrem todas as virtudes sociais que [ele, Mandeville] quer contestar nos homens”, isto é, que faltou ao holandês dar o passo seguinte e desenrolar as virtudes que surgem, por exemplo, da ‘piedade aplicada aos fracos’, como a clemência e a humanidade. Entretanto, Mandeville, em sua obra ‘An Essay on Charity, and Charity-Schools’ discorre que a caridade é a virtude que transfere parte do nosso amor aos outros seres, mas ela é frequentemente falsificada por uma paixão humana (a piedade ou compaixão), que nada mais é que uma simpatia pelas desgraças alheias que, logo que nos acostumamos com a cena, não mais nos afeta. Sendo assim, será que se trata do mesmo conceito nos dois casos? Ou, talvez, aquilo que Rousseau chama de piedade seja equivalente à caridade em Mandeville e não propriamente à piedade? Seria apenas um jogo de palavras que, no fundo, possuem o mesmo significado? Mais precisamente, acreditamos que podemos resumir nosso problema à seguinte pergunta: qual é a leitura feita por Rousseau de Mandeville?

Luiz Henrique da Cruz Silvestrini
silvestrini@fc.unesp.br

Semântica de sociedades via quantificadores generalizados

A fim de manipular informações contraditórias, as Semânticas de Sociedades, introduzidas por Carnielli e Lima-Marques (1999), possibilitam uma interpretação mais intuitiva para as inconsistências presentes em sistemas formais. As sociedades foram originalmente formalizadas para alguns casos particulares, pois segundo o critério adotado para a aceitação das fórmulas iniciais, poderíamos ter sociedades abertas ou fechadas. Na sociedade aberta S (fechada), formada por um conjunto não-vazio de agentes, A é aceita por S sempre que existe um agente que aceita A (todos os agentes aceitam A). No presente trabalho, propomos investigar a teoria de semântica de sociedades combinada com um quantificador generalizado, de modo a formalizar um novo tipo de sociedade, que possibilitará uma reabordagem na teoria da quase-verdade de da Costa (1998).

Luiz Henrique de Araújo Dutra
lhutra@cfh.ufsc.br

Um Modelo Perspectivista para as Ciências Humanas

Neste trabalho, procuramos fazer convergir duas posições filosóficas que se complementam na fundamentação de uma perspectiva realista das entidades sociais, em especial, instituições, e na fundamentação das ciências humanas. A primeira doutrina é aquela defendida por Karl R. Popper, denominada “análise situacional” ou “lógica situacional”, cuja ideia central é a de que, para compreendermos a ação (em especial, sua racionalidade), devemos situar aquilo que o sujeito faz em um contexto social. Além disso, segundo Popper, as instituições que estão envolvidas em tal contexto, e que constituem o pano de fundo da ação, são entidades do que o autor denomina “Mundo 3”, isto é, o mundo de objetos que não são de natureza física (o Mundo 1) ou psicológica ou mental (o Mundo 2). Segundo Popper, o que mais caracteriza os objetos do Mundo 3, além de seu caráter abstrato, é sua autonomia, embora eles sejam criações nossas. Recentemente, Ronald Giere defendeu a doutrina que ele denomina “realismo perspectivista”, segundo o qual determinados objetos contam como reais, embora existam apenas da perspectiva humana. Um exemplo dado por Giere é o das cores. Embora vermos corpos coloridos dependa da luz que neles incide e das propriedades físicoquímicas de suas superfícies, depende também da constituição de nosso aparelho visual. A grande maioria dos humanos é tricromata, isto é, enxerga cores compostas a partir das cores básicas verde, amarelo e azul. Assim, embora as cores que vemos sejam reais de nossa perspectiva, elas são tão reais quanto os próprios corpos aos quais estão associadas. Giere estende essa tese também aos objetos de estudo da filosofia da ciência, como teorias e modelos científicos, que, segundo ele, embora sejam objetos abstratos, também são reais perspectivamente falando. Isso nos permite então fazer convergir as ideias de Popper com essas de Giere com o intuito de elaborar um modelo geral para as ciências humanas. Segundo esse modelo, desenvolvido em nosso livro *Pragmática de modelos* (cap. 10, em preparação), do ponto de vista desse realismo perspectivista, podemos resolver dois dos problemas tradicionais das ciências humanas — problemas de natureza ontológica e epistemológica —, que são os problemas da reificação e das falsas causas. A ideia geral é que, embora reais apenas de nossa perspectiva humana, os objetos culturais (objetos do Mundo 3 de que fala Popper, entidades abstratas em geral) não apenas constituem o pano de fundo mediante o qual podemos compreender a ação humana, mas, em virtude de sua natureza institucional, possuem força normativa sobre a ação. Dado isso, podemos então elaborar um modelo geral ou esquema geral de modelo para a explicação dos eventos estudados pelas ciências humanas, eliminando os perigos de reificação e de apontar falsas causas para os eventos sociais. Desse ponto de vista, o mundo social compreende também fatores causais da ação e os objetos assim produzidos ou manipulados são tão reais quanto os objetos de natureza física e de natureza mental.

Luiz Henrique de Lacerda Abrahão
 luizpaideia@hotmail.com

A Filosofia de Paul Feyerabend: abordagens, disposição e obstáculos

Algumas proposições radicais defendidas pelo pensador austríaco Paul Feyerabend (1924-1994) aparentam o anúncio de uma “anti-filosofia” constituída por um ceticismo epistemológico insustentável, um relativismo axiológico contraditório e um anarquismo metodológico injustificado. Entretanto, comentadores importantes asseveram que a obra feyerabendiana contém um programa cuja essência teórica é coerente, coesa e unitária. Os títulos a seguir ilustram essa perspectiva: *Feyerabend: Philosophy, Science and Society* (1997), de John Preston; *Feyerabend’s Early Philosophy* (2000) e *Neues zu Feyerabend* (2006), de Eric Oberheim e Paul Hoyningen-Huene; *Feyerabend: Epistémologie, Anarchisme et Société Libre* (2001), de Malolo Dissakè; *Paul Feyerabend: An Obituary* e *Kuhn and Feyerabend*, ambos de 2001, de Paul Hoyningen-Huene; *Feyerabend’s Philosophy* (2006), de Eric Oberheim; e *A Réhabilitation of Paul Feyerabend* (2001) e *Variaciones sobre Feyerabend* (2006), de Gonzalo Munévar. Porém, apesar de extremamente instrutivas e sólidas, tais leituras unificadoras também comportam desajustes conceituais, inadequações cronológicas, descuidos na determinação das fontes etc. Com efeito, nossa contribuição consiste em: (a) sugerir uma disposição quadrática do corpus feyerabendiano; (b) sintetizar, classificar e criticar as cinco mais influentes posições interpretativas englobantes da epistemologia em questão; e (c) listar os dez mais robustos obstáculos exegéticos imanentes à obra filosófica do autor de *Contra o Método*.

Luiz Marcos da Silva Filho
 lmarcosfilho@gmail.com

Sobre a ambivalência da política n’A cidade de Deus de Agostinho

A definição agostiniana de “povo”, em *De ciuitate dei*, XIX, xxiv, guarda universalidade ao ser destituída de critério moral para conferir estatuto político para uma “república”. Ao fundamentar “povo” na “vontade”, e não na “razão” ou na “natureza”, tanto a ordenada “república celeste”, quanto a desordenada “república terrena”, são repúblicas, o que não procederia a partir da definição ciceroniana de “povo”, dilapidada por Agostinho. Tal desnaturalização da política, todavia, não se dá em função de um divórcio entre “política” e “moral” que procure conceder positividade para a “política”. Ao contrário, Agostinho confere estatuto político inclusive para uma república desorientada em sentido moral precisamente para demarcar a negatividade da autonomia da “política”. Por consequência, a única “política” legítima para Agostinho é aquela que não esteja extremada da “moral” e que seja instrumento da “moral”. Trata-se, assim, de investigar em que medida a instrumentalização da “política” fundamenta a defesa, por parte do bispo de Hipona, da mobilização do poder imperial para fins de “correção” e “disciplina” religiosa-moral.

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
 lbrmenezes@yahoo.com.br

A Política do Invisível

No capítulo XVIII do *Príncipe*, Maquiavel irá fazer a seguinte afirmativa: “Os homens, em geral, julgam as coisas mais com os olhos do que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir. Todos vêem aquilo que parece, mas poucos sentem o que é”. Tomando tal afirmativa como uma prática da política real, Maquiavel julga que o governante deve se utilizar da aparência para manipular os meios, pois estes serão suficientes para que a maioria o apóie em seus fins. Se relacionarmos tal prática à narrativa do anel de Gyges contada por Gláucon no Livro II da *República* de Platão (359b-360b), poderemos entender a capacidade de ficar invisível de Gyges como um meio legítimo

para se chegar ao poder. A invisibilidade, nesse caso, pode ser interpretada como a capacidade de agir do governante, se utilizando em sua ação do que for necessário tanto para conquistar o governo como para mantê-lo, pois os homens não podem ver senão a aparência do governante, sendo sua essência invisível à maioria. Gyges, dessa forma, ao ser visto pela ótica maquiavelina, representaria o uso da política real empregada ao extremo, onde todos os meios são válidos quando o fim desejado consiste na conquista e na manutenção do Estado. Nosso trabalho se propõe, com isso, a analisar na narrativa de Gyges tal relação meios e fins dada por Maquiavel.

Luiz Paulo Da Cas Cichoski
luizpcichoski@yahoo.com.br

Epistemologia Comunitária: um enfoque social na epistemologia

Uma das maiores conturbações no cenário da epistemologia contemporânea é a abertura para a dimensão social do conhecimento. Essa preocupação chegou para a epistemologia tradicional em grande medida através das críticas provenientes dos estudos na área da Sociologia da Ciência. Esses estudos comumente pautados em conclusões das análises empíricas do processo de produção do conhecimento científico parecem produzir considerações mais pertinentes ao campo da História e Filosofia da Ciência do que propriamente rivais no campo da epistemologia. Entretanto, inspirado por esses trabalhos, Martin Kusch desenvolve o programa de pesquisa para uma epistemologia comunitária. As bases para a reforma na epistemologia proposta por Kusch parte da consideração de que o conhecimento é um status de origem social, geralmente imposto em um grupo de indivíduos. Para o autor a proposta complementar de epistemologia social empregada pelos epistemólogos tradicionais não dá conta de elucidar todas as questões pertinentes ao campo em virtude de manter o foco numa análise individualista, insistindo que a categoria de um indivíduo isolado é equivocada. O presente trabalho busca conferir a visão geral do programa de Martin Kusch para uma reforma da epistemologia.

Luiz Paulo Rouanet
luizrouanet@terra.com.br

Sobre a validade da distinção entre animais racionais e irracionais

Ainda faz sentido a distinção entre animais “racionais” e “irracionais”? Semelhante distinção supõe resolvido o que seja razão, e o que seja a ausência de razão. Se definirmos a razão, como em Hobbes, pela busca da realização dos próprios interesses, por exemplo, a satisfação dos instintos como fome, sede, apetite sexual etc., não se vê em quê isto forneceria aos seres humanos uma característica distintiva. Por outro lado, se a razão é atributo exclusivo dos humanos, como se explica que certos animais, submetidos a situações de stress – em geral provocados por humanos – fiquem “loucos”, ou seja, percam a razão? Tudo isso mostra que é preciso rediscutir a definição do homem como “animal racional”, discutir, mais uma vez, o que seja razão e propor outro critério de diferenciação entre os seres humanos e os demais animais. As principais referências utilizadas serão Peter Singer (Singer [1975] 2009) e Alasdair MacIntyre (MacIntyre[1999] 2001).

Luiz Roberto Alves dos Santos
betocepa@uol.com.br

Reflexões sobre o humanismo

O labor aqui apresentado parte do princípio de que o termo Humanismo é usado hodiernamente para salvaguardar certos comportamentos ou formas agir construídas ao longo dos últimos 2500

anos, sobretudo no que tange aos valores humanos mais básicos. O Humanismo é visto continuamente como pedra de toque da civilidade. Destarte, após a Segunda Guerra Mundial, mais precisamente, em 1946, Martin Heidegger escreveu sua famosa Carta sobre o humanismo, texto bastante discutido nas últimas seis décadas. Entretanto, em 1999, o filósofo Peter Sloterdijk apresentou uma conferência na Baviera, intitulada Regras para o Parque Humano, cujo subtítulo deixava claro que se tratava de uma resposta à obra anteriormente citada de Heidegger, basicamente mostrando que a civilidade está estritamente vinculada a domesticação humana. Nestes termos, o presente trabalho pretende estabelecer, além das relações teóricas já mencionadas, uma contraposição aos argumentos de Lyotard, em *O Inumano*, bem como a Sartre, em *O Existencialismo é um Humanismo*, para verificar a consonância ou dissonância destes autores às propostas de Sloterdijk, principalmente, aquelas referentes aos conceitos de domesticação e antropotécnica.

Luiz Rohden
rohden@unisin.br

Entre Dialética e Hermenêutica na Carta Sétima de Platão

Em continuidade às nossas pesquisas relativas à compreensão filosófica da Carta Sétima de Platão recordamos que justificamos a atualidade da sua re-leitura ao fundamentar o filosofar enquanto um movimento de ida e de volta, conjunta, entre fenomenologia e hermenêutica. Justificamos, a seguir, a pertinência da carta que remete ao “o que é” ou “deveria ser” o filosofar condensado no seu elogio da verdadeira filosofia cuja leitura não só nos é salutar, mas imprescindível para o exercício do autêntico filosofar. Conferiremos aqui atenção especial à sua face metodológica, isto é, ao método filosófico vigente na epístola do ponto de vista da sua estrutura, do seu movimento e da sua meta. Nossa hipótese é de que na Carta Sétima encontramos desenvolvido e fundamentado o método filosófico composto pelo entrelaçamento entre o movimento de subida e de descida dos princípios. Compreendida em seu todo, o texto de Platão delinea e desenrola, de modo vívido e atualíssimo, o método dialético em sua vertente dialógico-descendente [prática] e inteligível-ascendente [teórica] construindo um caminho filosófico estampado no aforismo de Heráclito o mesmo caminho que sobe é o mesmo que desce. Diferentemente da leitura corrente, a partir da hermenêutica filosófica justificamos que o caminho para efetivar a filosofia não se restringe às indicações contidas na digressão da carta, mas que, vista em sua totalidade, ela nos possibilita sustentar a hipótese de que a filosofia plenifica-se pela efetivação e esforço de efetivação da justiça, do Bem. Desse modo, com o intuito de justificar e chamar atenção a um modo de filosofar válido e vital para nossos tempos, desenvolveremos a face dialógica da dialética [caminho descendente] e, num segundo momento, nos debruçaremos sobre sua dimensão inteligível-metafísica [caminho ascendente]. Designamos de face dialógica, segundo os moldes da nossa proposta de leitura da hermenêutico-filosófica de Gadamer, à dialética descendente presente na carta de Platão. Trata-se da dimensão prática da filosofia, ou seja, do projeto de implementação da ética e da política segundo a lógica do diálogo hermenêutico da pergunta e da resposta que se encontra explicitada do início ao fim da Carta Sétima. A meta da face dialógica do método dialético é justificar a efetivação de uma proposta ética que culmine no exercício da política onde vigorem leis justas e promotoras da liberdade. Designamos de dialética ascendente ou teórico-inteligível à proposta condensada na digressão da carta que se caracteriza pela pretensão de efetivar o salto, a passagem, do nível empírico ao teórico e, portanto, metafísico, mas não meta-empírico [porque não se detém nele e porque implica o caminho da volta]. A realização desse itinerário até à ‘coisa mesma’ [levando em conta o nome, a definição, a imagem e o saber] qualifica-se como uma experiência que o filósofo realiza uma vez que parte do sensível sem abandoná-lo totalmente e porque efetiva-se enquanto exercício inteligível com corolários práticos [posteriores e/ou concomitantes ao seu desenrolar].

Luiz Sérgio Repa
luizrepa@usp.br

Deliberação e transparência em Jürgen Habermas

A questão que se pretende abordar consiste em saber se a concepção habermasiana de política deliberativa e de esfera pública política pressupõe ou não um conceito de política e do fenômeno político que exige normativamente a transparência do debate público. Por transparência do debate público não se entende aqui o conhecimento das regras que organizam o debate em várias instâncias – nesse aspecto, Habermas considera obviamente que o processo deliberativo precisa ter “publicidade e transparência”. Antes, trata-se de saber se a publicidade e transparência dos procedimentos deliberativos não são pensados desde o início para alcançar uma transparência a maior possível no interior do debate. Isto é, trata-se de saber se os procedimentos deliberativos não exigem dos participantes que eles façam transparecer todos motivos de seus argumentos, submetendo-os à crítica do público, uma vez que eles se engajaram no debate. Como todo discurso racional parece pressupor sempre uma regra da veracidade, a deliberação política, interpretada nos termos da teoria do discurso, parece se apresentar como uma política da transparência. Para responder a essa questão, pretende-se mostrar que a política deliberativa envolve, em Habermas, elementos estratégicos que são intransparentes por definição, e que, com isso, ela pressupõe uma diferenciação entre publicidade e transparência, as quais tem funções críticas desiguais em esferas públicas abstratas.

Luiza Helena Hilgert
luizahilgert@hotmail.com

O ato da fala como engajamento: o poder da palavra na filosofia de Jean-Paul Sartre

Na filosofia de Sartre, o conceito de engajamento recebe contornos ontológicos que se manifestam historicamente e marcam a sua filosofia como uma ontologia moral. O engajamento é uma estrutura ontológica que mantém unida a liberdade consigo própria no âmbito do projeto fundamental e da ação concreta e, além disso, se afirma como um valor moral. O engajamento pode ser visto em cada ato, escolha, e, até mesmo, na palavra pronunciada ou no silêncio. Nosso objetivo, com este escrito, é o de apresentar a fala como um ato do engajamento, no qual a palavra, por sua vez, funciona como o instrumento desvelador do ser. A fala é um ato: falar é agir e agir é mudar. Descrever uma situação é desvelá-la por meu próprio projeto de transformá-la. Quando narramos uma cena, apresentamo-la como a vemos; nesse processo, mostramos para os outros o nosso modo de vê-la, isto é, nos descobrimos a nós mesmos à medida que dizemos a situação. Falando, desvendo a situação por meu próprio projeto de alterá-la, não a narro com inocência, mas desvelo-a a mim e aos outros, para modificá-la. A minha fala a atinge em pleno coração, traspassando-a e fixando-a sob todos os olhares. Cada palavra pronunciada faz com que, quem fala, se dirija cada vez mais a si mesmo e à situação narrada, engajando-se sempre um pouco mais no mundo e, ao mesmo tempo, emergindo dele um pouco mais, num movimento de ida-e-volta a si e ao mundo. Não se encerra completamente no mundo perdendo-se nele, porque a fala, preenchida da intencionalidade de quem profere a palavra, o ultrapassa em direção ao porvir, dado que essa é a característica do Para-si: projetar-se para o futuro. Da mesma forma, o discurso pronunciado não é vazio, não se consome na abstração e na universalidade desprovida de sentido: é feito partindo do concreto, principia de uma situação histórica, engaja-se nela e pretende transformá-la pelo ato autêntico. A filosofia de Sartre permite a defesa do engajamento como possibilidade de mudança, leva em consideração o homem em situação. Cada situação tem seu sentido singular, desvelado pelo homem quando ele se une com ela com o propósito de, por meio da sua liberdade, deixar vir à tona seu significado; assim, ele a altera, segundo seu projeto, móveis e motivos. É como se a fala fosse a ferramenta para que o Para-si desvele a situação e ela se mostre como é; ao mesmo tempo em que ele mostra a si mesmo, por meio da fala, o modo como a percebe

no âmago do seu ser, organizando ações para que, por meio delas, possa fazer brotar a situação como ele realmente a quer. Nesse sentido, a ação de falar permite o desvelamento da situação a partir da compreensão que o homem formula de si mesmo e do próprio mundo.

Luizir de Oliveira
luizir@hotmail.com

Sobre a experiência de tradução do inexprimível: um diálogo entre música e filosofia

A música alcança, no século XIX, no bojo da proposta romântica, um estatuto diferenciado, único mesmo, dentre todas as outras formas artísticas. Como nos explica Adorno, ela representa um esforço humano de enunciar o divino, de propor, no plano concreto da realidade imediata, uma experiência que, por seu caráter intimista, particular e individual alcança o espírito diretamente. Talvez pudéssemos mesmo afirmar que ela compartilha com a experiência místico-religiosa essa capacidade de religação do homem com algo que lhe transcende, mas que, por esta razão, oferece-lhe uma oportunidade-limite de ressignificar a própria vida, mesmo que de modo temporário e delimitado. Por falar diretamente aos sentidos, sem se preocupar em comunicar significações, ela se apresenta como uma experiência que, no primeiro momento, parece impossível de ser traduzida numa linguagem que não aquela na qual é composta. Pois como se pode apreender em palavras algo tão diáfano, tão pouco “durável”, tão espacialmente inexistente e temporalmente fluido como a experiência musical? E mais ainda: como crer que ela possa constituir-se como uma espécie de “salvação” possível àqueles capazes de fruir dela integralmente? Schopenhauer, Nietzsche e o próprio Adorno são alguns dos pensadores que nos oferecem esse desafio. Neste sentido, e tomando como ponto de partida uma visão de mundo que parece seguir marcada por um “desencantamento atávico”, nossa proposta é a de retomar a proposta schopenhaueriana de que os aspectos estético e ético da vida estão indissolúvelmente unidos: suspensões momentâneas do sofrimento que marca nossas vidas, elas parecem oferecer momentos de “repouso” de “conforto espiritual” em meio às vicissitudes cotidianas. E ao nos voltarmos para as concepções acerca do fenômeno musical no século XIX, amparando-nos primariamente no diálogo entre Eduard Hanslick e Arthur Schopenhauer, nosso objetivo é o de tentar compreender se a adoção de uma “postura romântica” musicalmente inspirada não poderia ser uma alternativa viável a todo esse “desencantamento” que segue marcando a “pós-modernidade”, uma vez que música é um produto do espírito humano que permite não somente a imediata fruição do belo, mas que também convida à contemplação transcendente da própria beleza. Isto permite aos homens não somente perceberem-se como capazes de produzir coisas imediatamente úteis, como também ir além do meramente pragmático, ao produzir obras capazes de lhes “religar”, de certo modo, a algo superior, maior, mais amplo e abrangente, seja isto pensado como o Espírito Absoluto, Deus ou mesmo a Beleza. Ou ainda, como afirma Schopenhauer, uma oportunidade única de se “transcender a condição humana de conflito”, essa sensação de vacuidade, de falta de sentido, que marca a vida humana.

Lutecildo Fanticelli
lutecildo@hotmail.com

As Ideias no Parmênides de Platão: negação, revisão ou submissão a teste público?

Com esta comunicação mostraremos que Platão no Diálogo Parmênides, ao invés de renunciar ou revisar, apenas pretendeu testar em público a sua principal teoria filosófica: a teoria das Ideias. É preciso prestar bastante atenção nas palavras contidas nos prólogos do Diálogo, nas observações no final da primeira parte e no fator jovialidade de Sócrates. É o próprio Parmênides platônico que parece mostrar-nos que não há abandono da teoria. Ele insinua que as dificuldades suscitadas são

contornáveis (Prm. 130e; 135b-c). De fato, se supusermos outras rodadas de argumentos, tal como aquelas empreendidas sobre o Uno na segunda parte do Diálogo, teremos resultados distintos. Uma rodada subsequente de argumentos certamente culminaria em oito resultados confirmadores das Ideias. Se atentarmos bem, perceberemos que a brutalidade das críticas do Eleata é apenas aparente. O segundo argumento, por exemplo (Prm.130c-d), que indaga sobre Ideias de coisas ignóbeis, não consiste numa insulta, pois é natural que existam tais Ideias. Afinal, todo o mundo sensível é imperfeito e essa imperfeição não macula as Ideias. Analogamente, poder-se-ia pensar sobre os outros sete argumentos. Entre eles, é óbvio, o do Terceiro Homem. As conseqüências extraídas na segunda parte são, afinal, a ginástica reflexiva recomendada pelo Eleata (Prm. 135e-136a). Sobre a jovialidade de Sócrates, vejamos o seguinte: qualquer leitor habituado aos Diálogos se apercebe que Parmênides desempenha o papel que quase sempre fora atribuído ao velho Sócrates. Não faria qualquer diferença se o inquiridor principal fosse Sócrates e o interlocutor um outro jovem qualquer. Se identificarmos o jovem Sócrates com o jovem Platão a leitura que propomos fica ainda mais provável. O autor do Diálogo talvez tivesse pretendido insinuar que as dificuldades enfrentadas pelo jovem Sócrates representassem dificuldades próprias, mas de outrora. O velho eleata, por sua vez representa o próprio Platão maduro. Runciman (1959, p. 90) também aventa possibilidades semelhantes. O homem genial de que nos fala o Diálogo (135a-b) provavelmente também seja o próprio Platão, porque afinal ele é o autor da teoria das Ideias. Tratar-se-ia de um modo discreto de falar de si mesmo. A crítica às Ideias é um fato inegável no Diálogo, mas não as abala, por isso mesmo é preferível falar em teste público. E esse teste não parece tratar-se do principal objetivo do Diálogo, pois podemos observar, por exemplo, os seguintes fatos: a segunda parte é bem mais extensa que a primeira, contém as passagens mais densas e não é uma crítica às Ideias, mas possivelmente aos eleatas. Também é importante observar que os oito argumentos contra as Ideias não são devidamente desenvolvidos no Diálogo, eles são deveras sucintos. É preferível falar em oito aporias ao invés de oito argumentos. A problemática sobre o Parmênides é notória, mas a vitalidade das Ideias parece-nos evidente. Em síntese, mostraremos que a leitura atenta do Parmênides refuta a tese revisionista ou negativista da teoria das Ideias. Primeiramente mostraremos que outras rodadas de raciocínio podem suscitar argumentos favoráveis às Ideias e a seguir mostraremos que as observações contidas nos prólogos corroboram a leitura aqui proposta.

M. Reus Engler

O círculo retórico: Sócrates e o aspecto vertiginoso da filosofia

O tratamento que Platão confere à retórica, ao longo de sua obra, não é de modo nenhum linear: se no *Górgias* ele a critica, como desde há muito se sabe, no *Fedro* ele parece reabilitá-la e designar-lhe um lugar bastante honroso e indispensável no seio da filosofia. De resto, prestando atenção a sua arte literária, pode-se dizer sem erro que ele mesmo se vale de artifícios retóricos para deslustrar a técnica discursiva dos mais famosos oradores e sofistas – é retoricamente, em suma, que Platão ataca a retórica. Diante desse fato, esta comunicação pretende esquadrihar uma das definições platônicas de retórica e a maneira como ela é atribuída sub-repticiamente a Sócrates, fazendo dele o fator de um estilo que, não obstante ser peculiar, mantém certas similaridades com a sofística. Para tanto, partimos da definição de retórica como “leve deslocamento do sentido das palavras”, apresentada no *Fedro*, e mostramos como ela pode ser atribuída a Sócrates, com base nos testemunhos da *República*, do *Eutífron* e do *Laques*. A espécie de retórica praticada por Sócrates acarreta a criação de um círculo vertiginoso em cujo interior a alma de seu ouvinte vem atordoar-se, atordoamento esse que pode ser comparado ao efeito farmacêutico dos discursos sofísticos. Trata-se na verdade de uma vertigem que revela o caráter experiencial do princípio da filosofia, o maravilhamento, e que só é empregada com ouvintes que presumem saber alguma coisa e se encontram, assim, no interior da caverna. A nossa conclusão é de que a própria filosofia, para Platão, se reveste de um aspecto vertiginoso, pelo menos na fase essencial do seu início.

Macilio Oliveira
maciliooliveira@gmail.com

O conceito de guerra em Rousseau

Como discutir a questão da guerra em momentos de um estado absolutista? Por mais que Jean-Jaques Rousseau, filósofo do século XVIII não tenha visto o a Revolução Francesa suas obras causaram profundas mudanças no convívio social. Usando como referência as obras raras em língua portuguesa “O Estado de Guerra Nascido do Estado Social”, “Fragmentos sobre a Guerra” e “Extrato e Julgamento do Projeto de Paz Perpétua de Abbé de Saint-Pierre”. Rousseau trás novas perspectivas sobre a sociedade, a guerra, o direito, o comercio, as conquistas e o conceito de homem natural que, segundo o autor, estava sendo entendido de maneira errada, por todos os seus antecessores. A ciência humanista do século XVII criou um homem para si e por si, sendo ele o seu objeto de estudo. Os pensadores do direito natural (moralistas) buscavam aplicar uma lei humana à Natureza que era mais rigorosa e afastada da realidade natural que a própria natureza, pois ela a fez aplicando-a todos os seres pertencentes. Não há assim, como compreender a origem das desigualdades entre os homens, as quais muitos se propuseram a explicar sem uma definição correta de Lei, muito menos de lei natural. Se Hobbes disse que o homem é o lobo do próprio homem, Rousseau o entende como um ser bom por natureza, cheio de potencialidades e elege a sociedade como a responsável por degenerá-lo.

Magali Mendes de Menezes
magalimm@terra.com.br

A experiência poética como exercício ético

Este ensaio anseia fazer da escrita um exercício de sentido. Afinal, por que escrevemos, participamos de congressos, encontros de Filosofia? Mais do engordar nossos Lattes, de aumentar nossos qualis, de compreender a engrenagem de produção em série que muitas vezes esvazia nossos escritos, quero pensar a implicação da escrita, do ato mesmo de escrever sobre a ética. Depois de

pensarmos com Sócrates a morte da escrita e sua relação com o pensar filosófico, reflito sobre a possibilidade mesma de continuar a dar sentido a escrita, ou seja, em pensar por que a Filosofia necessita da escrita. Por que escrevemos? É no diálogo entre Lévinas e Blanchot que busco inspiração para pensar uma dimensão poética presente na escrita. A linguagem poética faz do pensamento e da escrita pulsação, movimento constante de des-poder. É nesta experiência estética que o Outro aparece sem ser possuído pelo olhar. A “noite” de Blanchot, imagem que representa um outro espaço (talvez não-lugar), onde a arte é abertura ao indizível, desafia o “dia” em forma de mundo, poder, ação. Mas é preciso dizer, como comenta Lévinas, no entanto não qualquer dito. A poética faz da palavra um dito subversivo, abrindo um espaço no texto para que o Outro apareça. Há na poesia uma exigência ética que não se reduz em pensarmos uma arte engajada, mas em fazer da expressão, da palavra mais que uma fala uma escuta. Este é o des-poder da palavra! Na poesia a palavra escuta, dimensão esta fundamental para que toda escrita possa carregar em si o desejo. O poético nos toca - exercício de um corpo que sente, vibra, carregando em si o Outro- porque antes de nos tocar o poético é já tocado pelo Outro. A escrita poética torna-se assim uma palavra grávida, carregada de vida, do contrário mais do a morte da escrita estaríamos (ou talvez já estamos) diante de uma escrita que se faz na decomposição da própria vida.

Magda Guadalupe dos Santos
magda.guadalupe@yahoo.com.br

O traço do gênero no âmago da intertextualidade e o caráter mimético de Antígona: um diálogo entre Beauvoir, Derrida e Butler

A relação entre Desconstrução e Feminismo tem sido apontada nas últimas décadas, muitas vezes de forma paradoxal. Este trabalho propõe refletir sobre as concepções de identidade, diferença e justiça como termos que sustentam as bases categóricas de difícil normatização das questões de gênero. A polêmica proposta por Derrida acerca da ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir direito e justiça, em seu texto *Force de Loi* (1989), segue direção teórica já presente em um escrito de Simone de Beauvoir, *Idéalisme moral et réalisme politique* (1945), em relação ao conflito que opõe o drama de Antígona a Creonte. De um ponto de vista situacionista, Beauvoir analisa como a moral, que se sustenta na figura de Antígona, não é “nada mais do que a própria ação concreta, na medida em que essa ação procura se justificar”. Entre os dilemas morais e políticos ela faz transparecer a constatação da fratura do ser e a impossibilidade da consciência reconciliar-se consigo mesma. No âmago da intertextualidade, Judith Butler propõe, em *Antigone’s Claim* (2000), a análise do mito de Antígona como uma contra-figura face à tendência defendida por algumas feministas de buscar o apoio e a autoridade do Estado para pôr em prática seus objetivos políticos. A interlocução entre os três textos, em suas ambiguidades retóricas, faz ressaltar o caráter representativo das demandas feministas em função do caráter mimético de Antígona, no texto proposto por Beauvoir e na leitura feita por Butler cerca de cinquenta e cinco anos depois. O discurso desafiante que o texto trágico de Sófocles propõe é palco para se contraverter historicamente os fundamentos do direito, da moral e da política. Discussões próximas foram propostas por Derrida em relação à tematização da justiça. Ele problematiza a diferença entre a “força que pode ser justa” ou legítima e a “violência que se julga injusta”, em nível de um questionamento desconstrutivo que desestabiliza a oposição entre a lei e a natureza. A recepção e as variantes hermenêuticas de tal intertextualidade merecem ser tomadas em diversos níveis de leitura, para que a forma de retorquir inerente ao pensamento faça sobressair as várias interrogações sobre a necessidade de a própria autoridade filosófica não permanecer fechada e estanque em discursos teóricos e acadêmicos, mas tenha em vista mudar a ordem das coisas. Em torno dessas questões propõe-se uma análise acerca dos sistemas de valores, na articulação entre identidade, alteridade, diferença e configurações políticas com o traço de gênero dialogicamente disposto.

Maíra Matthes
 mairasmc@hotmail.com

Sobre alergia e política – um estudo sobre a auto imunidade e os quase transcendentais em Jacques Derrida

Muito se diz de uma suposta “virada política” na obra de Jacques Derrida. O autor, no entanto, em seu último texto publicado *Voyous* se posiciona contra a ideia de que algo como uma “virada” possa ter ocorrido na “desconstrução”. O presente trabalho visa abordar o “conceito” tardio de autoimunidade a partir dessa afirmação de Derrida. Pretendo pensar os ditos processos auto imunitários a partir da discussão em torno dos “quase transcendentais.” Esses últimos, de acordo com a definição de Gasché e Derrida são responsáveis pela condição de possibilidade e impossibilidade da experiência. Pretendo mostrar como a autoimunidade pode ser pensada seguindo o mesmo argumento. Os processos auto imunitários serão, portanto, aqueles nos quais aquilo que é responsável pela vida de um corpo vivo também o é pela sua morte e destruição. Através dessa afinidade argumentativa, viso mostrar a interdependência de temas “políticos” como o da auto imunidade com os “não explicitamente políticos” dos quase transcendentais.

Malcom Guimarães Rodrigues
 malcomrodrigues@yahoo.com.br

A transgressão foucaultiana no rebordo da dialética lacaniana do desejo

Há alguns paradoxos a partir dos quais a ética da psicanálise lacaniana confronta uma perspectiva foucaultiana da transgressão. Nosso objetivo é elucidar tais paradoxos e mensurar o horizonte dos argumentos foucaultianos à margem da dialética negativa do desejo. Que o confronto de Foucault com a psicanálise lacaniana já pareça ter chegado a alguns de seus limites não é novidade, desde a publicação de *La volonté de savoir* (1976). Certamente, antes e depois desta publicação, e de sua repercussão entre seus comentadores, as propostas de Lacan e Foucault, apesar de uma superfície na qual se coadunavam, pareciam se mostrar fundamentalmente incomunicáveis. Pretendemos mostrar, contudo, que, para além desta aparência, ainda há alguns pontos a serem explorados, a começar precisamente pela crítica foucaultiana da psicanálise fundada na análise da “hipótese repressiva”. Crítica que, considerando as implicações do que Lacan chamou de “declínio da função paterna”, talvez assuma muito mais o caráter de uma corroboração de certas teses lacanianas. Afinal, a Lei a que se refere o psicanalista (bem antes de 1976) não é a lei edipiana da repressão, mas, justamente, um dispositivo que caracteriza a ausência de uma instância de determinação (dos objetos pulsionais). Podemos, assim, interrogar o que nos impede de assinalar aí um sinal de que Lacan partilha com Foucault a ideia segundo a qual, na modernidade, a sociedade ocidental é condenada ao seu trabalho de Sísifo, de tentar (em vão) se livrar das amarras de uma repressão que ela imputou a si própria, pois é refém de seu ardil: refém da necessidade de uma lei que justifique sua transgressão. Neste sentido, poderíamos entender que, tanto “a transgressão é um gesto relativo ao limite” (FOUCAULT, M., *Préface à la transgression*, 1963), quanto que “a transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei” (LACAN, J., *Le séminaire: Livre 7, 1959-60*). Ora, se, tal como concebidas por Foucault, as relações entre poder e transgressão são redutíveis a um esquema dialético, como sugere, por exemplo, Judith Revel (*Foucault: conceitos essenciais*, 2005), não é descabido interrogar em que medida a perspectiva foucaultiana da transgressão autorizaria o gozo perverso do sujeito que transgride um poder para atender às exigências de um Outro.

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos
 vasconcellos.manoel@gmail.com

Anselmo de Aosta e o problema do mal: uma leitura do De casu diaboli

Anselmo de Aosta (1033 - 1109) não escreveu, propriamente, uma obra sobre o mal; no entanto, no De casu diaboli, o tema é abordado, a partir da ligação entre o mal e o pecado. De fato, para o autor, o mal é uma consequência do pecado e é apenas em tal perspectiva que pode ser entendido em seu sentido mais profundo. O De casu diaboli é o terceiro tratado de uma trilogia sobre a Sagrada Escritura, ainda que nenhum dos três opúsculos comente ou aponte diretamente para as Escrituras. Após ter mostrado no De veritate o seu entendimento acerca da verdade e da justiça, intimamente ligadas à noção de retidão, e de ter discutido o problema da liberdade da vontade no De libertate arbitrii, o autor aprofunda, no De casu diaboli, o intrincado problema do pecado do anjo rebelde, origem e personificação de todo o mal. Ao focar o mal na perspectiva da queda diabólica, o Doutor Magnífico intenta mostrar a íntima conexão entre a vontade, a liberdade e a justiça. A preocupação de Anselmo é investigar o significado moral da má escolha feita por uma criatura racional e puramente espiritual, que foi feita boa e para ser boa. O pecado, consoante o autor, não está em almejar a felicidade, pois um tal desejo é dádiva divina; o mal praticado pelo anjo está, precisamente, em querer a felicidade fora da justiça, isto é, ao querer ser feliz, ele foi de encontro ao que ele deveria ser: quis ser semelhante a Deus, extrapolando a sua própria natureza, pois ele desejou algo que, enquanto criatura, não caberia a ele almejar. Querer o que Deus quer, na perspectiva anselmiana, é agir em conformidade com a justiça. A criatura racional, boa em si mesma, na medida em que provém do Sumo Bem, deve ser fiel a Deus, pois é assim que é fiel a si mesma. Na medida em que a moral se conforma à natureza mesma da criatura racional, tem-se a retidão. A mais dramática consequência do mal é o sofrimento. Anselmo reconhece a legitimidade do temor humano diante do mal; ele usa mesmo uma expressão forte: horremus audito nomine mali Ora, como simplesmente dizer que é nada algo que provoca uma tão grande e compreensível reação? A fim de mostrar a pertinência da concepção do “nada” como ausência de justiça e conciliá-la com a realidade dramática do sofrimento, Anselmo estabelece uma distinção entre malum quod nihil est e malum quod aliquid est. O que nos horroriza não é o mal em si, posto que este nada é; o que tememos é aquilo que sucede pela ausência do bem.

Manoel Ribeiro de Moraes Junior

Religião e Multiculturalismo no Contexto de uma Esfera Pública Ordenada Juridicamente

Sob a luz das novas teorias de Jürgen Habermas e considerando o contexto de uma esfera pública multicultural, este trabalho enfoca a tensão existente entre a soberania de um Estado Democrático e Constitucional e a luta pelo reconhecimento contínuo das preferências religiosas por partes de grupos de sua sociedade civil. No primeiro momento, recompõe-se uma teoria da cultura e da socialização sob a categoria de “aprendizado”, com o objetivo de mostrar que a “Identidade Cultural e Religiosa” não tem um fim nela mesmo, não obstante, sejam imprescindíveis realidades sociais a partir das quais se formam personalidades e sistemas axiológicos. Na segunda parte do trabalho, se considerará o contexto multicultural onde personalidades lingüísticas se articulam em trocas simbólicas, constituindo assim condições mínimas de cooperação mútua. Neste contexto de convivência, os cidadãos lingüísticos são exigidos a agirem de modo em que as expectativas de reciprocidades vão além daquelas exercidas nos espaços familiares ou comunitários – ambos de natureza axiologicamente restrita. As distancias e as proximidades entre a “convivência cooperativa” e a “auto-afirmação de um sistema axiológico específico” numa esfera pública multicultural são decisivas para a continuidade das trocas simbólicas entre todos. O perigo das “dissonâncias cognitivas dolorosas” faz com que o Estado Jurídico assuma como uma instância supra- nacional/axiológica para o

ordenamento e a promoção do desenvolvimento social, mas tendo que manter-se procedimental (formal) e constituir-se por representações de todos da sociedade civil, a fim de garantir políticas de afirmação das expressões valorativas sem ferir o princípio da democracia e suas implicações específicas (publicidade, inclusividade, garantias da liberdade ideológica, equanimidade das políticas públicas, etc.).

Manuel Moreira da Silva
mmdsilva@yahoo.com.br

Sobre a insuficiência da noção hegeliana do ser e suas consequências na determinação do conceito puro enquanto a verdade do ser e da essência ou como o ser verdadeiro

Este trabalho consiste numa explicitação do Ser [Sein] enquanto anterior ao Ser puro [reines Sein]; portanto, como distinto daquilo que Hegel também designa Ser em geral [Sein überhaupt], Ser vazio, abstrato [abstraktes, leeres Sein], Ser como tal [Sein als solches], Ente em geral [Ens überhaupt] etc. Trata-se pois de uma discussão dos limites e do alcance da concepção hegeliana do Ser e de suas consequências no estabelecimento do Conceito enquanto a verdade do Ser e da Essência ou como o Ser verdadeiro [das wahrhafte Sein]; assim se discutem as razões do abandono da noção do Ser verdadeiro enquanto o Conceito puro na segunda edição da Lógica do Ser (1832). Discutem-se os limites sistemáticos e o alcance especulativo da determinação do Ser como o Conceito somente em si [an sich] no âmbito da tarefa da Lógica objetiva, enquanto essa toma o lugar da Metafísica formal, como a investigação da natureza do Ente em geral e no âmbito da pressuposição segundo a qual o Ens compreende dentro de si tanto Ser [Sein] quanto Essência [Wesen]. Pressuposição na qual, embora leve em conta o parentesco dos termos Ser e Essência, neste evocando o participio passado [em alemão, gewesen] do verbo ser [sein] e assim elogie o fato de a Língua alemã haver preservado expressões diversas para a distinção aludida, Hegel se restringe a uma concepção do Ser [a partir do infinitivo sein] que o limita ao participio presente [seiende] do verbo sein e o determina apenas enquanto Ente. Em vista disso, quando se refere ao Ser como Ser sem-reflexão [reflexionsloses Sein] e como Ser sem-qualidade [qualitätsloses Sein], mesmo que o pressuponha como anterior ao Ente e à Essência, ou ainda à Existência, Hegel jamais o tematiza neste sentido, limitando-se a uma determinação do mesmo simplesmente ao nível do Ente em geral. Esse o caso em que tal determinação permanece ambígua, confusa, obscura e portanto indistinta precisamente porque mesclada à determinação designada pelos termos Ser puro, Ser em geral, Ser vazio, abstrato, Ser como tal etc. Embora justificável ao nível do programa lógico-especulativo de Hegel e a partir da determinação do Ser como $Eu = Eu$, enquanto a Indiferença absoluta ou a Identidade absoluta, a limitação acima referida termina por reduzir a sistematicidade e o alcance especulativo da própria Lógica especulativa, bem como do Conceito enquanto a verdade do Ser e da Essência; resultando finalmente no abandono da afirmação do Conceito puro como o Ser verdadeiro na Lógica do Ser de 1832. Buscando reverter esse quadro, este trabalho retomará justamente tal afirmação, considerando-a a partir do Ser enquanto anterior ao Ente e à Essência, no sentido daquilo que Tomás de Aquino designa Esse ou do que Porfírio denomina Einai; o que se mostra implícito no Ser sem-qualidade e no Ser sem-reflexão. Em caso de êxito, o trabalho contribuirá enfim para a ampliação da sistematicidade e do alcance da Lógica especulativa para além da referência do Ser sem-qualidade ou sem-reflexão à esfera da diferença [Differenz] ou do aí [Da] que nele é posto.

Mara Juliane Woiciechoski Helfenstein
mara.helf@bol.com.br

Algumas considerações sobre a fundamentação moral do direito na filosofia de Kant

Em diferentes momentos de sua Obra Kant distingue a ciência que se ocupa com as leis da natureza, a doutrina da natureza (Naturlehre), e seu sistema de princípios fundamentais a priori (Metafísica da natureza), da ciência que se ocupa das leis da liberdade, a doutrina dos costumes (Sittenlehre) e

sua Metafísica. Na Introdução à metafísica dos costumes, quando faz essa distinção, Kant se refere à moral em um amplo sentido, o qual abrange tanto a ética quanto o direito. A doutrina dos costumes, fundada em leis da liberdade designadas por Kant de leis morais, não se restringe à ética, mas abarca também o direito. Desse modo, as leis morais fundadas na autonomia da vontade racional podem ser leis éticas e leis jurídicas, sendo que as primeiras legislam acerca de ações internas enquanto as últimas se ocupam apenas com ações externas. Como pertencente à Metafísica dos costumes, a doutrina do direito compartilha com a ética de muitos conceitos fundamentais, dentre os quais 'obrigação', 'dever', 'lei prático-moral', 'imperativo categórico', 'ato', 'pessoa'; Kant afirma ainda que o imperativo categórico é o princípio supremo da doutrina dos costumes. Na Introdução à doutrina do direito encontramos a afirmação de que há um conceito moral de direito, a partir de cuja exposição Kant formula o princípio e a lei universal do direito, ambos estruturalmente similares à fórmula geral do imperativo categórico. Entretanto, a lei universal do direito exige apenas a mera conformidade da ação externa com a lei (a legalidade da ação) a fim de assegurar a coexistência dos arbítrios livres, mas não exige, como a lei moral, que o agente deva restringir a sua liberdade externa por respeito a essa lei, isto é, não exige que a ação seja realizada pelo motivo de agir por dever somente. A legislação jurídica admite móveis sensíveis de determinação do arbítrio, além de autorizar o uso da coerção externa para tal determinação. Aqui se encontra a distinção fundamental entre ética e direito, e é onde reside a maior dificuldade quando pensamos em uma fundamentação moral da teoria do direito. Pois, embora a lei universal do direito seja apresentada por Kant como uma lei formal a priori da razão pura prática, que tem como característica essencial a exigência de universalizabilidade, o modo de levar a termo a obrigatoriedade que ela enuncia não é o mesmo da lei moral. Essa questão, juntamente com outros pontos, leva alguns estudiosos da Obra de Kant a afirmarem a completa independência da doutrina do direito de sua teoria moral. Neste texto temos a pretensão de apresentar e analisar alguns argumentos que nos permitam mostrar o que é comum e o que distingue ética e direito, de modo a podermos indicar como Kant busca fundamentar moralmente o direito e seus princípios fundamentais.

Marcela Borges Martinez
marcela.filosofia@gmail.com

Tolerância e reconhecimento: sobre um possível acordo entre igualdade e diversidade

O presente estudo aborda as categorias do reconhecimento e da tolerância no sentido de tentar identificar qual delas é a mais adequada quando se trata da coexistência equitativa e da inclusão simétrica de cidadãos em uma democracia liberal. Nosso desafio é, diante do multiculturalismo das sociedades modernas pluralizadas e secularizadas, identificarmos um procedimento capaz de atender à exigência que se impõe com o fato do pluralismo - um conceito de justiça eticamente neutro - sem, contudo, que isto se dê à custa do desrespeito às minorias religiosas e culturais. Primeiramente abordaremos as questões relativas às demandas por reconhecimento. Esta primeira parte tem como fio condutor a política do reconhecimento de Charles Taylor. Em seguida, apresentaremos o conceito moderno de tolerância de acordo com a concepção enunciada por Rainer Forst. Ao final, esperamos aprofundar a reflexão acerca dos dois conceitos e das dificuldades de realizá-los em meio à profunda diversidade cultural das sociedades contemporâneas. Nesta última etapa, concordaremos com Habermas quando ele diz que "uma política do reconhecimento - à qual cabe garantir, com igualdade de direitos, a coexistência de diferentes subculturas e formas de vida dentro de uma só comunidade republicana - tem que cumprir seu papel sem direitos coletivos nem garantias de sobrevivência."

Marcela Figueiredo Cibella de Oliveira
 marcelacibella@gmail.com

O “antidrama” de Samuel Beckett

A partir da constatação da crise do drama moderno no fim do século XIX, por Peter Szondi, e da teoria crítica alegórica, de Walter Benjamin, esta comunicação pretende interpretar o teatro de Samuel Beckett como uma das expressões mais contundentes produzidas no século XX do que vem a ser considerado um “antidrama”, já que ele nega a forma dramática tradicional ao colocar em questão a antiga noção de ação e a prática do diálogo. Desde a antiguidade grega, a composição teatral foi ligada ao tema da “ação” pela definição clássica de tragédia fornecida por Aristóteles. E assim permaneceu por muito tempo, sendo que, nos primórdios da era moderna, a “ação dramática” passou a se fundamentar exclusivamente no diálogo, desvincilhando-se de prólogo, epílogo e coro, de acordo com Szondi. Surgida no Renascimento, tal configuração do drama baseada na “comunicação intersubjetiva” teria predominado por toda a modernidade. Até que, séculos depois, o drama entraria numa profunda crise justamente por conta da ruptura da ação e dessa mesma forma dialógica que havia se tornado sua característica essencial. Esse processo teria ocorrido nas últimas décadas do século XIX devido à predominância da interioridade em detrimento das relações entre pessoas no meio coletivo, processo tipicamente burguês. Levada ao seu extremo, a crise da forma dramática passa a ser tematizada pelas próprias obras e termina por gerar um “antidrama”, na expressão de George Steiner, embora ainda resulte numa peça teatral. Na leitura aqui proposta, se o drama clássico for considerado simbólico, o “antidrama” de Beckett deverá ser alegórico. Isso porque Walter Benjamin relacionou o conceito de símbolo à estética do “belo” como expressão totalizada e harmônica das obras de arte clássicas, enquanto a categoria alegórica denuncia uma apropriação dos elementos antigos numa construção que não pretende manter a integridade clássica, mas que deflagra sua quebra em fragmentos. Nas peças Esperando Godot, Fim de partida e Dias felizes, o que as falas dos personagens beckettianos apresentam são ruínas de diálogos, ou ainda a nulidade do próprio diálogo, mas a tentativa ainda de testar o canal. Alegoricamente, o “antidrama” de Beckett se assume enquanto obra na qual nem a trama flui “naturalmente”, nem a composição física de suas figuras mantém organicidade, mas que insiste em se apresentar como obra num terreno de negação. Alternando entre temor e resignação quanto à impossibilidade de sentido, a tomada de consciência acerca da representação teatral por parte dos próprios personagens aparece como uma possibilidade (esperançosa, talvez) de vir a significar alguma coisa ou, ao menos, de não ter sido em vão jogar o jogo do teatro uma vez mais.

Marcela Leite

Heidegger e a origem existencial da historiografia

De que maneira os acontecimentos, os eventos, os fatos, monumentos e obras podem se tornar objeto possível da Historiografia? Esse trabalho tem como objetivo discutir a pretensão de Heidegger em efetuar uma desconstrução da concepção do passado como o tempo primordial para a História, mostrando que o fundamento da História não está propriamente nos “fatos acontecidos”, mas que estes só podem adquirir relevância histórica por fazerem parte do mundo do Dasein. É a constituição temporal do Dasein, isto é, o fato de o Dasein ser, em seu ser, temporal, o que torna possível, tanto os acontecimentos, os eventos, os fatos, ou seja, a “realidade histórica” (Geschichte) como também abre-se, ontologicamente falando, a via para a tematização, para o estudo desses acontecimentos (Historie). Pretenderemos, assim, explicitar em que medida o sentido da História, fundada no solo da historicidade própria, se coloca, para Heidegger, não como “cadeia sucessiva de eventos”, mas como um campo de possibilidades sempre abertas, como uma “re-petição do possível”. Em outras palavras, o tempo primordial da História deve ser o futuro e não o passado; ela deve lidar com o “possível” e não com o “real”.

Marcela Tavares
tavares_cecela@hotmail.com

Sobre o conceito de Imagem-cristal: um diálogo entre Deleuze e Didi-Huberman

Em nosso trabalho procuramos pensar em como o tempo se apresenta na imagem, ou melhor, em como a imagem apresenta o tempo. Tendo como principal referência os textos do filósofo e historiador da arte Georges Didi-Huberman, podemos afirmar que na imagem o tempo se cristaliza, já que “a imagem é primeiro um cristal de tempo, a forma, ao mesmo tempo construída e resplandecente, de um choque fulgurante onde ‘o Outrora’, escreve Benjamin, ‘encontra o Agora em um relâmpago para formar uma constelação.’”(DIDI-HUBERMAN. *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora 2008, p. 353 [tradução nossa]) Na imagem o tempo se cristaliza, se difrata, e é a partir de sua transparência de cristal que reconhecemos o passado, no entanto, como alguma coisa de inacabado e sempre aberto. Ao mesmo tempo, tais imagens, com sua resplandecência, seu brilho, sua fulguração, tornam o presente legível, salvando o outrora no agora da cognoscibilidade. Nossa questão, então, deve ser reformulada: O que é, e como se dá esse processo de cristalização do tempo nas imagens? De tais reflexões surge o conceito de Imagem-cristal, que nos fornece ferramentas para compreender o estatuto temporal das imagens artísticas. Nesse sentido, é na obra de Gilles Deleuze que encontramos as ferramentas necessárias para pensar a imagem como cristal, ou melhor, para pensar o conceito de imagem-cristal, já que em sua obra tal conceito é central para pensar o cinema. Em nosso trabalho nos propomos a gerar um diálogo entre as teorias de Deleuze e Didi-Huberman, pois mesmo que ambos trabalhem sobre materiais e a partir de sensibilidades filosóficas distintas, encontramos nas obras desses dois filósofos franceses ressonâncias frutíferas que nos ajudam a seguir investigando a relação entre tempo e imagem.

Marcela Uchoa
marcela.s.u@hotmail.com

Educação e Instrução na Filosofia de Eric Weil

O pensamento de Weil reflete a questão da educação sob o aspecto da moralidade. A moral formal kantiana serve de fundamento para a reflexão weiliana sobre a ação educativa razoável. Segundo Weil, o papel histórico do educador é levar o indivíduo a discernir sobre a razão no mundo, visto que o objetivo da educação é oferecer ao indivíduo violento um modo de agir virtuoso com os outros membros da comunidade. Daí decorrem as diferenças entre educação e instrução. A valorização excessiva da instrução, da procura por qualificação e da formação de mão-de-obra para o sistema capitalista esconde o que deveria ser o verdadeiro sentido da educação, a saber: educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei universal (natural), uma educação que se opõe a ser escravo das paixões e se realiza por meio delas. Os tempos exigem mudanças urgentes. Faz-se necessário examinar a legitimidade do individualismo, até que ponto ele contribuiu para este quadro e se é compatível com um tempo que exige ações urgentes e coletivas. Não se trata aqui de excluir a instrução e sua devida importância, mas sim de focalizar na formação de cidadãos ativos, vale dizer, capazes de conciliar as necessidades técnicas com os imperativos morais. Por trás desta questão está uma discussão sobre a própria visão de mundo. A crítica de Weil à supervalorização da instrução evidencia uma crítica a uma visão mecanicista do mundo, ao esgotamento do sentido da razão no seu sentido instrumental (problema gnosiológico). A modernidade submeteu todas às outras perspectivas do agir e do pensar humanos às exigências científicas e técnicas, o que gerou uma visão unilateral de conhecimento (reduzindo outros saberes – inclusive o moral – a sub-conhecimentos).

Marcello Henrique Medeiros de Paiva
marcellofilosofia@gmail.com

Do Uno ao múltiplo em Plotino

Para Plotino, o homem é a imagem do herói homérico Ulisses, que na sua finitude busca regressar a sua pátria, pensando assim a origem e o destino do próprio homem o trabalho tem como intento desenvolver uma reflexão no que concerne ao tema da origem do múltiplo no pensamento de Plotino. Originalidade que tem início ao pensar o ser (ontologia) como estando aquém do Uno-Bem, pensando desta forma a unidade (henologia) como princípio primeiro de toda a existência, rompendo assim com a tradição antiga que se delimitava na ideia da dualidade entre o sensível e o inteligível. A partir deste pensamento, o trabalho segue desenvolvendo seu raciocínio na busca de compreender a gênese do múltiplo a partir da pergunta: como se gera a multiplicidade a partir da unidade? Do Uno que “não é todas as coisas”, mas que ao mesmo tempo é “princípio de todas as coisas” até a matéria, o princípio primeiro e o último grau da hierarquia.

Marcelo Alves
malves@univali.br

Hobbes: paixões são opiniões

O papel que a opinião costuma ocupar nas diferentes interpretações da teoria política hobbesiana é o de instigadora das paixões. Em boa medida, é compreensível que assim seja, pois são inúmeros os alertas de Hobbes em relação aos perigos da opinião, frequentemente por ele apontada como grande incendiária das paixões e, por isso, uma das principais causas das guerras civis. Cabe, no entanto, não perder de vista que a opinião não somente instiga as paixões, segundo Hobbes, mas também as constitui. As paixões, propõe Hobbes, são de duas espécies: aquelas poucas que já nascem com os seres humanos (como, por exemplo, o apetite por comida e o apetite sexual) e aquelas outras — ou seja, todas as demais — que derivam basicamente da experiência e da opinião que cada homem tem em relação aos efeitos que algum objeto, real ou imaginado, pode ter sobre ele. Hobbes chama estas de “paixões da mente” (passions of the mind) ou que estão associadas aos “prazeres e desprazeres da mente”, para diferenciá-las daquelas que estão diretamente vinculadas à preservação da vida, quer seja a do indivíduo (apetite por comida), quer seja a da espécie (apetite sexual). Se for levado em conta que inclusive a experiência por fim consolida-se como uma opinião em relação aos efeitos de um dado objeto, pode-se dizer que todas as paixões da mente são oriundas de uma opinião. Se a opinião tem um papel tão importante na constituição de grande parte das paixões, é de se concluir que grupos e indivíduos tenham diferentes paixões, e “não apenas por causa das diferenças de constituição [física] dos homens, mas também por causa das diferenças de costumes e de educação entre eles” (Leviatã, Cap. VIII). Com isso, o filósofo inglês introduz em seu conceito de natureza humana uma dimensão que abre espaço para a mutabilidade, ou melhor, a contextualização histórico-social da maior parte das paixões, que constituem e que, por meio da opinião, são constituídas pelos seres humanos.

Marcelo Carvalho
carvalho.marcelo@uol.com.br

Wittgenstein em Transição

Pretende-se mostrar o papel central desempenhado pela investigação fenomenológica no período intermediário da obra de Wittgenstein, mesmo após a recusa da possibilidade de uma linguagem fenomenológica, bem como a tensão entre esta investigação e a concepção de uma autonomia da gramática, presente no material que compõe o Big Typescript.

Marcelo da Costa Maciel
marcelocmaciel@bol.com.br

Pirronismo e política

Reconhecendo que o tema da política não foi tratado de forma explícita pelo pirronismo, o presente trabalho explora as esparsas fontes antigas sobre o assunto e as possíveis analogias com evidências mais seguras sobre questões não especificamente políticas, a fim de sugerir as implicações políticas da reflexão empreendida pelos pirrônicos antigos. A hipótese central é a de que a atitude de adesão não-dogmática à tradição das leis e costumes é a chave para o entendimento da postura pirrônica diante da política. Para demonstrar tal hipótese, o trabalho inicia com a tentativa de reconstituir o que seria a representação pirrônica do mundo social, isto é, a imagem da vida social que poderia corresponder ao modo pirrônico de filosofar, salientando que tal imagem retrataria a vida social como um espaço de sociabilidade povoado por agentes ordinários que regulariam suas interações por meio de mecanismos compartilhados. Tais mecanismos, embora marcados pela contingência e ausência de fundamento de natureza filosófica, adquiririam estabilidade para aqueles agentes ao serem vistos como integrantes do chamado mundo fenomênico e ao se incorporarem às tradições. O trabalho prossegue, apontando três dimensões que seriam cruciais para o delineamento social e político da reflexão pirrônica, a saber: 1) a rejeição de qualquer proposição de caráter dogmático; 2) a defesa dos modos ordinários e compartilhados de cognição e ação e 3) o reconhecimento da impossibilidade de uma vida inativa (HP I.23). Tratando da relação entre política e filosofia, o trabalho ressalta que a perspectiva pirrônica retiraria as questões políticas do domínio da discussão filosófica acerca da realidade, inserindo-as simplesmente no domínio das aparências, as quais devem se submeter à aceitação pública, ao contrário das verdades “idióticas” dos filósofos. Assim, os pirrônicos conduziram suas ações no mundo público de acordo com as crenças compartilhadas pelos homens ordinários, sem, contudo, acrescentarem qualquer justificativa para as mesmas nem, tampouco, experimentarem qualquer adesão íntima e convicta aos seus conteúdos, uma vez que tais escolhas corresponderiam simplesmente ao reconhecimento daquilo que “aparece”, e não a uma decisão sobre o que as coisas realmente são. Com efeito, conclui-se que aos pirrônicos é possível participar da vida política sem prejuízo do próprio pirronismo. Isto porque a tradição das leis e costumes, independentemente do fato de também estar ancorada em suposições não-evidentes, atuaria como uma forma de regulação das perturbações próprias do mundo político, realizando uma espécie de rotinização formal deste mundo e, assim, possibilitando que a sua inquietude própria seja resolvida por procedimentos publicamente acordados. Embora o trabalho priorize a vertente pirrônica do ceticismo antigo, ao final aborda-se a sua vertente acadêmica, buscando-se verificar se é possível extrair critérios para a condução da ação no mundo público a partir das noções de “razoável” (eulogon) e de “impressão provável” (pithanon).

Marcelo de Araujo
marcel@pobox.com

Moralidade positiva e moralidade crítica

Em consonância com uma nomenclatura sugerida por John Austin em 1832, denomino “moralidade positiva” o conjunto de ideias, valores, e práticas morais de uma determinada sociedade, em uma época determinada época. A moralidade positiva, evidentemente, pode estar ela própria subordinada à crítica moral, pois frequentemente endossamos, reconsideramos, ou mesmo abandonamos inteiramente as ideias, valores, e práticas morais de épocas passadas. Mas como seria possível avaliarmos moralmente a moralidade positiva sem incorrerem em um círculo vicioso? Este trabalho tem como objetivo defender uma concepção de “moralidade crítica” desvinculada de pressupostos metafísicos ou teológicos. Procuro mostrar que podemos dar uma resposta a essa questão através de uma reformulação da teoria do contrato social.

Marcelo de Mello Rangel
mmellorangel@yahoo.com.br

Benjamin e Heidegger entre Derrida

Propomos reconstituir a leitura de Jacques Derrida do texto – “Para uma crítica da violência”, escrito por Walter Benjamin em 1921 e, num segundo momento, e isto a partir da própria leitura de Derrida, propor, em linhas gerais, uma possibilidade de compreensão das “Teses sobre o conceito de História” também de Benjamin, texto de 1940. Derrida evidencia uma espécie de semelhança entre o que há de mais fundamental no pensamento Benjaminiano e o que sustenta as reflexões de outros filósofos alemães aparentemente tão distintos, entre eles, Martin Heidegger. Segundo o filósofo franco-magrebino, os pensadores alemães entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX orientaram-se pela ideia de revolução, compreendida como um movimento de transformação e instauração de um horizonte transcendental inédito. Percorreremos a argumentação de Derrida, procurando, ao evidenciá-la, mostrar como sua percepção é adequada no que se refere ao pensamento do jovem Benjamin. No entanto, veremos que a tese de Derrida se bem nos faz compreender o jovem Benjamin, não pode ser verificável no interior dos últimos textos do filósofo alemão, especialmente de suas “Teses sobre o conceito de História”. Como acompanharemos, esse texto faz aparecer uma compreensão distinta da noção de revolução, que passa a significar algo como um movimento incessante de evidenciações e esquecimentos no interior de um mesmo horizonte transcendental. E, por fim, levantaremos a hipótese, ainda em estágio inicial, de que aqui, no fim de sua vida, Benjamin se aproxima do próprio desconstrucionismo derridiano, de suas premissas fundamentais, a saber, mover-se, incessantemente, através de inversões e deslocamentos de enunciados (sempre metafísicos). Nossa hipótese mais fundamental é, por fim, a de que o próprio pensamento alemão transforma-se radicalmente entre a primeira metade do século XX e as décadas que sucedem a experiência do Nazismo e da Segunda Guerra Mundial. E isto porque, especificamente em relação a Benjamin e a Heidegger, para me concentrar nos exemplos mais utilizados por Derrida, se Benjamin passa a ser orientado pela compreensão de que aquilo mesmo que é possível ao pensamento é deslocar-se no interior de um mesmo horizonte transcendental, em Heidegger e em seu “acontecimento apropriativo” vemos algo semelhante, ou seja, a percepção de que o filósofo é uma espécie de “faroleiro”, ou ainda, de alguém que não é capaz de mudar o próprio horizonte transcendental no interior do qual se encontra, mas apenas mover-se em seu interior, resguardando a possibilidade para que o próprio horizonte se reconfigure, no tempo que é o dele.

Marcelo do Amaral Penna-Forte
pennaforte@ymail.com

Dois recursos à similaridade

Nas discussões recentes em torno da representação científica, um tema recorrente tem sido o papel de noções miméticas como isomorfismo, homomorfismo, semelhança ou similaridade no estabelecimento da relação representacional. Dentre os problemas levantados nesse debate encontra-se a própria pertinência, dada sua vagueza, do recurso à similaridade como noção capaz de lançar alguma luz sobre a relação representacional. Giere, por exemplo, que utiliza a noção desde seu *Explaining Science* (1988), em *Scientific Perspectivism* (2006) ainda se vê obrigado a justificar tal utilização. Em tais discussões, a similaridade é em geral considerada condição para a representação e um dos elementos utilizados para explicar o sucesso de práticas representacionais. Outro recurso à similaridade na Filosofia da Ciência, um tanto mais antigo, pode ser apreciado na utilização, por Kuhn e a partir da década de setenta, das relações diretas de similaridade para se reportar à formação dos conceitos e à adoção dos exemplares. Especificamente, tal noção mostra-se indispensável numa explicação para o agrupamento de diferentes situações de problemas passíveis de tratamento por meio das mesmas generalizações simbólicas. Esta apresentação trata

de contrastar as tentativas de focar a similaridade como elemento da relação representacional com a estratégia kuhniana de apelar às relações diretas de similaridade.

Marcelo Esteban Coniglio
coniglio@cle.unicamp.br

Sobre a lógica tetraivalente modal de Monteiro

A classe TMA de álgebras tetraivalentes modais foi introduzida pelo grande lógico e matemático português Antonio Monteiro. Trata-se de uma variedade algébrica que contém um operador modal e que é gerada por uma estrutura ordenada formada por apenas quatro elementos, o que justifica seu nome. Os aspectos lógicos desta classe de estruturas algébricas foram estudados, pela primeira vez, pelos lógicos catalães Josep Maria Font e Miquel Rius, que reconheceram similaridades entre esta lógica, que nós chamaremos de $M4m$, e a conhecida lógica 4-valorada de Belnap. Estes autores provaram que a lógica $M4m$ da classe TMA é matricial, considerando a estrutura geradora de quatro elementos dos quais dois deles são considerados como distinguidos (verdadeiros). Adicionalmente, apresentaram um cálculo de sequentes correto e completo para a lógica $M4m$. No presente trabalho apresentamos um estudo original da lógica $M4m$ associada às estruturas algébricas de Monteiro. Provamos, em primeiro lugar, que $M4m$ é uma lógica marcadamente paraconsistente (boldly paraconsistent), pertencente à classe das Lógicas da Inconsistência Formal. Simultaneamente, $M4m$ é uma lógica paracompleta, isto é, a sua negação não satisfaz o princípio do terceiro excluído. Introduzimos também duas axiomatizações estilo Hilbert de $M4m$ utilizando como primitivos o conectivo de implicação contrapositiva (definido por Aldo Figallo e Paolo Landini) junto com a constante bottom, dado que estes dois conectivos são suficientes para definir os demais de $M4m$. Os dois sistemas axiomáticos propostos revelam, por um lado, a importância da implicação contrapositiva, assim como o caráter modal da lógica $M4m$. A prova de completude dos sistemas axiomáticos propostos é realizada pelo tradicional método de Lindenbaum-Tarski, mostrando que as álgebras associadas aos sistemas dedutivos pertencem à classe TMA. Finalmente, apoiados novamente no poder expressivo da implicação contrapositiva, mostramos que $M4m$ é uma sublógica da lógica proposicional clássica (apresentada na linguagem da implicação material e do bottom), e que esta última pode ser recuperada a partir da primeira pelo acréscimo de um axioma para a implicação que resulta ser bastante natural. Concluimos que a lógica $M4m$ das álgebras tetraivalentes modais constitui um interessante exemplo de uma lógica modal multivalente, paraconsistente e paracompleta, com propriedades que a tornam apropriada para aplicações concretas tais como a análise de bases de dados inconsistentes. A implicação contrapositiva desempenha um importante papel no estudo de $M4m$, mostrando que os futuros estudos desta lógica deveriam levar em consideração as interessantes propriedades deste operador. Este é um trabalho em coautoria com Martín Figallo (UNS-Argentina).

Marcelo Fabri
fabri@smail.ufsm.br

Duração e simultaneidade: influxo bergsoniano sobre Levinas

Duração e simultaneidade são duas categorias fundamentais da filosofia de Henri Bergson. A relação tensa que ambas possuem uma com a outra permite compreender muitos desafios típicos da sociedade contemporânea, sobretudo no que se refere aos problemas do tempo, da cultura e da história. A pergunta que guiará a presente exposição é esta: Em que medida Levinas, leitor de Bergson, utiliza essas duas categorias, especialmente no período que precede a publicação de *Totalidade e Infinito* (1961), para pensar a singularidade humana em sua relação com a vida coletiva e social, bem como enquanto resistência à inteligibilidade anônima da razão e da história? Mostraremos que a duração

bergsoniana foi decisiva para que Levinas pudesse apresentar sua própria concepção de tempo. Por outro lado, mostraremos, também, que, em sua leitura nem sempre explícita de Bergson, Levinas interpreta os conceitos de duração e simultaneidade como sendo determinantes para compreender a fundação da civilização, bem como a relação desta com a ética.

Marcelo Marcos Barbosa
marcelogoos@hotmail.com

Tempo e Consciência: A natureza da vida psicológica em Kant e Bergson

A começar pelo Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, primeiro livro de Bergson, publicado em 1889, encontramos como questão norteadora a investigação sobre a experiência da interioridade da consciência, a partir da qual se chegará à dissolução dos problemas que envolvem a ideia de liberdade. É nessa abordagem que se apresentará a ideia de duração, nome dado pelo filósofo ao tempo real, ao mostrar que a definição de tempo com a qual se ocupa a inteligência aparece como mera repetição do espaço e que, por isso mesmo, não alcançaria o estatuto de descrição precisa da sucessão. Em outros termos: o tempo que nós vivemos, o qual constitui o fundamento originário de nossa experiência, é apagado pela sua tradução em uma linguagem espacial e, por fim, desvanece como “objeto”. Neste sentido, reencontrar o tempo como duração significa expor a sua própria realidade, pois o que a descrição meramente verbal do tempo perde em precisão será recuperado pelo trabalho da intuição, a qual termina por reencontrar um tempo heterogêneo qualitativo e em ruptura constante com qualquer possibilidade de descrição pela linguagem, como se dava no caso do espaço e das grandezas extensivas. O mesmo que se dá com a concepção do tempo ocorre, a rigor, com a descrição da própria consciência. Mais que uma simples soma dos instantes que constituem sua história, a consciência passa a ser uma aglutinação que se distende e se contrai, mas não deixa jamais de ser uma unidade qualitativa que se manifesta como um processo de diversificação e diferenciação interna. Como Bergson procura mostrar, conceber o tempo como uma soma de momentos exteriores uns aos outros, acaba por transformá-lo em um puro presente, ou seja, em puro espaço, uma vez que tal operação, implicaria justamente a simultaneidade destes momentos, e não a sucessão real, o que não alcançaria a natureza própria do tempo, que é passar. Deste modo, torna-se necessário recolocar a questão sobre a passagem do tempo, justamente porque a sua noção tradicional trairia tais características primeiras. Na raiz deste problema, o motivo alegado será a inadequação dos processos do entendimento quando voltados para a investigação filosófica. Para o autor, o modelo de conhecimento representado pela inteligência, — a qual teria se originado voltada para a prática, ou seja, para a interação do indivíduo com o meio em que vive — quando usado para a especulação, acaba por gerar problemas inexistentes, os quais permeiam a história da filosofia desde os antigos. No entanto, é na modernidade que ele encontra a culminação desse processo, presente na Crítica kantiana. Diante da impossibilidade de a razão fornecer um conhecimento metafísico, Kant termina por aceitar a relativização do conhecimento. No mesmo movimento em que interdita a possibilidade de um acesso direto às coisas em si mesmas ele alça a inteligência ao lugar de absoluto, tornando, assim, todo conhecimento possível relativo ao pensamento conceitual. O que pretendemos em nosso trabalho é abordar a concepção de tempo oriunda de cada uma dessas filosofias e suas consequências para a compreensão da consciência.

Marcelo Mari
marcelomari.fav@gmail.com

Mário Pedrosa: centro e periferia capitalista

O livro ‘A crise mundial do imperialismo e Rosa Luxemburgo’ foi escrito como resultado da experiência política e intelectual de Mário Pedrosa desde os anos de exílio em Paris até o interesse renovado pelas movimentações políticas organizadas pelos trabalhadores metalúrgicos na região do ABCD de São Paulo nos idos de 1970. Pedrosa, que se afastara da concepção política de partido de vanguarda — sob inspiração bolchevista — para pensar na ação dos movimentos de massa segundo concepções políticas luxemburguistas, tratou de analisar as teorias

sobre a crise sistêmica do capitalismo a fim de encontrar resposta plausível sobre o fato de as crises capitalistas serem cíclicas e não ameacem a própria existência do capitalismo. Além do estudo sobre a resposta de Rosa Luxemburgo a Lênin e aos outros teóricos marxistas do período pré-primeira guerra na Europa, o livro de Pedrosa traz textos fundamentais sobre a Revolução Bolchevique, a questão do partido e sua composição, a terra e a autodeterminação dos povos, a crise da assembleia e a questão fundamental da democracia. Pedrosa tratou desses itens no sentido de aliar a consciência sobre a teoria política combinada com a análise minuciosa sobre o movimento de reprodução ampliada estudado por Rosa Luxemburgo em 'A acumulação do capital'. Esses dois fatores combinados dão entendimento sobre a lógica de funcionamento do capital e sobre o processo de formação de consciência para transformação da ordem de coisas estabelecidas. Rosa foi pioneira na compreensão de que o caráter sistêmico e constante das crises do capitalismo significavam o fim da crença na tese de que o capitalismo sofrerá uma crise derradeira sem intercurso necessário da organização política dos trabalhadores. Em outras palavras, não é possível pensar em transformação do regime econômico sem a ação política consciente dos trabalhadores. Esse é um dos pontos altos do livro, que coloca em evidência também a relação entre centro e periferia capitalistas como matriz do funcionamento do capitalismo hoje, em torno da reprodução ampliada, em todas as partes do mundo. Esse fenômeno foi estudado por Rosa Luxemburgo e chamou a atenção de Mário Pedrosa, quando esse intelectual sugeriu a compreensão da relação entre centro e periferia como condição fundamental para a compreensão do caráter sistêmico e constante e nunca derradeiro do funcionamento do Capital. Como diria Pedrosa, é justamente no deslindamento desse elemento constitutivo que se encontra a força explicativa da análise de Rosa Luxemburgo.

Marcelo Martins Barreira
marcelobarreira@ymail.com

Os círculos hermenêuticos em Ricoeur como ponte entre a Filosofia e a Teologia

A comunicação analisa especialmente o artigo de Ricoeur intitulado "Phénoménologie de la religion" (in: "Lectures III: Aux Frontières de la philosophie", Paris: Seuil, 1994, 263-271), elaborado a partir de sua participação nas "Gifford Lectures" no ano de 1993. Os círculos hermenêuticos vinculam-se especialmente à constituição escriturística das tradições judaica e cristã. Os círculos hermenêuticos manifestam e revelam o campo das significações delimitadas nessas tradições em três níveis concêntricos. O primeiro deles se dá pela circularidade entre a fundação das Escrituras Sagradas pela Palavra de Deus e a manifestação desta Palavra viva por essas Escrituras. O segundo círculo joga com o primeiro numa eleição mútua. A comunidade religiosa adquire sua identidade por confessar e interpretar a relação circular entre a Palavra fundante e a santidade das Escrituras. Aprofundando-se nessa análise, Ricoeur procura indicar elementos para a leitura das Escrituras, quando temos, então, um primeiro corolário desse segundo círculo, qual seja: a relação entre Escrituras e tradição. A tensão entre fidelidade (depósito imutável) e criatividade (interpretação inovadora) é o estatuto da tradição composta como uma história da interpretação desde diversas perspectivas culturais; afinal, lembra o pensador francês, uma Escritura virgem de toda interpretação não pode ser encontrada. Como uma espécie de extensão desse primeiro corolário, não há como deixar de tratar da circularidade existente entre tradição escriturística e as mediações culturais na hermenêutica bíblica. Ricoeur exemplifica isso por meio do conjunto plurimilenar das culturas do antigo Oriente médio, do Egito até a Mesopotâmia e Pérsia. Chega-se ao ponto culminante dessa longa história interpretativa ocidental com a paradigmática síntese entre Teologia (Jerusalém) e Filosofia (Atenas); daí uma helenização do islamismo/judaísmo/cristianismo e a correspondente cristianização do helenismo. Desse modo, a fusão entre "pensamento hebraico" e "conceitualidade grega" não se tornou uma perversão ou contaminação, mas um destino histórico das próprias fontes escriturísticas. Eis o ponto fundamental da perspectiva reflexiva de nosso autor em sua tentativa de superar a ontoteologia: a melhor maneira de compreender essas fontes é através do acolhimento do outro, e de seu "outro 'Logos'". Por fim, no terceiro e último círculo hermenêutico, esse processo de significação adquire um caráter transformador e existencial, englobando os precedentes na escala de cada crente. No íntimo da alma se repete o círculo da grande história interpretativa. Para se aderir a uma escola filosófica se

exige argumentação e justificativa, diferentemente de uma escolha e adesão a uma confissão religiosa, que, em sua singularidade existencial, parte da escuta da pregação para o crente se apoderar do sentido das Escrituras, compreendendo-se a partir desse sentido. Em síntese, para além das contingências do acaso do nascimento e da eventualidade da conversão, a experiência religiosa se atualiza numa contínua escolha do crente em participar desses círculos hermenêuticos, que, em última instância, revelam e manifestam existencialmente o sentido das Escrituras para o crente.

Marcelo Masson Maroldi

A Filosofia linguístico-kantiana de Sellars

Neste trabalho procuro mostrar que a Filosofia da Linguagem de Wilfrid Sellars combinada com o Nominalismo Psicológico que ele defende implicam em uma concepção filosófica que pode ser caracterizada como uma variação sofisticada das ideias de Kant, adaptadas à virada linguística e a noção de jogos de linguagem. Posteriormente, destaco alguns compromissos que esta proposta exige e aponto dificuldades que precisam ser superadas.

Marcelo Moraes
marcelojdmoraes@hotmail.com

O mito do Livro e a Escritura de Jacques Derrida

O fim do livro e o começo da Escritura. É assim que Derrida começa a primeira parte de sua primeira grande obra. No entanto, Gramatologia, não é o seu primeiro escrito. Ora, qual seria, portanto, sua primeira obra, se, por exemplo, alguns escritos de Escritura e diferença são anteriores a Gramatologia? Ou se como diz o próprio "autor", Gramatologia poderia ser considerada um apêndice de a Escritura e a diferença? E em relação A voz e o fenômeno que Derrida poderia, segundo ele, considerar um capítulo da Gramatologia? Que posição ocuparia? Visto que, A Voz e o fenômeno, trata principalmente da questão da Voz, ou seja, do logos e esta está inserida no cerne da discussão derridiana, como ocupa também, um lugar privilegiado na história da filosofia. Essas questões acerca da obra de Derrida são também, questões por ele problematizadas. A possibilidade de se anunciar o fim do livro; A totalização por parte da função do livro; O papel da escrita em nossa cultura; A biblioteca; A ideia de sistema. Essas e outras foram questões abordadas e discutidas por Derrida. E no intuito de desconstruir, deslocar a ideia de livro, de obra, Derrida em sua própria produção intelectual, conseguiu produzir um deslocamento sobre essas noções disseminando seu pensamento através das mais variadas formas e meios, estilos e sentidos. Derrida lutou muito para tentar impossibilitar que sua obra caísse dentro de uma lógica escatológica, cronológica e hierárquica, sinônimos de logocentrismo. E nosso intuito nessa apresentação, é mostrar que essa disseminação da obra derridiana nos leva a um labirinto de inscrições que encerra ou fecha a contemporaneidade em seu sufocamento da linguagem e apresenta a necessidade de uma abertura por vir.

Marcelo Moschetti
moschettibr@yahoo.com

Galileu de volta aos dados visuais

Após a publicação dos Discursos sobre as duas novas ciências, obra de maturidade onde Galileu apresenta as suas teses sobre a linguagem matemática da natureza em sua forma mais completa, ele escreve apenas uma obra, um tratado em forma de carta, em resposta a questionamentos de seu adversário Fortunio Liceti. Trata-se da versão madura de sua argumentação em favor do tratamento matemático dos dados visuais, em particular

aqueles obtidos com o telescópio, agora iluminados pela proposta de matematização da natureza conforme aparece nos Discursos. Além disso, trata-se de um apanhado de todas as críticas dos adversários a essa ideia e das melhores respostas a elas, pensadas durante toda a vida do autor. Mostrarei o estado da questão no momento dessa polêmica tardia e o impacto dos Discursos nas teses mais antigas sobre o comportamento da luz.

Marcelo Norberto
msnorberto@gmail.com

Sartre, Foucault e a crise da filosofia

Este trabalho pretende refletir sobre alguns aspectos da relação entre Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. Nos anos 60, Sartre, por um lado, representava a herança da filosofia hegeliana, enquanto Foucault, por outro, trazia para a discussão filosófica o estruturalismo e a linguística. Já nos anos 70, os dois pensadores passaram a compartilhar várias ações políticas e a personificar a figura do intelectual que dialoga com a sociedade, embora cada um com sua própria concepção de engajamento político. A problematização de alguns pontos destas duas correntes do pensamento, tão distintas na teoria e, ao mesmo tempo, tão próximas na articulação pública, pode indicar uma nova compreensão desta relação entre intelectual e seu tempo, além de por a própria concepção de filosofia em cheque.

Marcelo P. Marques
marquess56@yahoo.com.br

A tecnologia de Platão

A comunicação pretende apresentar diferentes divisões (diaíreseis) da tékhne nos diálogos platônicos e avaliar se é possível apresentá-las de modo unificado numa teoria platônica da arte / técnica. Górgias, Sofista, Político e Filebo

Marcelo Senna Guimaraes
klynamen@gmail.com

A pesquisa do professor de filosofia no ensino médio

Se o professor de filosofia do ensino médio pesquisa para preparar suas aulas, construir um plano de curso, um programa e um currículo, pode-se pensar que uma, ou mesmo mais de uma, maneiras de pesquisar estão sendo postas em ação. Não se trata de identificá-las com a pesquisa universitária, uma vez que seus objetivos e parâmetros não são necessariamente afins. O que se pretende investigar aqui é quais seriam os objetivos e parâmetros próprios à pesquisa em filosofia no ensino médio. Essa investigação abarcará as seguintes questões: como conceituar a pesquisa, em particular a especificidade da pesquisa em filosofia; quais os objetivos, questões e campos de estudo próprios a essa pesquisa; qual a relação entre ela e a formação filosófica do docente; e o tipo de produção que dela se espera. Do debate no campo da educação será levada em conta a problematização do caráter tácito do saber docente, bem como os obstáculos e potencialidades das pesquisas realizadas por professores e os diversos modos de relacioná-las com a prática e a formação docente. No campo da filosofia, impôs-se em grande medida nas universidades brasileiras uma tradição de pesquisa marcada por um método estruturalista de leitura e interpretação de textos, tradição que vem sendo criticada e repensada por alguns de seus defensores e praticantes. A preocupação tem se voltado para a questão de como formar não apenas bons historiadores de filosofia, mas pesquisadores capacitados a formular e discutir teses e questões filosóficas gerais e com relevância atual. Uma formação que seria dirigida para pesquisadores capazes de atuar nos níveis de ensino superior e médio. Entre os pontos a rever nessa tradição, situam-se: a preocupação de que a filosofia se abra à esfera pública, não se restringindo a um saber

especializado e técnico; as críticas mais ou menos justificadas com relação ao valor do comentário de texto como trabalho filosófico; as discussões sobre originalidade, autoria e descolonização do pensamento. Algumas pesquisas sobre o ensino de filosofia vem colocando em questão a própria ideia de formação, concebendo o pensamento como uma experiência, mais do que como afirmação de conhecimento, e indicando os paradoxos constitutivos da condição daqueles que se propõem a realizar uma educação filosófica. A pesquisa, nessa perspectiva, assume o caráter de uma tarefa infinita e enigmática, voltada para o desvendamento do gesto que institui uma outra relação com o saber. Ao abordar essas diversas referências para discutir a pesquisa do professor de filosofia, espera-se levantar questões de interesse tanto dos próprios professores (em particular, dos que atuam no ensino médio) quanto para uma possível formulação de uma linha de pesquisa, no nível da pós graduação, em ensino de filosofia.

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves
marciacfgoncalves@gmail.com

Sobre a possibilidade da unificação entre filosofia e poesia no sistema de Hegel

A filosofia de Hegel é reconhecida como um sistema filosófico de cunho fortemente racional. Por mais que se possa alertar para a amplitude do conceito de razão em Hegel, que ultrapassa o âmbito meramente subjetivo e atinge a realidade efetiva, também chamada de objetiva, deve-se reconhecer a preocupação de Hegel em superar a própria dicotomia sujeito-objeto, característica de uma etapa significativa da história da filosofia, não por meio de um pensamento filosófico considerado pré-reflexivo, ou mais ligado aos sentimentos e à intuição, mas sim por meio de um pensamento que ultrapasse e suspenda a abstração do chamado entendimento, ou seja, de um pensamento que seja racional porque capaz de conceber a racionalidade também de forma objetiva, ou mais precisamente, de forma absoluta. A questão que se coloca é portanto a discussão muitas vezes implícita na obra de Hegel sobre a possibilidade de se fazer filosofia por meio de uma linguagem que se permita utilizar recursos geralmente presentes na produção artística e poética, como metáforas, imagens, intuição. A discussão vai de encontro às teorias filosóficas tanto do fundador do primeiro romantismo, Friedrich Schlegel, como do filósofo contemporâneo e amigo de Hegel Friedrich Schelling. Ambos defendiam não apenas a possibilidade, como sobretudo a necessidade de uma adequação entre a expressão poética e a expressão filosófica. Neste trabalho iremos investigar se nesta recusa em adotar esta tese fundamentalmente romântica, Hegel de fato não procede contraditoriamente, deixando que as imagens, metáforas e a poesia em geral, adentre em seu sistema como que pela porta dos fundos. Ao investigar a qualidade e o nível da presença da poesia na filosofia de Hegel pretendemos não revelar a falta de racionalidade de seu sistema, mas sim a efetividade de uma reconciliação talvez ainda necessária.

Márcia Fontes
ms-fontes@bol.com.br

Os Fundamentos da Dialética Marxiana: Hegel e Feuerbach

O método dialético de Hegel e o materialismo de Ludwig Feuerbach deram as bases para o materialismo dialético de Marx. No tocante à Hegel, Marx se vincula ao seu “lado revolucionário”, que é o método dialético, invertendo-o, por sua vez, com a influência de Feuerbach. O que há de revolucionário no pensamento hegeliano é que ele vai além da dialética da negatividade como princípio motor e gerador do movimento acrescentando-lhe um momento ulterior, o momento da negação da negação. Processo este que faz do movimento da história um perpétuo devir que tem implicações políticas consistentes. Todavia, a mola do movimento dialético em Hegel são as forças espirituais, conceitos abstratos e especulativos, condenando, assim, todo o seu pensamento a um idealismo acrítico. Cabe à Feuerbach a crítica a tais formulações, mostrando que a única realidade é a natureza, o mundo material perceptível pelos sentidos, do qual o homem faz parte. Enquanto que no sistema hegeliano a natureza é

apenas a exteriorização da ideia absoluta, para o materialismo feuerbachiano a natureza é a única realidade existente. Essa inversão efetuada por Feuerbach será expressa por Marx na muito conhecida formulação encontrada no Prefácio à Crítica da Economia Política de 1859: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser: é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência”. Porém, ao efetuar essa inversão, Feuerbach detêm-se e acaba por limitar o materialismo ao não conceber o mundo como processo, como uma matéria sujeita a desenvolvimento histórico. Consistindo, portanto, sua filosofia num materialismo antidialético. Nosso objetivo é analisar como Marx consegue tirar da “casca mística” o “caroço racional” da dialética de Hegel, fazendo uso, para isso, da ausência de movimento histórico do materialismo anti-hegeliano de Feuerbach e mostrar como ambas serão superadas, no pensamento marxiano, pela ciência do homem real, partícipe no desenvolvimento histórico.

Marcia Rezende de Oliveira

Ilusão [Schein], aparência [Erscheinung] e fenômeno [Phänomen] na obra de Friedrich Nietzsche

Nessa comunicação pretendemos analisar a distinção entre aparência como ilusão [Schein], aparência [Erscheinung] e fenômeno [Phänomen] no terceiro período da obra de Nietzsche. Esses três conceitos, que remetem ao pensamento de Kant, encontram-se presentes dos primeiros aos últimos escritos de Nietzsche e, como procuraremos mostrar, desempenham papel central tanto em sua verve crítica quanto na propositiva. Assim, se por um lado, o filósofo aponta para um julgamento de cunho moral por detrás da distinção entre aparência [Erscheinung], fenômeno [Phänomen] e ilusão [Schein] no pensamento kantiano, por outro ele desterritorializa a aparência como ilusão [Schein] e reabilita. Desse modo, o filósofo pode afirmar nos prefácios de 1886 que toda a vida repousa em aparência [Schein] (NT, Prefácio, “Tentativa de autocrítica”, §5) e que como tal deve ser afirmada, e, nos últimos escritos, que ao abrimos mão do mundo verdadeiro também o fazemos com relação ao aparente [erscheinbare] (CI, “Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar em fabula, §6).

Marcia Zebina Araujo da Silva
marciazebina@gmail.com

Natureza e história em Hegel

Embora conhecido como o filósofo do fim da história e da astúcia da razão, Hegel compreende a história como o desenvolvimento da autoconsciência da liberdade. O determinismo que parece implícito, tanto na ideia de um acabamento da história quanto de uma providência racional que guia o curso do mundo, opõe-se, visivelmente, à ideia da liberdade. Neste trabalho, buscaremos mostrar que a liberdade da ação humana permanece mesmo diante de uma visão teleológica da história. Para tanto, faz-se necessário elucidar, (i) que o finalismo, ao qual Hegel se refere para pensar a história, diz respeito ao movimento do télos interno, que preside o desenvolvimento da natureza, ainda que ela esteja fadada à repetição de suas formas; (ii) que os povos, como indivíduos históricos, embora livres, estão fadados ao perecimento como qualquer organismo vivo; (iii) que a liberdade infinita pertence ao campo do espírito absoluto, fruto da atividade de indivíduos, cuja existência acontece no palco da história.

Marciano Adilio Spica
marciano.spica@gmail.com

Wittgenstein e a ética da crença

O presente trabalho busca discutir uma possível resposta wittgensteiniana para um tema muito discutido na filosofia da religião contemporânea, a saber, a questão da ética da crença. O que está em jogo neste tema é um debate sobre as bases racionais da crença em Deus e, mais do que isso, sobre a moralidade

desta crença. São muitos os autores que defendem que não devemos, sem bases racionais sólidas, acreditarmos em algo. Esta é uma reivindicação, por exemplo, de muitos teóricos ateístas, os quais defendem que não há evidência da existência de Deus ou é muito provável que Deus não exista. Dessa falta de evidência ou probabilidade de inexistência, derivar-se-ia um dever moral de não crer. Entre os grandes representantes dessa ideia temos Dawkins e Clifford. O último, por exemplo, diz que não poderíamos, por um dever moral com a sociedade e conosco mesmos, crer sem ter evidências para nossas crenças. Por outro lado, alguns autores defendem que crer, sem bases racionais, não implica em um erro moral. Entre os principais representantes dessa segunda perspectiva podemos destacar William James, para quem é totalmente legítimo reivindicarmos uma crença sem bases racionais firmes. A nosso ver, a obra *On Certainty* de Wittgenstein nos ajuda a compreender melhor o debate sobre a ética da crença, mostrando que boa parte dele está envolto em confusão gramatical, resultante da falta de compreensão da natureza de nossas crenças e é isso que tentaremos mostrar neste trabalho.

Marcio Alessandro Zaboti
mzaboti@gmail.com

Seria a teoria cartesiana sobre a natureza da verdade correspondentista ou coerentista?

O que é a verdade? Diferentes filósofos deram diferentes respostas a essa questão. Uma das respostas mais aceita diz que a verdade é a correspondência entre uma proposição (uma entidade lingüística ou mental) e um fato (uma entidade extralingüística ou extra-mental). Descartes, por exemplo, seguindo essa mesma definição básica afirmou na Carta a Mersenne, de 16 de outubro de 1639 que a verdade seria a adequação do pensamento ao seu objeto. Essa concepção colocaria Descartes do lado de uma resposta correspondentista para o problema metafísico da verdade. Contudo, nas Segundas Respostas, ele sugeriu por outro lado que seu interesse nas *Meditações* estaria não na verdade absoluta, mas na certeza perfeita. Para Harry Frankfurt, isso indicaria de um lado que a preocupação central de Descartes seria não a verdade, mas a certeza, e de outro lado que ele definiria a verdade em termos de certeza. E, segundo Frankfurt, a certeza, por sua vez, se resumiria para Descartes à consistência da evidência. Isso o levou num primeiro momento a afirmar que a despeito da carta a Mersenne Descartes sustentaria na realidade uma teoria coerentista da verdade. Todavia, a definição da verdade na carta a Mersenne parece ser isenta de ambigüidade não deixando margem, portanto, para uma interpretação coerentista. Assim, será realmente que as afirmações de Descartes a respeito da certeza autorizariam Frankfurt a atribuir a ele uma teoria coerentista sobre a natureza da verdade? Tal é a questão que procuraremos examinar neste texto. Procuraremos mostrar, com Raul Landim Filho, que Descartes de fato sustentou, ao contrário do que defendeu Frankfurt, uma teoria correspondentista da verdade. E que a tese coerentista de Frankfurt sobre a teoria cartesiana da verdade foi na verdade resultado de uma confusão entre o que Richard L. Kirkham designa como o projeto metafísico e o projeto da justificação sobre o problema da verdade.

Márcio Augusto Damim Custódio
msdamim@gmail.com

O Engano da visão em Oresme

Sustento que Nicole Oresme, em meados do século XIV, desenvolve uma teoria do engano da visão e uma concepção de ciência de fenômenos naturais que lidam com um conceito semelhante ao de alucinações públicas (VAN FRAASSEN, 2008). Tal aproximação conceitual nos permite compreender como Oresme investiga fenômenos visuais fugidios, i.e., que não parecem coisas, embora sejam públicos, e permite compreender porque o autor dedica um tratado para tal assunto. Em minha opinião, Oresme assim o faz porque tais fenômenos, por um lado, alertam seu leitor do perigo da crença na capacidade humana de

conhecer a essência última das substâncias compostas, das quais, para o autor, a natureza é dita ter sido feita. Ainda em minha opinião, Oresme parece tomado de um pessimismo empirista: só resta nossos sentidos e, dentre todos, principalmente o da visão, embora ele nos engane.

Márcio Jarek
m.jarek@hotmail.com

O percurso da crítica do conhecimento à crítica do poder nos escritos de Walter Benjamin

O presente trabalho tem por objetivo traçar o percurso do pensamento de Walter Benjamin que o levam da esfera da teoria do conhecimento e da linguagem à esfera da filosofia política. Um percurso que relaciona sua crítica do conhecimento com sua crítica do poder e que perpassa temáticas e problemas tão diversos de áreas tão distintas como a estética, a ética, a metodologia, a epistemologia, a filosofia da história, entre outras. Destaca-se nesse contexto a necessidade de compreensão criteriosa e adequada dos conceitos de mimesis, de apresentação, de desvio, de origem, de alegoria e, ainda entre outros, de estado de exceção. Para tanto, retomaremos criticamente a discussão dos escritos: “Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens” de 1916, “Para uma crítica da violência” de 1921 e, principalmente, o prefácio da obra “Origem do Drama Barroco Alemão” de 1928. Este último considerado um dos escritos mais densos de todo empreendimento de Benjamin e que, vezes, oferece as maiores dificuldades de interpretação para muitos de seus intérpretes. No entanto, este trabalho é frequentemente aceito como a base epistemológica e metodológica para o entendimento da maneira singular do fazer filosófico proposto e vivenciado pelo pensador berlinense. Uma proposta que pode ser utilizada para a compreensão de diversos temas da filosofia contemporânea, com destaque para a esfera política, parte do objeto desse trabalho, a crítica do poder e a crítica da violência.

Márcio José Silveira Lima
mjslima@ufba.br

Nietzsche e a linguagem: algumas considerações sobre retórica, lógica e interpretação

Um dos traços mais fortes da crítica de Nietzsche à metafísica consiste em sua análise da linguagem e dos limites que ela impõe à interpretação do mundo. Nem mesmo a lógica escapa das considerações do filósofo. Ao contrário, ela mesma já seria um instrumento limitado para expressar a multiplicidade e dinâmica de todo acontecer e da perspectividade das forças que constituem a efetividade. Visando a explorar capacidades de expressão mais amplas para a linguagem, Nietzsche inicialmente compreende essa capacidade como sendo própria da retórica e das figuras que a representam, para depois apresentar a interpretação como signo mais rico no que tange às possibilidades de utilização da linguagem.

Marcio K. F. Pereira
marcio_kleos@yahoo.com.br

Considerações sobre lógicas epistêmicas de 1ª ordem para sistemas multi-agentes

Lógicas epistêmicas de 1ª ordem para sistemas multi-agentes usualmente modelam de um ponto de vista externo raciocínios acerca do conhecimento em um grupo de agentes epistêmicos, ampliando consideravelmente a expressividade permitida pelas lógicas epistêmicas proposicionais. Sua combinação com operadores temporais enriquece ainda mais essa expressividade, ao indicar a evolução do conhecimento dos agentes

ao longo do tempo ou ao formalizar informações desses agentes sobre fatos temporais. Um tratamento detalhado do assunto, incluindo demonstrações de correção e completude dessas lógicas, já foi empreendido (Belardinelli, Lomuscio. A complete first-order of knowledge and time. In: Proceedings of the 11th International Conference on Principles of Knowledge Representation and Reasoning, AAAI Press, 2008), considerando em um primeiro momento modelos com domínio fixo – ou seja, o domínio de quantificação é o mesmo para todos os agentes epistêmicos. Naquele contexto formal, a adoção de um domínio comum faz com que propriedades interessantes como a Fórmula de Barcan e sua conversa sejam válidas ao descrever a interação entre as perspectivas de *re* e *de dicto* envolvendo as quatro modalidades primitivas da linguagem utilizada (os dois operadores epistêmicos: para conhecimento de um agente e para conhecimento distribuído em um grupo de agentes, e os dois operadores temporais: de futuro e de passado). Nesta apresentação, exploraremos as características de lógicas epistêmicas temporais quantificadas para sistemas multi-agentes que admitam modelos com domínio variável – ou seja, modelos cujo domínio de objetos não seja necessariamente o mesmo para cada agente epistêmico. A intenção é oferecer um tratamento formal (sintático) para as mudanças de estado epistêmico em agentes que podem não estar levando em conta o mesmo domínio de indivíduos em seus raciocínios, bem como apresentar uma semântica apropriada para esse tratamento. Naturalmente, como nas lógicas modais de 1ª ordem com domínio variável, nem sempre valem a Fórmula de Barcan ou sua conversa, a depender da monotonicidade ou anti-monotonicidade dos domínios de cada par de mundos (ou estados epistêmicos) ligados pela relação de acessibilidade.

Márcio Paulo Cenci
mpcenci@gmail.com

A relação mente e corpo em Pedro João Olivi

O problema da relação mente (anima) e corpo é um dos temas centrais e mais controversos da obra de Pedro João Olivi (1298). Ele defende a tese (P) de que a parte ou potência racional, considerada per se mesma e como tal, da alma pode ser entendida como a forma do corpo. Essa posição tomada por Olivi ao negar a tese hilemórfica (H) que assume a alma como forma do corpo. Historicamente, essa (P) foi uma de teses suas condenadas no Concílio de Viena em 1312. Na Questão 72, ele caracteriza a mente (anima) uma natureza intelectual, espiritual e simples. Os corpos possuem extensão, dimensão e localização no continuum espacial. Todos os corpos materiais formam uma unidade de co-ocorrência e de nexos espacial. No caso do ser humano, o problema é mostrar como que é possível a unidade entre a mente e o corpo. Por isso, ele parece tratar desse problema em termos de forma e matéria. De fato, ele não nega que a alma seja a forma do corpo, somente que a parte racional da alma não pode sê-lo, sem ser contrário à razão e perigoso à fé. Além disso, afirma que as partes sensitiva e nutritiva da alma são formas do corpo, tal como ocorre nos animais não humanos. Entretanto, no que se refere ao ato de cognição, em que é necessário esclarecer a relação do intelecto com o corpo, para evitar o materialismo, ele admite que é necessária a atenção virtual dirigida ao objeto. Se ele admitisse a tese (H), estaria envolvido em um materialismo determinista, em que o intelecto somente receberia necessariamente as notas dos corpos. O problema que se propõe mostrar, neste trabalho, é como, dada sua tese (P), Olivi explica a unidade da mente e corpo nos seres humanos. Mas para isso, é exigido o esclarecimento da tese (P) que tem suas primeiras apresentações nas Questões 51 e 59 (Quaestiones in secundum librum Sententiarum).

Marcio Soares
soares.uffs@gmail.com

A dialética exercitada como exame de hipóteses no Parmênides de Platão

Em uma passagem muito conhecida da República (511b-c), ao expor a imagem da linha dividida, Platão define a dialética como o procedimento de raciocínio que examina hipóteses, tomadas enquanto tais, isto é, não confun-

didadas com princípios, e sem lançar mão de qualquer dado sensível, mas que lida apenas com Ideias inteligíveis. Como se pode ver, essa descrição da dialética a apresenta prioritariamente como um procedimento metodológico de raciocínio que permite o conhecimento das próprias Ideias; ao final, como resultado do exame exaustivo das hipóteses acerca dessas, a dialética permitirá o conhecimento da Ideia do Bem, descrita na República como um princípio de toda a realidade, e que não admite hipóteses. Essa descrição da dialética coincide com a caracterização do grau mais elevado de conhecimento (epistémé – cf. República, 533e-534a) estabelecido na imagem da linha, aquele que só pode ser alcançado pela inteligência (nóesis) e, por isso, diz respeito aos inteligíveis (noéta). Embora, num primeiro momento, tal descrição da dialética, na República, pareça priorizar o aspecto metodológico e procedimental da mesma, isto é, simplesmente na condição de um procedimento de raciocínio, essa mesma descrição não está isenta de conteúdo; ao contrário disso, ela está situada, nessa passagem, no contexto da conhecida teoria platônica das Ideias. Ocorre que, na primeira parte do Parmênides (127d6-135b4), essa mesma teoria é criticamente examinada por Platão, persistindo a pergunta sobre a eficácia dessa crítica, no sentido de inviabilizar a mencionada teoria. Em relação a essa questão, precisamente, em trabalhos anteriores, tenho procurado demonstrar a eficácia da crítica à teoria platônica das Ideias na primeira parte do Parmênides. Independentemente disso, mesmo sendo a crítica eficaz, a dialética exposta na segunda parte do Parmênides (134c4-166c5), como caminho a ser tomado diante das dificuldades incontornáveis da teoria das Ideias, continua sendo um exame de hipóteses, sem apelar para dados relativos às coisas sensíveis, mas apenas lidando com inteligíveis, tal como reza aquela descrição da República. Contudo, no contexto da dialética exercitada no Parmênides, duas observações são necessárias: primeiro, acresce-se à dialética, como procedimento de exame de hipóteses, um importante dispositivo metodológico, a saber, o princípio de não-contradição; ou seja, apenas a hipótese que, examinada, não implicar em contradição, pode ser teoricamente validada (i.e., ainda que como hipótese viável para o raciocínio). Sob esse ponto de vista, aliás, o exame da própria teoria das Ideias, já na primeira parte do diálogo, pode ser lido como exame da viabilidade teórica (ou racional) da hipótese das Ideias – haja vista que tal hipótese não escapa da contradição interna, tudo indica que ela deva ser abandonada como caminho de investigação, ou seja, como hipótese válida para o raciocínio. Por fim, a segunda observação é feita em forma de pergunta: se a hipótese das Ideias não resiste ao exame da primeira parte do diálogo, quais inteligíveis (i.e., de que natureza) serão objetos do exame dialético da segunda parte do Parmênides? Diante desse quadro geral, além de lidar com a noção de dialética na segunda parte do Parmênides, pretendo ensaiar uma resposta a essa questão.

Marcio Tadeu Girotti
 girotti_mtg@hotmail.com

Implicações teóricas sobre a ilusão transcendental e a ilusão ótica em Kant

Procuramos compreender a questão da ilusão transcendental da Crítica da razão pura com vistas à interpretação de Michele Grier e Henry Allison acerca dos princípios P1 e P2. Para Kant (A 308 / B 364), a razão procura dar unidade às regras do entendimento, uma unidade da regra (incondicionado) sendo um princípio subjetivo que visa uma unidade de todo o conhecimento. A razão pressupõe a existência de uma série incondicionada para todo o condicionado, mas dado o condicionado também deve ser dada toda a série das condições, que é incondicionada. Disso resultaria uma ilusão, uma vez que há um princípio subjetivo de organização da razão que pretende ser objetivo na procura e determinação do incondicionado. Para Grier e Allison, a ilusão transcendental está ligada a uma relação entre princípios P1 (procurar o incondicionado) e P2 (condicionado dado junto com a série das condições incondicionada). P2 é a condição de aplicação de P1, mas P1 somente é aplicado pressupondo P2, i.e., os princípios são recíprocos. Agora, se a condição de aplicação de P1 é P2, tal condição não poderia ser colocada, pois a totalidade das condições (incondicionada) posto por P2 jamais é dado como objeto. Resumindo, a procura pelo incondicionado resultaria em uma ilusão, uma vez que é pressuposto que o incondicionado é dado junto com a série das condições, sendo que o mesmo é inerente à condição de aplicação de P2, mas P2 não é realizável. O uso lógico da razão remete a P1 como princípio subjetivo, enquanto que P2 é uma suposição metafísica, que pretende ser um princípio objetivo, gerando uma ilusão, pois o princípio subjetivo pretende ser objetivo. Logo, há uma caracterização de ilusão natural e inevitável, com um princípio de organização das regras

do entendimento com vistas a uma unidade que é incondicionada (Ideia), um princípio de unidade sistemática da razão. Diante da problemática sobre a ilusão transcendental, nossa investigação propõe um retrocesso a argumentos anteriores à Crítica, procurando encontrar algum princípio de resolução do problema nos Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica (1766). Neste, a ilusão é evitável, pois é uma ilusão ótica, o que se distância, em certo aspecto, da ilusão transcendental, da Crítica, pressuposta como natural e inevitável. Aqui, podemos colocar algumas questões: por que a ilusão é natural e inevitável, bem como indissipável, na Crítica? E, nos Sonhos, por que a ilusão é evitável e deriva de uma ilusão ótica? Será que a ilusão que é apresentada nos Sonhos é a mesma apresentada na Crítica? Em que medida Grier e Allison acertam ao propor que os princípios P1 e P2 são recíprocos e explicam a ilusão transcendental? Com essas questões nos interrogamos sobre a possibilidade de compreender a ilusão transcendental da Crítica com referência a ilusão ótica dos Sonhos, levando em consideração os princípios P1 e P2 como possível interpretação da gênese dessa ilusão.

Marcus Aristoteles Loiola Lopes
marcius_re@hotmail.com

Deleuze e os animais

Sabemos que de um modo geral os animais, na perspectiva da tradição filosófica, sempre foram vistos como algo menor, sem muita importância, quase insignificante em sua relação com o pensamento conceitual. Mas em nossa contemporaneidade, o modo que passamos a nos ver e ver os animais ditos “não-rationais” tem sofrido significativas transformações, principalmente se considerarmos filósofos fora do eixo daquilo que se denominaria de “metafísica tradicional”. Isso não implica dizer que não ser um metafísico, ao menos no sentido mais usual do termo, se diluiria esse olhar desdenhoso em relação aos animais (basta evocarmos Heidegger, que reprovava a concepção aristotélica de que o homem é um animal rationale, pois via nessa definição do homem nada mais do que, como lembra Peter Sloterdijk, “uma animalitas expandida por adições espirituais”). Mas como se disse, em nossa contemporaneidade há uma importante mudança no modo como os uma parte significativa de alguns filósofos se agenciarão com os animais (apenas a título de ilustração, poder-se-ia citar um texto, oriundo de uma conferência, de Jacques Derrida “O animal que logo sou”). Contudo, parece-nos que é com Gilles Deleuze que a palavra “animal” torna-se propriamente um conceito filosófico. Sabemos que na célebre entrevista feita por Claire Parnet com Deleuze, copilada na forma de “Abecedário”, o filósofo discorre sobre o termo animal. Como se pode perceber nesta entrevista como também em outros textos de Deleuze, vê-se um uso do conceito animal ou, mais propriamente, do “devir-animal” como condição de criação ou liberação de novos modos de vida. Assim, na esteira de Nietzsche, Deleuze diz que “o mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o próprio homem”. Nesse sentido, o homem, como uma representação legada pela tradição filosófica, seria uma forma que adoce a vida. É de se notar que, para Deleuze, a liberação de novos modos ou potências de vida não consiste em imitar, indetificar-se ou assemelhar-se aos animais, mas de liberar no homem um devir-animal, aquilo que estaria para “além-do-homem”. Diante disso, o escopo dessa comunicação destina-se a fazer algumas considerações do termo animal posto por Deleuze, levando em conta principalmente o seu estatuto de conceito filosófico.

Marco Antônio Gambôa
marcoantonio@gamboafotografia.com.br

O que é o Esclarecimento? - Foucault e Kant

Na última fase do percurso filosófico de Michel Foucault, entre 1978 e 1984, ano de sua morte, o filósofo passa a fazer diversas referências ao opúsculo kantiano *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Resposta à pergunta: O que é o “Esclarecimento?”). Assim, a partir de 1978, a questão da *Aufklärung* passa a ser tematizada explicitamente por Foucault, em um total de nove textos, entre ditos e escritos,

que passaram a ocupar um espaço cada vez mais notável em sua agenda de trabalho. No XV Encontro Nacional da ANPOF pretendemos trazer algumas considerações em relação a três destes textos que delimitam o que denominaríamos como sendo a fase da “Aufklärung foucaultiana”, ou seja, com um texto de 1978 e dois de 1984. Assim, em relação ao ano de 1978, trabalharemos com o texto *Qu’est-ce que la critique?* [Critique et Aufklärung], publicado no Bulletin de la Société Française de Philosophie a partir de pronunciamento proferido por Foucault diante daquela sociedade em 27 de maio de 1978. Por outro lado, no extremo oposto desta fase, ou seja, em 1984, analisaremos os dois textos que guardam homonímia em relação ao opúsculo de Kant, a saber: *What is Enlightenment?*, escrito originalmente em inglês e publicado no livro *The Foucault Reader*, de Paul Rabinow, e *Qu’est-ce que les Lumières?*, texto extraído da aula de 05 de janeiro de 1983, no Collège de France, referente ao curso *O governo de si e dos outros*, publicado no Magazine littéraire, nº 207, em maio de 1984. Quiçá para minimizar a enfática atenção que passou a prestar ao opúsculo kantiano, Foucault chega a referir-se a ele como sendo um “texto menor, talvez”. “Menor” – em que sentido? – poderíamos nos perguntar, mas a ressalva de um “talvez”, logo parece indicar que diga respeito apenas à extensão do texto, visto ter sido ele publicado como um artigo no jornal *Berlinische Monatsschrift*, em 1784. Com efeito, a questão da Aufklärung kantiana, da maneira como foi retomada Foucault, dedicando-lhe um total de nove textos, dois dos quais, como dissemos, homônimos ao de Kant, parece indicar que os textos foucaultianos sobre ela estejam longe de algo como secundários ou menores no todo de sua obra, levando-nos a crer, “talvez”, que haja neles muito mais do que apenas interpretações de Foucault sobre a resposta dada por Kant. Assim, com o intuito de melhor compreendermos a extensão e alguns desdobramentos da “Aufklärung foucaultiana, propomos discutir alguns aspectos das duas respostas oferecidas por Foucault à pergunta “O que é o Esclarecimento?”, procurando enfatizar que a questão filosófica da Aufklärung é, para Foucault, uma questão da atualidade, do presente. Para tal, delimitamos nossa abordagem às noções de Crítica e Aufklärung articulando-as com as duas respostas, o que faremos recorrendo ao texto *Qu’est-ce que la critique?* [Critique et Aufklärung], de 1978.

Marco Antônio Oliveira de Azevedo
mazevedotalk@gmail.com

Seria o contratualismo uma boa explicação filosófica sobre o que pensamos efetivamente sobre os direitos humanos?

Em A fundamentação contratualista dos direitos humanos, quinto capítulo do livro *Fundamentação filosófica dos direitos humanos* (Editora UFSC, 2010), Marcelo Araújo procura mostrar que não há incompatibilidade entre “o conceito de direitos humanos e o contratualismo moral”, em que pese a crítica de Bentham à linguagem dos direitos das Declarações Americana e Francesa seja “inteiramente justificada”. Bentham estava certo em criticar a confusão presente nos manifestos entre “desejar um direito” e “tê-lo efetivamente”. Todavia, a crítica de Bentham não nos conduz necessariamente a uma concepção utilitarista sobre a Lei e os direitos das pessoas. Segundo Marcelo, o contratualismo moral permite-nos compreender melhor como o desejo de termos certos direitos pode ser satisfeito por meio da criação coletiva de um “sistema de restrições mútuas”. Pretendo contrastar a visão proposta por Marcelo com a que sugeri em *Direitos humanos como direitos subjetivos* (capítulo seguinte do mesmo livro). Ao fazê-lo, pretendo não somente examinar a defesa do contratualismo apresentada por Marcelo, mas também rever e complementar alguns de meus argumentos. Concordo com Marcelo que Bentham estava certo em sua crítica; também concordo que ela não nos leva necessariamente ao utilitarismo. Todavia, suspeito que a defesa dos direitos compromete-nos com algumas suposições como a de que existem indivíduos e pessoas (diferentes a nós) capazes de nos dirigir queixas e de fazer-nos exigências; tais exigências, sendo válidas, representam restrições a nossas ações. A validade dessas restrições constroem-se artificialmente, por convenção, mas sua existência depende do fato primitivo se sermos capazes de adotar um tipo de postura diante dos demais (postura que Darwall chamou de “ponto de vista da segunda pessoa”). Minha objeção dirige-se, assim, à tese de Marcelo que as razões que temos para “criar” um sistema de restrições

mútuas dizem respeito (apenas e tão somente) à constatação de que desconsiderar os interesses das outras pessoas é, ao fim, deletério à realização de nosso interesse próprio (p. 128). Não adotamos o ponto de vista da segunda pessoa como resultado de um cálculo em benefício próprio. Contudo, admitindo-se que o ponto de vista da segunda pessoa independe de considerações em torno do interesse próprio, não há porque recusar reconhecer nas exigências laterais de alguém razões *prima facie* suficientes e efetivas para se fazer ou deixar de fazer algo. É fácil entender, por outro lado, porque muitas vezes negligenciamos exigências alheias; mas disso também não se segue que tais restrições não são reconhecíveis como tais o que já é suficiente para admiti-las como razões práticas (isto é, independentemente de qualquer outra inclinação subjetiva para se fazer o contrário). Isso fica mais claro ao examinarmos a semântica do que podemos (ou deveríamos) entender por um “direito”. A crítica de Bentham atinge basicamente à concepção que intitulei de concepção dos direitos como títulos (*entitlements*); mas ela não é potente frente à concepção dos direitos entendidos como exigências (*claims*). Sustentarei que os direitos entendidos como exigências são melhor explicados por uma teoria apenas aparentemente semelhante ao contratualismo moral, conhecida como convencionalismo sobre regras.

Marco Antônio Sousa Alves
marcofilosofia@yahoo.com.br

A questão da morte do autor em Foucault

O que é um autor? Em 1969, Foucault profere uma famosa conferência com esse título. No mesmo ano, é publicada a *Arqueologia do Saber*, que dedica um grande espaço ao tema, e, no ano seguinte, Foucault revisita o assunto na aula inaugural no Collège de France. Além disso, são muitos os momentos ao longo dos anos sessenta nos quais a questão é abordada por Foucault. Mas por que o tema teria interessado tanto Foucault? Seria apenas em razão de sua atração pelas radicais experiências literárias da época? Seria por influência de Barthes e da análise estrutural que decreta a morte do autor e a retirada do privilégio do sujeito? Entendemos que é certamente verdadeiro ver nesse interesse pela questão uma influência de Blanchot e do estruturalismo, mas não concordamos em afirmar que Foucault mantém o tema dentro desse mesmo domínio de problemas (da experiência literária ou das estruturas internas à linguagem) e muito menos que ele se limita a repetir as teses então em voga. Entendemos que Foucault confere ao autor uma nova dimensão a partir do delineamento do projeto arqueológico, que lhe permite relacionar diversas questões que lhe são caras, como a ordem do discurso, os modos de ser do sujeito e os mecanismos de funcionamento do poder. O autor é tratado como um princípio de unificação do discurso, uma especificação da função-sujeito e um complexo mecanismo de poder ligado a um sistema jurídico e institucional. O objetivo da comunicação consiste em analisar como o tema do autor aparece no percurso foucaultiano dos anos sessenta e sustentar que é incorreto, ou no mínimo insuficiente, atribuir a Foucault a tese da morte do autor (como fez boa parte dos estudos em teoria literária). É verdade que, até meados dos anos sessenta, Foucault vinculava o aparecimento do “ser da linguagem” ao desaparecimento do sujeito ou do autor, como se verificaria em certas experiências da escrita contemporânea (como Blanchot, Rousset e Bataille). Foucault, nesse momento, parece sustentar um tipo de esoterismo estrutural, ou seja, a possibilidade de uma experiência de pensamento que transgrediria a ordem, uma espécie de contradiscurso radical que eliminaria o sujeito fundador e que mataria o autor. Mas, ao final dos anos sessenta, verificamos uma importante mudança (ou maior precisão), passando o autor a ser analisado como uma função complexa que dificilmente poderíamos dizer que simplesmente “morreu”. Muito além de um mero desaparecimento, o que passa a interessar Foucault é a análise dos lugares nos quais a função-autor funciona. Mais do que uma simples figura literária, o autor é analisado como um princípio de unidade, controle e delimitação que caracteriza diversas formações discursivas de variadas formas. O autor confere ainda contornos mais precisos à individualização na história das ideias, da ciência e da filosofia. Além disso, vemos se delinear na análise do autor o tema do poder, tendendo Foucault a abandonar a tese do contradiscurso radical por uma nova concepção mais sofisticada do funcionamento do poder.

Marco Antonio Valentim
 mavalentim@gmail.com

O som e o sentido. Heidegger e os limites da linguagem

Na “Carta sobre o humanismo” (1946), Heidegger afirma que “a plantas e animais falta a linguagem”, a qual “não é exteriorização de um organismo, nem expressão de um ser-vivo” (Wegmarken, p. 326). À diferença daqueles, não é, para Heidegger, enquanto “apenas um ser-vivo” que o homem habita a linguagem: “Antes, a linguagem é a casa do ser, na qual, morando, o homem existe, na medida em que pertence à verdade do ser, guardando-a” (p. 333). Em seu sentido próprio, isto é, em sua dimensão ontológica, a linguagem seria exclusivamente humana, existencial. Nossa intenção é compreender e problematizar o conceito ontológico-existencial da linguagem, que Heidegger contrapõe, na carta a Beaufret, à chamada “interpretação metafísico-animal”. Pretendemos fazê-lo com apoio em certos resultados da investigação empreendida pelo próprio Heidegger acerca da diferença entre homem e animal na preleção “Os conceitos fundamentais da metafísica” (1929-1930). Nessa preleção (cf. §§ 60-63), Heidegger esboça duas considerações principais, que parecem subverter o sentido de teses basilares de “Ser e tempo” que são retomadas na “Carta sobre o humanismo”: primeiro, a de que a vida faz exceção à compreensão de ser, havendo, pois, limites extramundanos para a ontologia; e, segundo, a da possibilidade de um sentido animal, radicalmente outro que o mundano (e talvez, ousamos acrescentar, não menos humano que este). Para desenvolver o contraste entre essas duas dimensões do sentido, a mundana e a extramundana, em nossa interpretação dos textos de Heidegger, recorreremos à ideia, sustentada por Agamben, da poesia como lugar de tensão entre o som e o sentido da palavra humana – lugar ontologicamente inacessível.

Marco Aurélio de M. Jordão
 marfilobr@hotmail.com

A ética da guerra: o conceito de Bellum Justum nas relações internacionais

Dentre as mais variadas formas de a filosofia abordar o tema guerra, um merece destaque, qual seja, o da justificativa do conflito bélico com base no conceito de guerra justa. Esse conceito é hoje a base teórica para que um Estado justifique intervenções bélicas e por isso ele aduz características que merecem ser analisadas com rigor. Segundo uma tendência das relações internacionais, na filosofia política de John Rawls, por exemplo, nenhum Estado tem o direito de guerrear para buscar ou defender os seus interesses, mas pode fazê-lo em defesa da ‘razoabilidade’. Isso equivale a dizer o seguinte: somente na defesa dos princípios dos Direitos dos Povos, cuja essência se traduz nos Direitos Humanos, é que um povo liberal ou decente – segundo as terminologias de Rawls – pode declarar guerra em nome da autodefesa, e nesse direito está incluso a possibilidade de um Estado liberal ou decente defender outro contanto que este ou faça parte da sociedade dos povos (foedus pacificum), ou pretenda sê-lo, adotando os princípios de justiça deduzidos por Rawls. À vista disto surgem alguns problemas a serem debatidos, a saber, nesses casos é eticamente legítimo fazer uma guerra? É possível afirmar que uma guerra é ética e, portanto, justa? O objetivo do trabalho é apresentar tais questões e problematizar não só as justificativas do jus ad bellum (justiça do guerrear), como também as colocações deontológicas do Jus in Bello (justiça no guerrear), além de expor, para trazer à reflexão, qual o papel dos cidadãos nas sociedades dos povos e qual o seu comportamento em uma situação de guerra. Finalmente, o problema do conceito de guerra justa é de suma relevância para o debate em filosofia, pois não é só um conceito que põe no limite alguns princípios e conceitos consolidados pelo pensamento ocidental, tais como, tolerância, democracia e direitos humanos, como também, a partir da justificativa da ética da guerra e na guerra, há uma possibilidade bastante relevante de se legitimar a morte de seres humanos.

Marco Aurélio Gobatto da Silva
gobatto.sk8@gmail.com

A noção wittgensteiniana de semelhança de família como estratégia para se pensar o conceito de arte

A noção wittgensteiniana de semelhança de família (*familienähnlichkeit*) assume, junto a outros conceitos, uma posição proeminente no contexto da filosofia que caracteriza as Investigações Filosóficas. Tal proeminência justifica-se pelo fato de que, assim como os conceitos de jogos de linguagem e formas de vida – conceitos imprescindíveis na filosofia da linguagem do século XX –, também a noção de semelhança de família é uma das concepções comumente mais associadas ao pensamento maduro de Wittgenstein, bem como um dos pontos que mais assinalam a originalidade de sua segunda obra. O conceito de semelhança de família é, por sua vez, peculiar no que diz respeito à abordagem sobre a temática da compreensão dos conceitos presentes na gramática. Semelhança de família é uma estratégia utilizada por Wittgenstein para criticar o dogma de que um conceito (seja ele qual for) deve ser compreendido com base em alguma propriedade comum que, necessariamente, está presente e implícito a tudo aquilo que com ele é associado e classificado. Sendo assim, a noção de semelhança de família apresenta-se como uma resistência perante toda espécie de dogmatismo; manifestando, em todo caso, o espírito antidogmático que orienta o trabalho filosófico de Wittgenstein, haja vista que o dogmatismo dos fundamentos foi algo que o incomodou profundamente. Em termos gerais, semelhança de família faz parte da proposta wittgensteiniana de filosofia enquanto terapia, pois ela é crucial para o ataque de Wittgenstein ao essencialismo, ou seja, a visão de que é necessário haver algo comum a todas as instâncias de um conceito que explique por que elas caem sob esse conceito. Todavia, o escopo da presente comunicação é mostrar que a noção wittgensteiniana de semelhança de família pode ser bastante proveitosa no que diz respeito à compreensão do conceito de arte. Dado que este conceito abrange diversas e diferentes coisas, acredita-se que não é possível defini-lo analiticamente. Neste caso, ao se analisar o conceito de arte com o auxílio da noção de semelhança de família, percebe-se que este não é portador de algo como uma essência exclusiva. Com efeito, o conceito de arte poderia, numa perspectiva wittgensteiniana, ser explicado ou definido mediante exemplos e analogias; isto porque ele possui uma família de significados. Por conseguinte, a comunicação tentará construir uma argumentação que defenderá a ideia de que não há somente uma resposta definitiva e essencialista para questões do tipo “O que é arte?”, ou, “Qual é a essência do belo?”. Se através da noção de semelhança de família Wittgenstein afirma que um conceito não é apenas suficientemente bem compreendido quando se encontra a propriedade comum que perpassa por todas as instâncias deste, tal afirmação sugere também uma nova forma de se considerar o conceito de arte. Do mesmo modo, a noção de semelhança de família pode vir a desfazer pseudoproblemas que, não obstante, estão ligados ao referido conceito devido a uma má compreensão da linguagem.

Marco Aurélio Werle
mawerle@usp.br

A doutrina da arte de August Schlegel

A importância da Doutrina da arte [*Kunstlehre*] (1801-02) de August Wilhelm Schlegel, como a primeira parte dos Cursos sobre literatura e arte, reside principalmente no pioneirismo na forma de abordagem da literatura e da arte e na maneira como consegue aglutinar diferentes esforços intelectuais da virada do século XVIII para o XIX. De uma forma sistemática, essa obra exprime uma espécie de “estética” do chamado “primeiro romantismo”, movimento que se constituiu na última década do século XVIII em Jena, e cujos principais integrantes foram, além do próprio August, seu irmão Friedrich Schlegel, Novalis, Ludwig Tieck, Friedrich Schelling e as mulheres Doroteia Veit e Caroline Schlegel. As perspectivas teóricas do romantismo, que vinham se articulando desde 1795 no âmbito de um círculo restrito de amigos, apresentam-se nesses cursos

de August Schlegel para um público mais amplo, na forma de uma posição teórica específica, algo como uma tomada de posição romântica sobre a arte e a poesia, bem como sobre a própria história da estética. Se bem que a obra que mais propriamente anuncia a mensagem romântica à Europa, e que foi traduzida imediatamente para o inglês e o francês, são as preleções realizadas por August em Viena, em 1806, com o título: Sobre a arte dramática e literatura. Na Doutrina da arte o ponto de vista romântico se apresenta enfaticamente. Além de se voltar contra as teorias iluministas, essa obra também se dirige criticamente contra uma certa predominância do “entendimento” ou da abstração filosófica em questões estéticas, cuja origem é atribuída a Kant, embora a perspectiva kantiana também seja reconhecida como a verdadeira “virada” a partir da qual se tornou pela primeira vez possível uma apreensão mais elevada do belo e da arte. Outro alvo de Schlegel é o que se poderia chamar de estética do classicismo alemão, defendida na época por Goethe e Schiller, mas que já vinha se impondo no meio alemão desde meados do século XVIII, com Winckelmann e Lessing. Nesse caso, o problema que Schlegel vê nesse movimento reside na falta de espaço dado ao elemento propriamente livre da fantasia e da linguagem na arte. Mas, igualmente aqui é preciso levar em conta a apreciação ambígua feita, por exemplo, de Winckelmann, tido como o autor que teria introduzido, de maneira mais consistente, a distinção entre antigos e modernos. Quanto a Goethe, a discordância recai menos sobre sua obra poética, tida como exemplar em suas fases de evolução, do que sobre suas reflexões sobre a arte, expostas na revista Propileus. Seja como for, com August Schlegel podemos dizer que o romantismo toma consciência de si, se percebe entrando para a história do pensamento e se consolida como um modo de ver e de pensar a literatura e a arte desde toda a história do pensamento. Intuindo esse destino de que o romantismo seria algo mais do que um simples episódio de pensamento, August Schlegel ressalta conscientemente o papel histórico-genético, muito mais do que programático, do movimento.

Marco Vinícius de Siqueira Côrtes
 viniciuscortessiqueira@yahoo.com.br

Origem do sujeito transcendental kantiano

Ao analisar o texto de Pierre Aubenque, “A transformação cartesiana da concepção aristotélica de substância”, deparamo-nos com a seguinte afirmação quando ele comenta a noção de substância cartesiana: “(...) encontra-se aqui a definição aristotélica da ousía [substância] como hypokeímenon [subjacente], mas com a diferença de que hypokeímenon não é mais dito existir por si, mas somente na medida em que existe ao menos um atributo para qualificá-lo.” Há a ideia de que Descartes se apropria da noção de substância [ousía] aristotélica, porém, aqui o subjacente precisa de um atributo para existir, que para Descartes é o pensamento. Há aqui uma continuidade, pois considerar o termo “ousía” a título de hypokeímenon em Aristóteles significa, segundo a leitura de Suzanne Mansion: “(...) pois é a antinomia do Um e do Múltiplo que Aristóteles quis resolver graças à noção de substância.” Ou seja, ele quis resolver com a noção de substância a pergunta pelo fundamento único que comanda toda a multiplicidade, e é o que aparentemente Descartes quer resolver com o “ego” substancializado. Nesse sentido podemos considerar uma continuidade, pois, Descartes ao transferir o “centro gravitacional” do mundo para o ego, também, substancializa o ego nos termos de uma “res cogitans”. Aubenque, ao analisar a crítica que Kant dirige à noção de sujeito substancial cartesiana, faz a seguinte questão: “Com efeito, por que supor uma substância atrás dos atributos, se a substância não é outra coisa que a essência, isto é, a unidade dos atributos essenciais ou, como diz Descartes, o ato que revela a essência?” Ou seja, ele pergunta por que é necessário um substrato real que dê fundamento aos atributos, uma vez que esses são o próprio ato que revela a essência. Há para Kant nessa pergunta uma posição fundamental de sua filosofia, na medida em que pretende liberar o sujeito de uma determinação ontológica precisa. Tal liberação ontológica pode ser expressa por Kant quando ele comenta o lugar do juízo “eu penso”, no início da crítica que dirige à pretensa substancialidade do sujeito, e indica tal conceito como: “presente em todo pensamento e independente de toda experiência”, ou seja, uma mera condição lógica (e não ontológica). Isso leva a uma nova posição sobre o sujeito que podemos examinar.

Marconi José Pimentel Pequeno
marconip@bol.com.br

Emoções morais, imorais e amorais

As emoções podem ser definidas de acordo com sua relação ou grau de contato com a moral? Existem emoções puramente morais? Em que uma emoção reputada moral diferiria daquela considerada amoral ou mesmo imoral? As emoções devem ser classificadas com base no critério de moralidade ou apenas segundo as ações que elas engendram e o vínculo que mantêm com o mundo moral? É certo que não podemos desconsiderar o liame existente entre as emoções e o universo da moral. Com efeito, as nossas vivências sensitivas não somente instituem valores, como se mostram aptas a gerar atitudes de caráter normativo. Nesse sentido, podemos falar na existência de uma interação entre os afetos, as condutas que eles suscitam e os valores que lhe são correspondentes. Mais particularmente isso nos permite evidenciar o papel desempenhado por certas emoções na constituição dos nossos julgamentos, decisões e comportamentos morais. Ademais, se para cada avaliação existe uma emoção correspondente, disso se conclui que nossas vivências sensitivas não apenas representam valores, como são capazes de suscitar atitudes de caráter axiológico. Eis por que o estudo da relação entre a moral e as emoções nos permite, na mesma medida, ampliar a concepção tradicional de moralidade, bem como lançar luzes sobre algumas peculiaridades do fenômeno emocional. O objetivo da presente comunicação consiste, pois, em demonstrar as possíveis relações entre emoção, percepção de valores e atitude a fim de, em seguida, indicar como tais faculdades interagem para constituir alguns dos nossos comportamentos morais.

Marcos Alexandre Gomes Nalli
marcosnalli@yahoo.com

Communitas/Immunitas: A releitura de Roberto Esposito da biopolítica

Depois de Giorgio Agamben, Roberto Esposito tem se destacado por fornecer uma das leituras mais instigantes da biopolítica a partir da senda aberta por Michel Foucault, a partir de *La volonté du savoir* (1976) e *Il faut défendre la société*. Isto não quer dizer que suas análises estão em pleno acordo com aquelas efetuadas pelo filósofo francês; sua leitura não é, em sentido estrito, “foucaultiana”. Antes, seus textos são como que respostas, ou provocações reflexivas, diante de questões que Foucault também buscou refletir. Em *Bíos, biopolítica e filosofia* (2004; 2010), Esposito busca explorar os limites da análise foucaultiana, no sentido de que, segundo o filósofo italiano, Foucault não consegue fornecer uma análise a bom termo do chamado “enigma da biopolítica”, isto é, por que motivo a biopolítica, que tem como fim a proteção da vida e a promoção da subjetividade, acaba por produzir a morte e a dessubjetivação – donde o nazismo é o grande exemplo histórico. Retomando retórica e recorrentemente o “enigma da biopolítica”, Esposito formula a questão de modo categórico: “Por que a biopolítica ameaça continuamente de se reverter em tanatopolítica?” (ESPOSITO, 2004, p. 34), de modo a evidenciar sua natureza antinômica. A conclusão de Esposito é que Foucault não consegue resolver argumentativamente a natureza antinômica, para não dizer contraditória, da biopolítica principalmente por não conseguir explicar historicamente e conceitualmente a relação entre o princípio de soberania e o princípio biopolítico: se é uma relação de continuidade ou de descontinuidade histórica, se para Foucault a biopolítica complementa ou substitui o poder soberano. Nosso objetivo não é analisar a crítica de Esposito a Foucault, nem se é possível interpretar a leitura foucaultiana de modo a encontrar elementos capazes de escapar do paradoxo identificado por Esposito. Agora, pretendemos analisar os argumentos de que Esposito se vale para introduzir sua proposta de solução ao enigma da biopolítica. Esta proposta é o que chamou de “paradigma de imunização”. Aparentemente introduzindo um longo argumento ad hoc, Esposito crê fornecer uma solução interpretativa melhor que a de Foucault pelo fato de que o filósofo francês não dispôs de uma categoria conceitual com capacidade semântica de equacionar e correlacionar vida e direito, o que o conceito de “imunidade” introduzido por Esposito deve

permitir, não por estabelecer-lhes alguma conexão marcada semanticamente por traço de exterioridade, mas por colocá-los – vida e direito, vida e poder – numa relação incidível; poderíamos talvez até dizer imanente. No paradigma imunitário, bios e nomos, vida e política resultam os dois constituintes de um único, incidível, conjunto que ganha sentido sobretudo a partir de sua relação. A imunidade não é só a relação que conecta a vida ao poder, mas o poder de conservação da vida. Contrário ao pressuposto no conceito de biopolítica – como o resultado do encontro que em certo momento se determina entre os dois componentes – deste ponto de vista não existe um poder externo à vida, assim como a vida não se dá mais fora das relações de poder (ESPOSITO, 2004, p. 41).

Marcos Andre Webber
marcoswebber@terra.com.br

A finitude temporal do Dasein como abertura para uma dimensão ética do pensamento de Martin Heidegger

Na segunda seção de Ser e tempo, sustenta Heidegger que a finitude temporal do Dasein, representada no ser-para-a-morte, delimita e determina a cada instante a totalidade possível do Dasein. Ao projetar-se, o Dasein compreende o seu caráter finito na morte, uma vez que esta se revela insuperável ao seu ser. Embora o Dasein nunca possa fazer a experiência da sua própria morte, a sua permanente iminência força o Dasein a lançar-se ao futuro, e, projetando-se na possibilidade da impossibilidade de ser, fazer a experiência da antecipação da morte, e assim passar a compreender-se como existente no tempo. A questão que orienta esta pesquisa se refere à possibilidade de, a partir da finitude temporal do Dasein, e em especial do conceito de ser-para-a-morte, vislumbrar-se uma abertura para uma dimensão ética do pensamento de Heidegger. Não se trata, porém, de uma ética que pergunte o que deve ser feito para sermos felizes, mas uma ética que pergunta: “como deixar acontecer, estando-aí no mundo, o que tem-que-ser?”. Ocorre que este ter-que-ser que caracteriza o Dasein não é prescrito por uma lei moral, nem obedece a qualquer princípio do fundamento, nem de alguma causa suprema. Trata-se, antes, de um ter-que-ser-aí-no-mundo transcendido, desde sempre, no ter-que-ser-para-a-morte. Consequentemente, não há possibilidade infinita ou ilimitada para o projetar-se, visto que a morte, enquanto possibilidade de encerramento da projeção lançada, apresenta-se como um limite que circunscreve todo o poder-ser do Dasein e as possibilidades projetadas, revelando-se como a possibilidade da impossibilidade. Ou seja, ao mesmo tempo em que se projeta, e não pode senão ser, o Dasein tem em sua própria estrutura existencial a possibilidade que encerra toda possibilidade de ser. Neste contexto, buscar-se-á demonstrar que, jogado sobre si mesmo, e compreendendo-se em sua última possibilidade existencial, o Dasein encontra-se com o seu ser mais próprio, e é justamente neste momento, na compreensão do seu próprio ser como um todo, que surge a abertura para uma possível dimensão ética da filosofia de Martin Heidegger. Não uma ética cujos preceitos encontram-se previamente estipulados, mas uma ética originária, que busca levar o Dasein a si mesmo, na sua comunhão com a verdade do ser.

Marcos Antonio Alves
marcosalves@cle.unicamp.br

Uma semântica informacional para o Cálculo Sentencial Clássico

Apresentamos uma semântica para a Lógica Sentencial Clássica (LSC), tal como desenvolvida por pensadores como Mendelson (1964), a partir da noção de informação definida pela Teoria Matemática da Comunicação, especialmente por Shannon (1949). Como esta definição depende da noção de probabilidade, tal semântica é baseada na Teoria Probabilidades Usual, construída a partir da Teoria de Conjuntos Zermelo-Fraenkel com a Teoria Aritmética Elementar usual. Definimos, inicialmente, uma Situação para a Linguagem de LSC, que consiste em uma associação entre as fórmulas bem formadas dessa Linguagem e os

eventos de um experimento aleatório por meio de uma função. Com base nos conceitos usuais, definimos experimento aleatório como aquele que, repetido diversas vezes, apresenta diferentes resultados. O espaço amostral de um experimento aleatório é o conjunto de todos os seus resultados possíveis e um evento é um subconjunto do espaço amostral. Em seguida apresentamos as definições do valor probabilidade de uma fórmula e de fórmula válida. Enunciamos e comentamos alguns resultados obtidos desta semântica. Atribuímos especial atenção às fórmulas implicativas e ao conjunto de fórmulas válidas segundo esta perspectiva. Por fim, baseados nesta proposta, definimos a noção de Consequência Lógica Informacional. Mostraremos alguns resultados desta definição, referentes especialmente ao Meta-Teorema da Dedução. Analisamos se a Consequência Lógica Informacional é Tarskiana e se ela satisfaz os principais requisitos de uma boa noção de Consequência Lógica, dentre eles os de necessidade, formalidade e anterioridade.

Marcos Antonio Carneiro da Silva
macs2006@gmail.com

Escolarização dos corpos: por uma perspectiva de educação dos corpos não-fascista

O presente texto insere-se numa série de artigos que tenho desenvolvido sobre a perspectiva analítica foucaultiana e a educação. O filósofo mais conhecido pelos estudos sobre o poder e sobre o sujeito dá espaço, neste texto, ao Michel Foucault da ética e da liberdade, investindo nas formas mais desejantes e criativas da existência. Se, num primeiro momento, Michel Foucault analisou a formação dos cidadãos nas sociedades modernas sendo conduzidas pelo ensino da obediência, da subserviência e da docilidade dos corpos (sociedade disciplinar) e, posteriormente, pela sociedade de controle, caracterizada pela administração da biopolítica e da governamentalidade, cabe-nos investigar como tais procedimentos inserem-se num contexto escolar (enquanto técnica disciplinar). Para tanto, também convém lançar mão de um cuidado metodológico e ressaltar que tais análises sofrem distorções propositais, uma vez que Foucault não teve a intenção de investigar diretamente o sistema educacional, fazendo poucas referências a ele em toda sua obra. A apropriação do pensamento foucaultiano, dessa forma, é de inteira responsabilidade do autor e seus possíveis desdobramentos também. Tal cuidado também foi observado com o termo não-fascista que foi cunhado pelo filósofo no prefácio do livro de Gilles Deleuze e Félix Guatari, intitulado *Anti-Édipo: introdução a uma vida não-fascista* (1977). Foi também tema do V Colóquio Internacional Michel Foucault, em novembro de 2008, em que vários pensadores elaboraram teorizações sob esse enfoque, culminando na publicação do livro com mesmo título. O texto parte desse contexto inicial e busca referências de análise para tentar compreender como a perspectiva foucaultiana pode contribuir para a construção de possíveis modos libertários de vida no contexto da escolarização dos corpos. Dessa forma, procurar-se-á refletir sobre os conceitos de biopolítica e governamentalidade, a partir, principalmente, dos cursos do Collège de France (*Em defesa da Sociedade -1975-76* e *Segurança Território e População-1977-78*), caracterizando o que Foucault denominou de atitudes fascistas, como seriam as manifestações do fascismo contemporâneo, numa relação com os processos totalitários do corpo e suas implicações na escola. Além dessas perspectivas, o texto visará traçar possibilidades atitudes não-fascistas, ou formas de anulação de atitudes fascistas, compreendendo desde as mais sutis até as mais invasivas, que nos mantém cativos e submissos aos ditames do controle, invalidando os modos mais criativos do pensamento e de vida no interior da escola.

Marcos Antônio Lorieri
lorieri@sti.com.br

Aulas de filosofia como experiências de pensamento

A partir de provocações, de um lado relativas a possíveis recusas dos jovens para pensarem mais detidamente sobre temas costumeiramente trabalhados pela investigação filosófica e de outro por propostas de que aulas de filosofia devem se constituir em experiências de pensamento, o trabalho a ser apresentado discutirá sobre

o que entender por experiências de pensamento, por pensar e pensamento e sobre o tipo de pensamento que se supõe seja próprio do filosofar e sobre possíveis caminhos para a proposição de experiências de pensamento nas aulas de filosofia. Uma provocação a ser comentada é a de Kohan e Gallo (2000) quando dizem: “é importante que todo jovem, ao ter contato com a filosofia, possa desenvolver experiências de pensamento, aprendendo a reconhecer e a produzir, em seu nível, conceitos, a fazer a experiência da crítica e da radicalidade sobre a sua própria vida, a desenvolver uma atitude dialógica frente ao outro e ao mundo e, fundamentalmente, possa aprender uma atitude interrogativa frente ao mundo e a si mesmo.” O que isso significa? De outros pensadores virão contribuições para se pensar este desafio. Dentre eles Kant, Dewey, Lipman, Morin e Hannah Arendt. Parte-se da convicção de que aulas de filosofia são espaços privilegiados de experiências de pensamento. Daí a proposta de propiciar, nas escolas, o envolvimento de crianças e jovens com o questionamento filosófico e de, ao mesmo tempo, estimular o desenvolvimento dos instrumentos de pensamento e disposições requeridas para o trato com esta forma de questionamento. A investigação filosófica, por sua própria natureza, provoca o desenvolvimento do que se denomina de pensamento reflexivo e crítico. Reflexão exige parada para pensar. Parada que se opõe ao imediatismo tão presente nos dias atuais e que pode trazer prejuízos no processo formativo. Vide Adorno. Parar para pensar: na verdade, parar para pensar bem. Pensar de forma reflexiva e crítica. A criticidade é qualidade do bem pensar que diz respeito ao exame rigoroso dos achados, ao colocar os achados em crise (daí a palavra crítica), ou seja, em situação de dúvida, até que se obtenham razões suficientes para torná-los saberes mais garantidos por bons argumentos. Há falta disso nas pessoas de modo geral. É necessário começar a superar esta falta e a iniciação filosófica de crianças e jovens pode ser um bom e importante caminho. O apelo de Saramago, pouco antes de sua morte, pode ser um mote para as reflexões aqui propostas: “acho que na sociedade actual nos falta filosofia. Filosofia como espaço, lugar, método de reflexão, que pode não ter um objectivo determinado, como a ciência, que avança para satisfazer objectivos. Falta-nos reflexão, pensar, precisamos do trabalho de pensar, e parece-me que, sem ideias, não vamos a parte nenhuma.” São provocações para se pensar sobre o que é pensar e o que é pensamento; sobre a possibilidade de aulas de Filosofia serem, de fato, experiências de pensamento; e sobre possíveis indicações de como as aulas de filosofia podem ser estimuladoras de experiências de pensamento.

Marcos Brzowski
marcos.brzowski@gmail.com

O que Friedrich Hayek chamaria de cientismo, poderia ser chamada de ciência na perspectiva Kuhniana?

O problema que Hayek trabalha em sua obra *A Contra-Revolução da Ciência* alcança o núcleo de como os economistas pensam sobre sua disciplina. Sua crítica compreende a passagem do período em que o objetivo da Economia era descobrir e elucidar leis que governam a interação das pessoas com o mundo material, tendo seus próprios métodos e recomendações. Mas algo mudou na década de 1930, durante e após a segunda guerra mundial. A economia tornou-se positivista em sua orientação. Segundo Hayek, a economia se tornou o “primo pobre” das ciências naturais, avaliando os seres humanos como moléculas, ao invés de indivíduos que tomam decisões e são imprevisíveis. A economia e as pessoas começaram a ser considerados como um ente coletivo, passando das análises microeconômicas (indivíduos) para as macroeconômicas (agregativa). A oposição de Hayek se insere no período de formalização das teorias econômicas das críticas de Keynes aos clássicos, o qual alguns economistas apontam como um dos principais contribuidores para a corrente moderna principal da economia. Hayek era altamente crítico ao que ele chamava de cientismo: um falso entendimento dos métodos da ciência, que teriam sido forçadamente utilizadas nas ciências sociais, mas contrários a prática de uma ciência “genuína”. No entanto, suas críticas foram largamente ignoradas por economistas do seu tempo, mostrando um descompasso entre Hayek e a comunidade de economistas de sua época. Nesse sentido, a obra posterior de Hayek entra em conflito até mesmo com a sua própria obra como economista, no começo de sua carreira. A marginalização de Hayek (e de sua escola, os austríacos) frente a comunidade de economistas indica uma ruptura kuhniana

na comunidade de economistas. Nesse sentido, o que Hayek chamaria de cientismo, poderia ser chamada de ciência dentro de uma perspectiva Kuhniana?

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@hotmail.com

Luiz Eduardo Soares e os limites da cidadania

Luiz Eduardo Soares, amigo e discípulo de Richard Rorty, inspirou-se nas perspectivas do filósofo norte-americano para escrever, com ajuda de diversos colaboradores, uma tetralogia de narrativas que tematizam os problemas da segurança pública no Brasil: Cabeça de Porco, Elite da Tropa, Espírito Santo e Elite da Tropa 2. Estas obras apostam no valor da literatura para a ampliação de nossos horizontes morais, considerando que, relatos detalhados sobre problemas tão complexos quanto o das milícias e do tráfico no Rio de Janeiro, a corrupção no judiciário e suas relações como o crime organizado (no Espírito Santo) ou a vulnerabilidade das crianças que vivem fora dos horizontes de cidadania (que na procura por visibilidade e reconhecimento são seduzidas pelo poder do tráfico). Implicitamente, as narrativas de Luiz Eduardo Soares dialogam com a obra de Richard Rorty, aplicando, ampliando ou problematizando a relação das narrativas com a possibilidade de ampliação de nossos horizontes morais. Explicitaremos alguns pontos deste diálogo, assim como, a percepção poética da subjetividade que serve de pressuposto à esperança que alimenta as narrativas de Luiz Eduardo Soares.

Marcos César Seneda
mseneda@ufu.br

O estado da questão da exposição metafísica do conceito de espaço na Dissertação de 1770

Um dos marcos decisivos de instauração do pensamento crítico de Kant é a Estética Transcendental. É ela que permite separar o campo cognoscitivo entre fenômeno e coisa em si, e é ela que possibilita operar com a hipótese – que recorta todo o pensamento crítico – de que “o nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do ânimo” (KrV, B74). A partir da segunda edição da Crítica da razão pura, de 1787, Kant subdivide a reflexão estética sobre tempo e espaço em exposição metafísica e exposição transcendental desses conceitos, numa tentativa de separar a estética enquanto reflexão sobre as formas da sensibilidade e a estética enquanto suporte das operações cognoscitivas da Geometria e da Física. Dada a originalidade e as consequências fecundas dessa reflexão estética, seria importante examinar a gênese de sua formulação. A hipótese de trabalho desse texto é que a estética, conforme apresentada na primeira crítica, já se encontrava bastante definida nos parágrafos 14 e 15 da obra Da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível, de 1770. Desse modo, detendo-nos exclusivamente no conceito de espaço, procuraremos reportar os argumentos da exposição metafísica do espaço, contidos na segunda edição da Crítica da razão pura, aos que seriam seus respectivos argumentos, contidos no parágrafo 15 da Dissertação de 1770. Nosso objetivo, nesse texto, será delimitar os argumentos já formulados nessa obra e examinar o estado da questão da exposição metafísica do espaço na Dissertação de 1770.

Marcos Daniel Camolezi
daniel.camolezi@gmail.com

Entre duas causalidades: síntese do descontínuo e progressão dinâmica na primeira obra de Bergson

Almeja-se apresentar o papel desempenhado pelo conceito de causalidade no livro Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, de Henri Bergson, cujo objetivo mais amplo é a discussão filosófica da liberdade. As etapas

de constituição do livro exibem um trajeto rigoroso que parte, no primeiro capítulo, da análise de procedimentos científicos e pressupostos filosóficos empunhados pela psicofísica, em particular, e, por extensão, por toda ciência que tencione validade psicológica. A isto segue-se, no segundo capítulo, o exame direto da natureza psíquica. Por um lado, Bergson reconhece na operação intelectual de contagem numérica uma síntese do divisível cujo pré-requisito basilar é a espacialidade; por outro, reconhece uma síntese indivisível e progressiva cujo pré-requisito essencial é a temporalidade. A música destaca-se, então, como exemplo privilegiado desta síntese temporal, na medida em que mostra não apenas que a apreciação musical não se realiza pela contagem de sons, mas também expõe a organicidade do conjunto musical constituída no tempo psicológico ininterrupto, ou seja, na duração psicológica real. Conclui-se da conceituação bergsoniana que o procedimento intelectual de síntese do divisível consistiria em uma multiplicidade numérica ou simbólica, própria de um “eu superficial”, ao passo que a síntese indivisível consistiria em uma multiplicidade qualitativa, própria de um “eu profundo”. São a análise dos procedimentos científicos e a reflexão sobre a natureza psíquica que sustentam, desse modo, a teoria da liberdade bergsoniana, apresentada no terceiro capítulo do Ensaio. Se, por um lado, os adeptos da cosmovisão determinista afirmam a previsibilidade dos fenômenos humanos e, por outro, os defensores do livre-arbítrio asseveram uma essência subjetiva autônoma e deliberativa, ambos acabam, afinal, em um matrimônio de princípios, pois valem-se da mesma prerrogativa: a representação de ações como “coisas” ou objetos já constituídos e dispostos em um esquema espacial. Bergson propõe, em contrapartida, o que a fortuna veio a denominar concepção intensiva da liberdade, segundo a qual não haveria a liberdade, senão o ato livre em constituição, emanante do eu profundo. Assim, esquematicamente, a causalidade aparece no Ensaio, em primeiro lugar, sob a rubrica da crítica do paralelismo psicofisiológico, dado o caráter infundado da relação pretendida entre causa objetiva (material) e efeito subjetivo (sensível). Em segundo lugar, ganha destaque na crítica ao argumento determinista consoante ao qual a causalidade, universalmente válida, implicaria a previsibilidade de todo fenômeno – posição amparada nas leis de conservação de força e de energia. A imprevisibilidade do psíquico, entretanto, permanece resguardada pela concepção da duração real como heterogeneidade qualitativa e progressão dinâmica. Havendo duas maneiras de conceber a mudança, mediante uma multiplicidade numérica ou uma multiplicidade qualitativa, a causalidade abarcaria, então, “duas concepções contraditórias da duração”, uma adequada ao domínio físico e outra ajustada ao dinamismo psíquico, uma associada à previsibilidade e outra à novidade imprevisível. O mote moral da liberdade oferece ocasião, portanto, à discussão epistemológica relativa aos procedimentos da psicofisiologia e enseja pela primeira vez na obra bergsoniana a exposição de dois modos inteiramente distintos de concepção do real, espacial ou temporal, sobre os quais se assentam diferentes sentidos do conceito de causalidade.

Marcos Daniel Lopes

A crítica de Heidegger ao “humanismo” à luz da interpretação da alegoria platônica

Nos propomos a analisar e aprofundar a crítica de Martin Heidegger ao humanismo, contida na Carta sobre o “humanismo”, por via da leitura da Teoria platônica da verdade. A Carta teve origem numa troca de correspondências entre Heidegger e Jean Beaufret ocorrida em 1946. Trata-se de uma das obras mais emblemáticas do filósofo alemão, pois alia um questionamento dos pressupostos assentes sobre a natureza humana com uma crítica às doutrinas que neles se radicam. Essas doutrinas são chamadas de “humanismo” e a crítica passa, necessariamente, pela consideração do modo como a metafísica fundamenta a sua interpretação. Na Carta, o humanismo é o esforço de libertação do homem guiado por uma concepção de humanidade metafisicamente instituída, e que, por isso, se mantém atrelado a uma fundamentação do ente na totalidade. Na interpretação de Heidegger sobre a alegoria da caverna, o humanismo é apresentado como um fenômeno cuja origem remonta à tarefa de formação (Bildung) do homem, decorrente da transformação da essência da verdade. Mostraremos que estas duas caracterizações se complementam e estão estritamente vinculadas. A caracterização da ambigüidade presente na alegoria platônica oferece uma perspectiva privilegiada para uma ponderação acerca da mutação da essência da verdade que pro-

move o humanismo. Trata-se, pois, de aprofundar a vinculação entre metafísica e humanismo explorando a origem do último na παιδεία. A imbricação entre estes fenômenos nos conduzirá até as considerações de Heidegger sobre a transformação fundamental do sentido da ἀλήθεια. Com a transformação da sua essência, a verdade passa a ocupar uma posição fixa ou suprema. Para ser apreendida e corretamente captada, se faz necessário um reposicionamento do homem “em favor do ser-homem”, tal é a essência da formação. Em Platão, a formação (παιδεία) consiste numa readaptação radical do olhar. Esta conversão à ἰδέα equivale, portanto, ao esforço de libertação do homem para a sua humanidade (o humanismo). Na interpretação de Heidegger, a alegoria da caverna é apresentada como paradigmática a todas as “idealizações” da natureza humana posteriores, por mais que variem suas formas de realização – por exemplo: com os romanos, no cristianismo, no Renascimento, etc. O que se segue na história do ocidente são diferentes reconfigurações de um mesmo modo de se instituir a humanidade – como observa Agamben, a “máquina antropológica” (antiga e moderna) procede sempre da mesma maneira. Exploraremos a relação entre o humanismo (enquanto doutrina metafisicamente constituída que visa libertar o homem para a sua humanidade), a metafísica (como fundamentação do ser do ente que desconsidera, necessariamente, a verdade do ser) e a παιδεία (no sentido da formação corretiva destacado pela interpretação de Heidegger). Estes três fenômenos são vistos à base da transformação da essência da verdade: o encobrimento do sentido originário da ἀλήθεια pela exigência de uma ὁμολοις: a concordância ou adequação do ver (ἰδεῖν) ao “aspecto” (ἰδέα) ou “forma” (εἶδος).

Marcos de Camargo von Zuben
zuben@uol.com.br

Filosofia como diagnóstico do presente e abertura ao porvir: considerações acerca do filosofar após Nietzsche, Foucault e Deleuze

Esta comunicação pretende discutir o papel do filosofar na atualidade. Qual o papel do filosofar hoje? O que significa o exercício do filosofar? Como pensar a função da filosofia frente aos novos problemas postos pelo pensamento contemporâneo, principalmente aqueles que se referem à crítica do sujeito e da verdade? Que lugar pode ocupar o fazer filosófico nos diversos espaços institucionais? Estas são as perguntas principais que norteiam esta apresentação. A principal hipótese a ser apresentada afirma que a partir das críticas à tradição filosófica realizada por filósofos como Nietzsche, Foucault e Deleuze alterou-se radicalmente a compreensão do significado do filosofar. Entende-se que a partir desses pensadores a filosofia passou a se constituir como um trabalho do pensamento que se volta para duas tarefas principais, o diagnóstico da atualidade e a abertura para pensar a diferença e o novo. Para argumentar sobre essa nova maneira de conceber o papel da filosofia a partir desses três filósofos, se tomará como conceitos de referência três noções convergentes para justificar a hipótese: genealogia, ontologia do presente e criação de conceitos. Por fim serão indicadas algumas conseqüências desse novo filosofar para as práticas filosóficas institucionais, em especial em relação ao ensino de filosofia.

Marcos Érico de Araújo Silva
marcos_erico@yahoo.com.br

O conceito de “si mesmo” fundamentado no poder que o fundamenta: por um novo sentido de começo na filosofia

Analisaremos o conceito de “si mesmo” em sua relação de dependência com o Poder-Deus que o fundamenta na perspectiva de confrontar com o sentido de começo da filosofia. Para tanto utilizaremos, sobretudo, as obras De omnibus dubitandum est (É preciso duvidar de tudo) de 1842 e A doença mortal, de 1849. Acompanharemos reflexivamente o tratamento argumentativo do filósofo dinamarquês sobre a constituição ou estrutura do “si mesmo”, quer dizer, do homem. No devir do homem, na possibilidade de poder ser um si

mesmo, tal procedimento já revela que o si mesmo não está pronto e acabado. Se fosse possível o homem por si mesmo auto-engendrar-se, então não necessitaria efetivar, estabelecer a síntese (que pressupõe a relação entre dois termos por meio de um terceiro) que é chamado ou convocado a realizar. Não precisamos necessariamente elaborar uma fenomenologia psicológica para percebermos que os homens concretos da realidade efetiva estão sempre na luta do tornar-se o que se é ou são chamados a serem. Sentem que não bastam a si mesmos. Ora, a possibilidade do tornar-se si mesmo é dada ou doada, portanto, necessariamente por um outro, ou melhor, por um Poder que fundamenta e torna possível a síntese do homem, quer dizer, do si mesmo. Com efeito, para o homem ser homem, quer dizer, para estabelecer a síntese tornando-se aquilo que é, isto é, um si mesmo, aparece na realidade efetiva fundamentalmente duas formas de desespero, a saber: o desespero de não querer ser si mesmo e o desespero de querer ser si mesmo. Este último só é possível, só existe porque o homem não se auto-engendrou, e, portanto, torna-se uma prova de que o homem não cria a si mesmo, mas é dependente de um Poder que lhe dá a possibilidade de poder ser. Em nossa leitura o conceito de si mesmo fundamentado no Poder que o fundamenta inaugura e prepara um caminho para a superação da metafísica. A filosofia kierkegaardiana é um pensar crítico da metafísica, sem, porém, deixar de ser “metafísico”. Essa transubstanciação da metafísica tradicional é uma mudança radical da metafísica enquanto disciplina ou campo de atuação do saber filosófico, para a “metafísica” enquanto sinônimo da própria filosofia. Aqui o ponto de partida não será mais determinado por uma ontologia desencarnada ou Teoria do Conhecimento abstrata e impessoal. Mas o começo da filosofia será voltado para as disposições ou tonalidades afetivas do Indivíduo (den Enkelte). Portanto, o sentido de transcendência, de eterno, estará vinculado e imerso na existência concreta. É a partir dela, com ela e em vista dela que a possibilidade do filosofar e de ser um “si mesmo” de-cide-se.

Marcos F. de Paula
marcosfdepaula@yahoo.fr

Os nomes e a experiência da Substância em Spinoza

A Substância, em Spinoza, não tem nome. O próprio vocábulo “substância”, contudo, é um nome. Mas é um nome entre outros, como “Deus”, a “Natureza” ou mesmo “o infinito positivo”. Sem nome, ela não é, contudo, ininteligível. Ao contrário: nosso intelecto é capaz de perceber duas de suas dimensões estruturais: o pensamento e a extensão, dois de seus infinitos atributos. E é o que nos basta, diria Spinoza, para captar a inteligibilidade da Substância inteira. Mas para que nem “Substância”, “atributo”, “pensamento” e “extensão” sejam conceitos vazios, o que a filosofia de Spinoza exige de seu leitor? O que é isso, a Substância, esse Deus de Spinoza? Não haveria, entre a sua plena inteligibilidade e a compreensão real desse conceito, a necessidade de uma experiência mesma do pensamento capaz de nos falar mais do que as palavras dizem? São essas questões que gostaríamos de colocar em debate, nesse encontro.

Marcos Fábio Alexandre Nicolau
marcosmcj@yahoo.com.br

A Fenomenologia do Espírito como uma pedagogia do caminho

Para Hegel, uma educação promotora da formação cultural (Bildung) é a que promove a formação da totalidade do humano, o que além da capacitação técnico-científica, envolve formação política, ética e estética. Nessa perspectiva apresento a compreensão de Hegel de que o espírito universal requer que cada indivíduo se ultrapasse enquanto vivente, enquanto desejo impulsionado pela natureza, que ele também é, mas deve superar (Aufhebung), para vir a ser espírito completo, universal, que sabe quais são as suas necessidades e, por isso, sabe conter-se, limitar-se. Assim, o que nos propomos analisar em Hegel, a Bildung, é o que configura o próprio processo formativo. Salienta-se no trabalho que a exposição do Espírito no sistema hegeliano confere um teor pedagógico a proposta da Fenomenologia do Espírito, pois aqui o

indivíduo deve percorrer o caminho aberto pelo Espírito como condição para sua formação: o caminho da experiência da consciência, que para o filósofo, já é ciência (Wissenschaft) enquanto Saber Absoluto. Hegel nos mostra que as figuras da sensação, da percepção, do entendimento ou da força, primeiros momentos do processo, são momentos iniciais de um caminho a ser percorrido no desvelamento do próprio homem como ser-no-mundo. Por isso, compreender esse processo implica na apreensão desses momentos, e isso somente é possível, como o próprio Hegel afirma em várias passagens, enveredando por esse denso e difícil percurso que a consciência trilha na busca de si mesma, ou seja, no caminho da experiência da consciência. Esse caminho não pode ser trilhado sem a desconfiança, cabe ao indivíduo experimentar o “só sei que nada sei” socrático. Arriscar-se, então, é uma das propostas hegelianas. Dessa forma, arrisco-me nesse trabalho em selecionar os aspectos pedagógicos dessa proposta ao analisar a Fenomenologia tematizando-a como uma “pedagogia do caminho”. O que surge como uma forma bastante conveniente para entender seu viés pedagógico. Na medida em que propõe um caminho que deve necessariamente ser trilhado pela consciência, fica claro que Hegel enceta na obra uma dimensão pedagógica. Além disso, se considerarmos a educação como um processo de acompanhamento contínuo dos avanços e retrocessos do desenvolvimento do educando, pressupondo-se que os mais experientes, por já terem trilhado o caminho do saber e tendo-o por referência, guiam os educandos nesse processo, a proposta da Fenomenologia nada mais é que o itinerário pedagógico da consciência em sua efetiva Paideia, pois o que vemos é uma ideia consciente de formação cultural (Bildung). Assim, pretendo debater a ideia hegeliana de que o homem educado-formado é o que vive a universalidade da Bildung, o que pressupõe trilhar o caminho pedagógico, descrito na Fenomenologia.

Marcos Fanton
fanton.marcos@gmail.com

Três conceitos de existência em Ser e Tempo: uma investigação metodológico-conceitual

Desde Ryle, o autor da primeira resenha de Ser e Tempo, até autores contemporâneos das mais variadas vertentes, como Tugendhat, Kisiel, Streeter ou Dahlstrom, o método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger vem suscitando diversas críticas ou trabalhos de esclarecimento, devido à sua inovação no processo de definir conceitos filosóficos. Tugendhat, por exemplo, qualifica o modo de proceder heideggeriano (responsabilizando, em parte, o próprio método fenomenológico) como evocativo, o que significa dizer que ao próprio leitor é designada a tarefa de evocar, por meio das palavras do texto, os seus significados e as suas principais relações. Como isto é insuficiente para compreendermos adequadamente os conceitos filosóficos, Tugendhat conclui que devemos estabelecer uma “controlabilidade do significado” através do método analítico-linguístico. Assim, somente os conceitos heideggerianos com uma comunicação intersubjetiva comprovável podem servir adequadamente ao trabalho filosófico. Tendo esta crítica como ponto de partida, nossa apresentação argumentará, tomando como exemplo a clarificação do conceito de existência em Ser e Tempo, que, à primeira vista, a objeção de Tugendhat é correta. Em uma leitura atenta de Ser e Tempo, nós podemos perceber que Heidegger desenvolve três conceitos de existência, que seriam os seguintes: [1] existência como o todo do ser do Dasein; [2] existência como uma das estruturas constitutivas do cuidado; e [3] existência como “ek-sistência”. Porém, tais modificações conceituais, que tornam o significado da palavra ‘existência’ ambígua ou mesmo obscura, não chegam a implicar consequências teóricas negativas, como a referida por Tugendhat, pois a ambiguidade resultante pode ser facilmente desfeita. Uma vez que os conceitos em Ser e Tempo estão “sistematicamente” conectados uns com os outros e, além disso, que há uma coerência interna na analítica existencial do Dasein, isto permite identificarmos claramente o conceito que estamos utilizando e, com isso, adquirirmos uma controlabilidade do significado. Porém, isto só é possível, argumentaremos a título de conclusão, caso tenhamos compreendido corretamente as particularidades do método fenomenológico-hermenêutico.

Marcos Henrique da Silva Rosa

O Tractatus e o conhecimento da lógica

Em seu *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein combate a concepção (compartilhada por Frege e por Russell) segundo à qual a noção de auto-evidência explicaria o conhecimento das verdades lógicas. O objetivo desta apresentação é o de esclarecer as críticas endereçadas por Wittgenstein aos defensores de tal concepção e de analisar a explicação trazida à cena no *Tractatus* para o dito problema epistemológico da lógica.

Marcos José Müller-Granzotto
 mjmuller@cfh.ufsc.br

Esquize ou pulsão: o olhar em Merleau-Ponty

Em excelente estudo intitulado *Uma libra de carne*, Charles Shepherdson (2006, p. 97) discute a relevância de certas reflexões de Maurice Merleau-Ponty (sobre a estrutura do olhar) para a consideração lacaniana da pulsão de morte no contexto do Seminário XI – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (Lacan, 1964). Shepherdson interessa-se particularmente pelo momento em que Jacques Lacan interrompe a primeira sessão do referido seminário para então se ocupar de um tema que, na obra póstuma *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty descreveu nos termos de uma diferença entre o olho e o olhar: mais além da visibilidade do mundo, no seio daquilo que emerge como horizonte de invisibilidade, um olhar vem me surpreender, denunciando minha passividade a uma vidência estranha. Lacan reconheceu, na noção merleau-pontyana de olhar estrangeiro, uma possível indicação daquilo que Freud denominou de pulsão de morte; como se, para Merleau-Ponty, a co-presença daquele olhar estrangeiro viesse denunciar – qual pulsão de morte - minha própria divisão (castração) e, por conseguinte, o que exigiria de mim eu me fazer objeto ao Outro. E na esteira da prudência analítica de Lacan (1964, p. 77-78) - ora convencido da absoluta novidade introduzida pela noção merleau-pontyana de olhar, ao menos em relação à tradição filosófica, ora desconfiado de que tal noção denunciaria a presença de um vidente universal platônico, do qual nosso olho seria uma versão – Shepherdson revela-se também muito cuidadoso, o que não o impediu de concluir pela distância entre Merleau-Ponty e as expectativas da psicanálise lacaniana. Afinal, conforme sugere Lacan (1964, p. 71), a descrição merleau-pontyana do encontro com o olhar dá a entender certa experiência de “satisfação”, tal qual aquela que sucede na realização de um desejo – satisfação esta que não se confunde com o gozo (*jouissance*) característico do encontro com a pulsão de morte. E o que gostaríamos de questionar nesta conclusão lacaniana – seguida por Shepherdson – não é tanto a sugestão de que, em Merleau-Ponty, o enfrentamento ao olhar estranho pudesse ensejar algum tipo de satisfação. Em muitos lugares, Merleau-Ponty relaciona o olhar estranho à experiência de encontro com o insondável, com o que não faz sentido, qual outrem – de sorte que aí não pode haver satisfação. Mais problemático, todavia, é a sugestão – em momento algum demonstrada por Lacan ou por Shepherdson – de que, em Merleau-Ponty, o olhar estranho poderia valer como “substância” ou “elemento” primordial, que precederia o sujeito, qual seu lugar de “nascimento, sua origem, chora e assim por diante” (Shepherdson, 2006, p. 120).

Marcos Lutz Müller
 mlutzm@terra.com.br

A negatividade dialética e a autodeterminação do nada absoluto

O texto é um pequeno ensaio de filosofia intercultural, cujo título remete a um confronto e um diálogo entre Nishida, fundador da Escola de Kyoto (1870-1945), e Hegel, motivado por uma série de reflexões críticas do primeiro (1931) sobre algumas teses da dialética especulativa e as dívidas daquele em relação

a ela. Nishida parte de uma pergunta de estilo kantiano sobre a condição de possibilidade de um movimento dialético, mais precisamente, se e como uma contradição em si é pensável e existe, no que ele partilha com Hegel a convicção sobre a realidade efetiva da contradição. (1) Examina-se, então, a) o “verdadeiro começo” da filosofia na “experiência pura” (Nishida) em sua contraposição ao começo absoluto da dialética especulativa com a imediatidade do ser e a sua passagem imediata ao nada e vice-versa; b) a crítica de Nishida a esse começo especulativo a partir da sua tese da anterioridade do nada absoluto em relação à dialética inicial do ser e do nada e a sua oposição. Contra a primazia do ser em Hegel e em toda a metafísica ocidental, que, a seu ver, só pensa o nada na sua relação/oposição ao ser, Nishida concebe a operação “não-racional” de esvaziamento do nada absoluto no sulco da tradição budista mahayana, na qual o si-próprio se intui originariamente a si mesmo na sua vida profunda (“autodespertar noético do nada a si mesmo”), como o que possibilita a operação de unificação e superação das oposições que a *Aufhebung* hegeliana implica. (2) Em seguida, mostra-se a reelaboração do ponto de partida na “experiência pura” através do conceito de “autodeterminação do nada absoluto”, enquanto “lugar” (*basho*) da experiência do despertar para o verdadeiro si-próprio e do surgimento de um presente eternamente novo (“autodeterminação do presente absoluto”); esse torna-se o fundamento da verdadeira negatividade dialética, buscado por Nishida, a que o pensamento puro da dialética especulativa não permite ter acesso. (3) Por fim, analisa-se brevemente a diferença entre a dinâmica da “transdescendência” nishidiana, na qual a dialética ascendente em direção ao que está além do ser é simultaneamente o movimento da dialética descendente, que aprofunda o sulco de esvaziamento que o nada absoluto escava, de um lado, e o duplo caminho progressivo e retrocedente da dialética especulativa, de outro, que é certamente o modelo inspirador daquela e da sua crítica a Hegel.

Marcos Nobre
nobre@pq.cnpq.br

A reconstrução normativa de Axel Honneth

Qualquer que seja o tema que se tome por objeto nos escritos de Axel Honneth, a apresentação está sempre obrigada a orbitar em torno daquilo que é distintivo de sua proposta no campo da Teoria Crítica: a preeminência e primazia do “reconhecimento”. Isso só é possível, entretanto, se forem preenchidos dois requisitos, sem os quais as “lutas por reconhecimento” não emergem: uma reconstrução do ponto de vista do social. Essa dupla tomada de partido – pela “reconstrução” e pelo “social” – serve a Honneth de guia não apenas para dar sua própria versão do desenvolvimento e da história da Teoria Crítica como para vincular o procedimento de “reconstrução” com a “presentificação” que pretende emprestar às teorias de que lança mão. Esse fio condutor servirá para refazer o percurso intelectual de Honneth, desde Crítica do poder até *Das Recht der Freiheit*.

Marcos Ribeiro Balieiro
marcosrbalieiro@terra.com.br

A confiabilidade da história segundo Hume

Não é grande novidade o fato de a História da Inglaterra de Hume ter sido a obra que provavelmente mais colaborou para que ele se tornasse uma celebridade em seu tempo. Também não causa espanto àqueles que estão minimamente familiarizados com a obra do autor o lugar de inegável destaque que os relatos históricos ocupam em seus escritos morais. Além disso, ao menos um ensaio, intitulado “Do Estudo da História”, é bastante explícito no que diz respeito aos benefícios que a leitura de textos históricos pode acarretar tanto no que diz respeito ao entendimento quanto ao caráter daqueles que se dedicam a ela. Isso faz com que seja importante estabelecer os critérios pelos quais o discurso histórico se torna confiável. É seguro afirmar que a história depende, para se estabelecer, principalmente (ou talvez unicamente)

de testemunhos. Nesse sentido, textos históricos podem ser contrastados, ao menos no tocante à filosofia de Hume, com os relatos sobre eventos miraculosos, que se estabelecem também unicamente em função de fontes testemunhais. Isso é importante porque é justamente ao tratar dos milagres que o autor nos oferece o único conjunto algo sistemático de considerações sobre os melhores modos de se julgar a confiabilidade de testemunhos. O que pretendemos, ao longo de nossa exposição, é justamente mostrar de que modo tais considerações podem ser usadas para se estabelecer aqueles que seriam, para Hume, os critérios segundo os quais um texto histórico pode ser considerado confiável. Adicionalmente, trataremos de expor os motivos pelos quais isso é importante tanto para a leitura da moral humiana quanto para a teoria do conhecimento desenvolvida pelo filósofo escocês.

Marcos Roberto Nunes Costa
marcosnunescosta@hotmail.com

Livre-arbítrio e liberdade em Santo Agostinho

Nos primeiras escritos em que trata da problemática do mal, as chamadas obras antimanieias, incluindo aí os dois primeiros livros do Sobre o Livre-Arbítrio, Santo Agostinho ainda não faz uma distinção entre os conceitos de livre-arbítrio e liberdade, pelo contrário usa os dois como sinônimos. Só nas obras da maturidade, aquelas escritas contra os pelagianos, quando entram em questão outros conceitos correlatos, principalmente os de pecado original e graça divina, essa distinção se faz necessário. Eis o que iremos demonstrar na presente comunicação.

Marcos Rodrigues da Silva
mrs.marcos@uel.br

Da filosofia à historiografia: o argumento da inferência da melhor explicação, seus problemas filosóficos e suas alternativas historiográficas

Adaptado ao ambiente realista, o argumento da inferência da melhor explicação (IBE) enuncia (em uma versão) que i) dado que uma evidência (E) necessita de explicação e ii) dado que uma hipótese (H), baseada em conhecimento anterior verdadeiro, ofereceu uma melhor explicação do que suas rivais para (E), conclui-se que iii) temos boas razões para acreditar que H é verdadeira. Posto desta forma, IBE tem sido utilizado por realistas para explicar por que cientistas aceitam hipóteses (porque elas são verdadeiras) e atacado por anti-realistas que pretendem desqualificá-lo e com isso mostrar que aceitar uma hipótese não implica compromissos epistemológicos (de crer na verdade desta hipótese). Este debate, por sua vez, se caracteriza quase que exclusivamente pelo método da análise filosófica. Assim, quando um realista instância (i), isto é feito sem nenhuma consideração aos fatores que conduziram os cientistas a perseguir (i). Do mesmo modo, quando um anti-realista nega a plausibilidade de (ii) – argumentando que seria possível existir hipóteses ainda não formuladas mas que não tiveram chance de concorrer para poder aspirar ao título de “a melhor explicação” -, isto é apresentado como um raciocínio filosófico/especulativo. Ainda que inegavelmente tal debate tenha contribuído enormemente para a sofisticação de nossa compreensão de ciências, ainda que ele tenha iluminado certos aspectos da história das ciências naturais e, por fim, ainda que tenha inclusive contribuído para o estabelecimento cada vez maior do campo disciplinar da filosofia da ciência, a verdade é que uma discussão de IBE pode também ser conduzida a partir de outros parâmetros conceituais (os quais evidentemente se servem – e por isso não negam – das discussões acima mencionadas). Dentre estes parâmetros podemos mencionar aqueles presentes em análises historiográficas da ciência. Pois é precisamente isto o que foi realizado por Kyle Stanford, em seu *Exceeding our Grasp* (2006). Stanford, um filósofo da ciência de orientação anti-realista (orientação esta que é irrelevante para esta comunicação), reivindica, de forma geral, um papel central para a história da ciência enquanto instância teórica orientadora para uma compreensão de alguns aspectos do debate realismo/anti-realismo.

Especificamente Stanford argumenta que, ao olharmos para a história, “repetidamente” nos deparamos com a seguinte “posição epistêmica”: é possível conceber apenas uma teoria para explicar os fenômenos, de modo que chegamos ao problema da inexistência de hipóteses rivais – problema este gerado pela exigência do filósofo que formulou IBE (Gilbert Harman): só é possível acionar IBE em casos de disputas reais. Assim, com o aporte da historiografia, seria possível apresentar problemas concretos da prática científica para a defesa de uma postura realista (e evidentemente o contrário também seria possível). Nesta comunicação, pretendo apresentar a concepção de Stanford da inexistência das hipóteses rivais, bem como um estudo de caso por ele utilizado para sustentar suas concepções filosóficas anti-realistas.

Marcus José Alves de Souza
marcusjsouza@yahoo.com.br

O Conceito de Memória em Wittgenstein

Esta comunicação tem como objeto a apresentação do conceito de memória na obra tardia de Wittgenstein. Existem poucos estudos significativos sobre este conceito na obra do filósofo. No itinerário de investigação de Wittgenstein sobre o tema, isso numa primeira incursão, percebe-se um modo específico e original de tratar o conceito de memória, que tem traços comuns com o tratamento dado a outros conceitos psicológicos pelo filósofo. Este modo ficou conhecido como descrição gramatical, no caso, dos conceitos mentais. Nesta descrição gramatical, tendo em mente o conceito de memória, o filósofo faz uma série de críticas a tratamentos teóricos dados por pensadores ao tema (Platão, Aristóteles, Locke, Hume, W. James, Russell e Kölher), e é possível perceber 5 pontos de articulação do tratamento de Wittgenstein ao conceito: a) memória e imagens mentais; b) memória e interioridade; c) experiência/vivência/sensação e memória; d) memória e causalidade; e e) memória e seus aspectos específicos na linguagem. Diante disso, emerge um modo peculiar de tratamento dos conceitos mentais e um conjunto de críticas ao modo tradicional de compreender o conceito. Este modo peculiar de trabalhar os conceitos mentais aponta para o que se poderia convencionar chamar de filosofia da mente de Wittgenstein. Enfim, a proposta não é, propriamente, fazer a reconstrução das críticas específicas aos autores, mas apresentar o tratamento dado pelo filósofo ao conceito de memória, que, como foi dito, demonstra uma série de posicionamentos divergentes com relação à maneira comum ou tradicional de pensar o conceito. Pretende-se, pela investigação, apresentar traços de uma possível filosofia da mente de Wittgenstein.

Marcus Reis Pinheiro
marcusreis@superig.com.br

As influências filosóficas no sistema astrológico do Tetrabiblos de Ptolomeu

As concepções astrológicas do período helenístico são muito importantes em autores neoplatônicos desde a antiguidade até o renascimento e o objetivo deste trabalho é apresentar certas influências filosóficas que a doutrina astrológica sofreu em um de seus autores mais célebres, Ptolomeu. Este “cientista” do início do século II de nossa era é muito conhecido pelo seu texto mais ilustre, o *Almagesto*, que versa sobre os movimentos matemáticos dos orbes celestes, a astronomia. No entanto, hoje em dia, nem tantos conhecem – apesar de ser um texto historicamente importantíssimo – outro texto seu que versa sobre astrologia, isto é, sobre as inferências que supostamente podemos retirar das posições astronômicas, o chamado *Tetrabiblos*. Na medida em que participa de uma época essencialmente eclética, alguns comentaristas (Taub, *Ptolemy’s Universe*) vão afirmar que Ptolomeu faz um sincretismo de diversas referências filosóficas e cosmológicas em sua obra. Minha apresentação abordará os três primeiros capítulos deste livro em que Ptolomeu procura fundamentar a possibilidade e a utilidade da astrologia, utilizando argumentos por vezes aristotélicos e por vezes estoicos. Podemos citar alguns exemplos. Por um lado, as qualidades (frio, quente, seco e úmido) utilizadas por Aristóteles para descrever as características dos

quatro elementos (fogo, terra, ar e água) são amplamente utilizadas por Ptolomeu para descrever as influências dos astros. Por outro lado, o conceito de *sympatheia* estóica também é de suma importância ao se descrever a relação geral entre o céu e a terra. Assim, haverá uma exposição sumária das cosmologias de Aristóteles e dos estóicos, como também das características destes sistemas que mais foram utilizadas por Ptolomeu para a fundamentação da prática e da utilidade da astrologia.

Marden Müller
mardenmuller@gmail.com

Voluptuosidade como convicção prática

Concentrando-me no capítulo II.11 (intitulado “Da crueldade”), proponho uma leitura dos Ensaios de acordo com a qual a noção montaigniana de voluptuosidade desempenha, em conexão com a ideia de vontade, papel crucial no pensamento do ensaísta, especialmente no que concerne à sua meditação sobre a morte. Observo que, em lugar de restringir suas referências à volúpia a formulações superficiais de um hedonismo tardio, Montaigne seguidamente designa com essa expressão uma qualidade da conduta do indivíduo verdadeiramente resoluto. Dessa perspectiva, “voluptuosidade” descreve a convicção prática atribuída aos grandes exemplos – Catão de Útica e Sócrates, personagens célebres pela assunção consciente de suas próprias vontades. Das ações desses dois homens pode-se concluir que a capacidade adquirida de se tornarem constantes não resultou de terem eles suprimido racionalmente suas paixões, senão de terem incorporado certa espécie de paixão em um conjunto de hábitos assentados em suas respectivas condutas individuais. Procuo determinar o sentido da adoção montaigniana do ideal moral antigo de convergência entre bios e logos. Essa convergência tem um perfil pouco nítido, uma vez que (a) as preocupações de Montaigne com o ajuste bios-logos se notabilizam em suas críticas do artificialismo da filosofia moral estóica; ao mesmo tempo, no entanto, (b) as investidas do escritor contra o rigor estóico assumem duas vias *prima facie* contraditórias. Por um lado, Montaigne desconfia indiferentemente de estóicos e de mártires porque muitos desses, em momentos decisivos, não conduzem suas vidas em conformidade com suas próprias prescrições: ao invés disso, recorrem (como a uma espécie de engodo) às paixões – graças ao que se entende que suas atitudes não resultam de seu disciplinamento doutrinário e sim de estados de ânimo fortuitos (v. II.2, “Da embriaguez”, p. 346). Por outro lado, o autor novamente recusa a imagem da impassividade estóica, embora critique agora não a negligência da conduta de certos representantes da escola, mas a margem de ineficácia prática identificável nessa doutrina. Ao reinterpretar o valor da atitude derradeira de Catão, fazendo-a repousar em fatores independentes de sua filiação a proposições estóicas, Montaigne parece negar aos discursos normativos qualquer função última diretora – seja da vontade, seja da paixão confiável que é a voluptuosidade. Nesse caso, resta saber em que termos compreenderemos a natureza da convicção prática e os processos pelos quais ela se estabelece. Meu objetivo é, mediante análise do tratamento dedicado ao tópico da bondade natural em II.11, responder tentativamente às perguntas “por quais expedientes conduz-se o treinamento da conduta individual nesse quadro de relativa desvalorização do logos?” e “sob que aspectos a voluptuosidade é uma paixão moralmente confiável?”. A solução deve levar em conta que o processo de aquisição de hábitos é constitutivamente irreflexivo, além de ser, em si mesmo, neutro do ponto de vista da autoridade moral; portanto, admite-se de antemão (conclusão meramente negativa) que os indivíduos não extraem do simples fato do hábito adquirido quaisquer garantias acerca do valor moral de uma convicção.

Maria Adriana Camargo Cappello
adrianacappello@uol.com.br

Ontologia e linguagem em Bergson

Discutiremos alguns aspectos da concepção de linguagem proposta por Bergson, à luz da expansão da temporalidade interna da consciência à temporalidade do extenso qualitativo, considerando ainda, do interior de sua teoria da evolução, a gênese conjunta da inteligência e linguagem humanas.

Maria Alice da Silva
 mariasinhah_alice@hotmail.com

Por que os animais não têm direitos e como isso afeta os direitos dos seres humanos incapazes?

O texto apresenta os conceitos de dever, de direito e de poder, sob o ponto de vista jurídico, tais quais definidos por Hart. O estudo visa a demonstrar que o conceito de um direito legalmente considerado só pode ser explicado pelo exercício de um poder que o sistema jurídico concede a determinado sujeito. O principal poder a ser considerado para a definição e explicação do que significa ter um direito é aquele do poder subjetivo de decidir ou não por uma ação judicial, a qual se encontra no arbítrio do sujeito impetrá-la ou não. Desse modo, só são portadores de direitos aqueles que podem ser sujeitos de direitos civis. Portanto, não há que se falar em direito de alguém quando as obrigações são impostas por norma penal, haja vista a ação penal, na imensa maioria dos casos, ser titularizada por órgão estatal para tal definido, no caso do Brasil, o Ministério Público. Ora, boa parte das leis protetoras dos animais, como a Lei 9.605/1998 que “dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências” e a Lei 11.794/2008 que “regulamenta o inciso VII do § 1o do art. 225 da Constituição Federal, estabelecendo procedimentos para o uso científico de animais”, são exemplares de leis penais. As razões pelas quais se considera que os animais não podem ser portadores de direitos civis serão apresentadas a partir dos estudos de Hart. Por fim, o texto aponta para as possíveis consequências que essa posição teórica sobre o direito implica em relação aos seres humanos incapazes (os que não são *sui iuris*) para os atos da vida civil.

Maria Aparecida de Paiva Montenegro
 mariamonte_7@hotmail.com

Platão e o antiplatonismo

Em “Contre Platon”, Dixaut (1995) sugere que Platão deveria ser considerado o primeiro e maior dos antiplatônicos, face ao elevado teor autocrítico de diálogos como Crátilo, Fedro, Parmênides, Teeteto e Sofista, nos quais se assiste tanto a ataques desconcertantes quanto à reformulação de certas temáticas e concepções consagradas como tipicamente platônicas, tais como a teoria das ideias, a ascese da doxa à episteme, o papel da linguagem como viabilizadora do conhecimento, a perseguição aos sofistas e aos poetas, entre outras. Na presente comunicação, pretendo examinar em que medida se pode sustentar, no pensamento de Platão, um antiplatonismo.

Maria Cecília de Cerqueira Barbosa
 maria_cecilia_cerqueira@yahoo.com.br

Interação e unidade alma/corpo: dois problemas?

O problema cartesiano da união substancial da alma e do corpo subsume dois(?) outros tão estritamente relacionados que são, muitas vezes, assimilados: o da interação causal entre essas substâncias e o da unidade que elas têm no homem. A estreita relação que há entre eles repousa na comunidade de sua principal origem, a distinção real, e na comunidade do ponto de partida desde o qual ambas, a interação e a unidade, chegam a ser conhecidas, a sensação. Essa estreita relação não significa, a princípio, uma assimilação. Primeiro, porque, apesar da comunidade daquele ponto de partida, dependendo do ponto de vista, uma ou a outra parece ser prioritária. Na ordem do conhecer, seguimos da sensação para a interação e da interação para existência de algo corpóreo, existência cujo reconhecimento condiciona o reconhecimento da união. Na ordem do ser, no entanto, deve haver antes uma alma e um corpo existentes e substancial-

mente unidos a fim de possa haver entre eles uma interação produtora de sensações. Segundo, porque, apesar da comunidade de origem, o problema da interação advém da conjunção da distinção real com o princípio de causalidade, sendo comumente construído como relativo ao requerimento supostamente implicado nesse princípio de alguma espécie de continência do efeito na causa, que impediria uma interação causal entre a alma e o corpo pela heterogeneidade destas substâncias. O problema da unidade, por sua vez, advém da distinção real ainda que se conceda uma interpretação do princípio de causalidade que o reconcilie com a interação causal entre substâncias heterogêneas. Assim, uma resposta ao primeiro não implica uma resposta ao segundo. Eles, portanto, apesar de estreitamente relacionados, parecem ser ainda dois problemas. Acima, quando recusamos a assimilação dos problemas da interação e da unidade, o fizemos cautelosamente, recusando-a “a princípio”. A razão dessa prudência se revela tão logo atentemos para as interpretações disponíveis do problema da união substancial. Uma classificação dessas interpretações deve começar pondo, de um lado, as que, supondo uma ontologia que se exaure em dois gêneros de substância, dois de modo e dois de atributo, não a expandem. Elas, em geral, mantêm que a união substancial consiste na ocorrência, na alma, de efeitos causados pelo corpo, e vice-versa, ou que ela consiste exclusivamente na reciprocidade mútua das modalidades da alma e do corpo. Como consequência, elas unificam o que há pouco nos pareceu ser dois. A relação entre esses problemas que aparecem ora como um, ora como dois, constitui o mote de nosso trabalho.

Maria Cecilia de Miranda Nogueira Coelho
 ceciliamiranda@ufmg.br

Considerações sobre a retórica a partir de Aristóteles e Isócrates

Considerando a proposta aristotélica de trazer a retórica para o âmbito da filosofia - dando-lhe (diferentemente de Platão) legitimidade lógica e estatuto de uma *téchne*, ao caracterizá-la como contraparte (*antistrophós*, *Rhet.* 1354a1) da dialética, e propondo o entimema (1356b4) como argumento paralelo ao silogismo, mas relativo ao universo contingente – pretendo analisar a) os comentários e as críticas de Aristóteles a Isócrates; b) em que medida Isócrates não aceitaria a “abordagem clínica de Aristóteles em relação à análise do discurso como apresentada no livro I da Retórica” (Timmerman, 1998).

Maria Cecília Pedreira de Almeida
 cecilia_almeida@ig.com.br

Impasses do Estado moderno de direito

A limitação do poder do Estado foi uma das soluções encontradas por alguns pensadores da modernidade para a garantia de direitos subjetivos. É interessante observar a equação que se estabelece entre a limitação do poder e a garantia dos direitos do homem. Em Robert Filmer, há a afirmação do poder arbitrário do governante e a ausência total de direitos dos súditos. A resposta a essa visão será dada por John Locke nos Dois tratados sobre o governo, que procura estabelecer os limites da atuação do Estado e o respeito a certos direitos civis, baseados em direitos naturais. Noção clara para Locke e para os jusnaturalistas, o direito natural é tido por lei universal que vale para todos os homens indistintamente. Por ter como fundamento a justiça, o direito natural serve de referência para os direitos humanos. No entanto, embora a solução lockiana tenha sido bem sucedida na maioria das democracias ocidentais, observa-se que o Estado de direito não é condição suficiente para evitar a violação sistemática dos direitos do homem. Há direitos proclamados para todos os cidadãos, mas poucos conseguem exercê-los de fato, não passando, para alguns, de letra morta. Assim, o propósito é investigar a articulação entre o poder do Estado regido pela lei e a positivação dos direitos do homem, examinando até que ponto o “direito a ter direitos”, na célebre formulação de Arendt, é eficaz diante dos diversos conflitos existentes na sociedade contemporânea.

Maria Celeste de Sousa
celestejosefina@gmail.com

A relação fundamental entre Indivíduo e Sociedade

A análise fenomenológica de Henrique Cláudio de Lima Vaz sobre a dimensão social da pessoa sedimenta-se sobre a vivência fundamental da Moralidade, enquanto fenômeno que expressa o ato singular da decisão livre em reconhecer o outro no horizonte do Bem e em consentir a convivência mútua sob o signo da bondade. O filósofo brasileiro compreende a liberdade como adesão da Vontade ao Bem. Logo, o consenso é um ato eminentemente livre e é como tal que deve ter lugar entre sujeitos éticos. A relevância desta análise sobre a Moralidade como nexos de abertura individual para a alteridade no horizonte compreensivo da totalidade do ser humano se justifica dado ao clima positivista que se espalhou pelo Ocidente desde o final do século XIX, profundamente marcado pelo fenômeno do individualismo, enquanto sistema de costumes, sentimentos e ideias constituídas a partir do conceito de Indivíduo, ou do ser humano abstrato, sem vínculos com as comunidades naturais e absolutamente livres para competir em uma sociedade organizada com fins lucrativos. Lima Vaz problematiza a falta de sentido do ato moral na contemporaneidade, com os seus consequentes conflitos sociais e resgata o perfil eidético da sociabilidade humana. O objetivo desta comunicação é apresentar sucintamente os resultados da reflexão vaziana sobre os elementos constitutivos da sociabilidade humana a fim de compreender a relação fundamental entre Indivíduo e Sociedade.

Maria Célia dos Santos
mariacelia@cariri.ufc.br

Aspectos práticos da concepção de ordem de Agostinho de Hipona

O presente trabalho procura inscrever a questão da natureza da ordem em um âmbito mais amplo que o puramente material com a consideração de sua dimensão prática. Para Santo Agostinho, não se trata de resolver a questão relativa à existência de uma ordem que justifique a causalidade física. Interessa conhecer a natureza dessa ordem, descobrir até que ponto se pode esperar uma certa racionalidade na sua maneira de atuar, para inscrever nela a atividade humana no exercício de suas relações sociais e das responsabilidades dos indivíduos. Temos assim a intenção de destacar o alcance existencial que Santo Agostinho confere à noção de ordem, colocando no âmago da questão, a interrogação sobre a essência de Deus e a relação entre essa entidade e o ser humano. Pretendemos salientar, com Santo Agostinho primeiramente, a permanência das preocupações, dos problemas e situações oferecidas a todos os homens, independente de uma mudança de contexto histórico, de modos de produção de conhecimento e sua consequente maneira de explicar e entender o mundo e o homem; e, em segundo lugar, apresentar uma maneira de agir ordenadamente em meio à aparente desordem atual, tomando como guia o percurso implícito no tratado De Ordine.

Maria Célia Veiga França
lelavfranca@yahoo.com.br

A postura de Montaigne em matéria de bruxaria

Este texto se propõe a desenvolver uma breve análise do problema da bruxaria em dois capítulos dos Ensaios de Montaigne, sendo esta uma importante vertente do tema do “contra natureza” com o qual trabalhamos. Faremos a leitura dos capítulos “Da força da imaginação” e “Dos coxos”, que colocaremos em triangulação com os textos Da impostura dos diabos, de Jean Wier, e Demonomania dos bruxos, de Jean Bodin. Bodin dá crédito absoluto aos acontecimentos sobrenaturais, e interpreta a grande maioria destes casos como sendo de bruxaria. Wier, por sua vez, nega qualquer possibilidade de justiça na condenação

das bruxas, uma vez que não se pode obter a certeza nem distinguir com clareza os casos de verdadeira bruxaria daqueles que resultam da imaginação ou de outras causas naturais. Percorrendo uma terceira via, e opondo-se à banalização do sobrenatural - apesar de não negar a possibilidade de sua existência -, Montaigne, por diferentes meios, refuta um a um os diferentes casos de bruxaria que encontra no imaginário de sua época. Afastando-se de Bodin, Montaigne segue de perto a argumentação de Wier, que atribuía grande número dos casos de bruxaria à melancolia da qual sofriam as ditas “bruxas”, ou ainda aos excessos de uma imaginação sem limites. O absurdo apontado por ele ao longo dos Ensaios, da pretensão de se conhecer os limites da Mãe Natureza ou de Deus, assim como a postura de reconhecer a ignorância humana diante da natureza e do mundo, parecem dotá-lo de uma resignação frente àqueles fatos a cujas causas não se tem acesso, sem pretender atribuí-los a uma exceção ao curso natural das coisas. Em clara oposição à credulidade excessiva de Bodin, a incredulidade tão criticada de Wier parece a posição da qual Montaigne mais se aproxima. Acreditamos poder dizer, todavia, que a “incredulidade” apresentada pelo francês ultrapassa em muito a do alemão. Procuraremos mostrar neste trabalho que o esforço de Montaigne acontece, portanto, no sentido de naturalizar todos aqueles acontecimentos interpretados como sobrenaturais. Ele separa os inumeráveis exemplos falsamente interpretados como sobrenaturais do verdadeiro sobrenatural, que permanece não somente raro, mas inacessível aos homens. Com isto, mostra a incapacidade da inteligência humana de julgar e apreender as causas e meios das coisas, assim como de classificar a natureza dos acontecimentos.

Maria Constança Peres Pissarra
mcpp@pucsp.br

A legitimidade democrática

O que significa afirmar que Rousseau é um teórico da cultura política? Significa a atualidade de sua afirmação: em condições de forte desigualdade material é impossível se prender a um pretensão bem comum. Nada permite confundir vontade geral e vontade de todos. O melhor que uma política democrática pode fazer é instalar as condições materiais e culturais que atenuem os conflitos. Não há um recurso a um ideal regulador ou à ficção: Rousseau permanece preso ao reino real da política, isto é, à indeterminação democrática.

Maria Cristina de Távora Sparano
cris-sparano@ufpi.edu.br

A função dos grafos

Lacan sugere (sem. 22 - SRI) que a função dos grafos, dos nós, da topologia em seu ensino seria a transmissibilidade da psicanálise através da ligação da linguagem com a lógica de uma forma estrutural articulada. De outro modo (sem. 18 – De um discurso que não fosse semblante), através das funções lógico matemáticas, dá a seu ensino uma outra característica, que como ele mesmo diz, é o cerne da questão psicanalítica, seu ser : “acoisa” (cap. V – O escrito e a fala) que em sua função lógica não se mostra, se demonstra. Se Freud finaliza o texto Totem e tabu com a proposição: no começo era a ação, para Lacan essa ação é a ação analítica. A lógica da ação analítica é o discurso do analista $S(a/S2)$ $S(\$ / S1)$ como se acha escrito em seu grafo dos discursos (sem. 20 – Mais, Ainda). O objetivo desse trabalho é demonstrar o percurso lógico da ação analítica que vai da fala ao escrito, inscrito no grafo. Diz Lacan que o escrito é diferente da fala, que esta abre caminho para o escrito que por sua vez apresenta dois lados, o intuir e o raciocinar. Qual seria então nesse percurso: fala – escrito – grafo, a função mesma do grafo? Este teria uma “dimensão” lógica, “diz-mansao” (demansion), termo cunhado por Lacan, que significa a morada, a residência do A da verdade ao ser falado. Interrogá-lo é formular uma questão lógica a partir do escrito. A função do grafo nessa nova perspectiva seria a de suporte, apoio do escrito. É na figura do grafo, que se dá uma ordenação lógica e temos um sentido proposto pelo escrito através de letras, variáveis, funções matemáticas apresentadas

nos grafos onde estão inseridas (como, por exemplo, no grafo do desejo ou qualquer outro). Assim, os sentidos atribuídos se impõem uns aos outros através das normas propostas pela lógica para o escrito.

Maria Cristina Longo Cardoso Dias
crislongo@gmail.com

A Ampliação do Espaço da Moral no Utilitarismo de Mill: Uma Comparação com a Moral do Utilitarismo de Bentham

Este trabalho tem por objetivo provar que há mais espaço para a formulação de regras morais no utilitarismo de Mill quando comparado ao utilitarismo de Bentham. Isto ocorre como decorrência das concepções de natureza humana de ambos os autores. A natureza humana do indivíduo de Bentham resume-se a uma natureza dotada apenas da capacidade de sentir prazer e dor e é justamente pelo fato do indivíduo de Bentham estar sujeito à capacidade de sentir prazer e dor que o princípio de utilidade de Bentham aponta para a justeza de uma ação como sendo aquela que produz prazer no cômputo entre prazer e dor. Assim, será certa uma ação que produz prazer e errônea uma ação que produz dor, no balanço geral entre prazer e dor. A natureza humana será reduzida a uma razão calculadora capaz de efetuar cálculos complexos e prever consequências de ações com vistas a suscitar mais prazer do que dor. Desta forma, as regras dos costumes serão sempre questionadas e revisadas com o objetivo hedonista de gerar mais prazer do que dor. Para Mill, no entanto, a natureza humana é mais complexa. Ela é composta, além da tese hedonista (que significa que os indivíduos buscam prazer e evitam a dor, assim como para Bentham) de leis da mente ou leis psicológicas, e subteses da tese hedonista, como o fato de que os indivíduos, por natureza, agem por hábito, possuem faculdades elevadas das quais derivam prazeres de qualidade superior e possuem a capacidade de se transformar ao longo do tempo. Essas características da natureza humana do indivíduo de Mill permitem converter um princípio de utilidade mais complexo que prescreve que é correto buscar o prazer e fugir da dor como característica central, mas que ressalta que mais elementos precisam ser tratados para que se compreenda a busca do prazer ou a busca da felicidade. É precisamente quando a formulação do princípio de utilidade de Mill abre espaço para que mais elementos precisem ser expostos para que se entenda a busca do prazer ou a maximização da felicidade, que surge a possibilidade de elaboração de regras morais, preceitos ou princípios secundários que permitem que o agente guie-se no mundo prático. Em outras palavras, a natureza mais complexa do indivíduo de Mill admite a elaboração de um princípio de utilidade mais complexo que dá margem à elaboração de uma moralidade também mais complexa, com mais regras morais relativamente à moral de Bentham.

Maria Cristina Mariante Guarnieri
crisguarnieri@uol.com.br

A importância do judaísmo no pensamento de Franz Rosenzweig

Franz Rosenzweig (1886-1929) é considerado por muitos autores como um grande expoente do pensamento judaico. Iniciou seus estudos em medicina, mas aos vinte anos assume seu interesse por história e pela filosofia e, em 1908, inicia a sua tese de doutorado sobre a filosofia de Hegel. Paralelamente às pesquisas sobre Hegel, Rosenzweig experimenta a possibilidade de converter-se ao cristianismo, mas descobre nessa busca que essa conversão não era mais necessária. Começa a seguir os cursos de Hermann Cohen com o intuito de redescobrir o significado das raízes judaicas. Este é o início de sua reflexão sobre a questão teológica: um “novo pensamento” que possui como categoria fundamental a Revelação. Rosenzweig utiliza o judaísmo como método, o que faz dele um pensador religioso; seu pensar sobre o problema teológico busca, conceitualmente, uma direção menos dependente da Grécia. Nossa intenção nessa comunicação é tratar do encontro entre filosofia e teologia no pensamento de Franz Rosenzweig e seus desdobramentos na questão do conhecimento. Nossa hipótese é que, para o autor, a busca do

conhecimento não se faz sem angústia e que isso está intimamente ligado a sua afirmação do uso do judaísmo como método. Para o autor, a atividade cognitiva não possui uma forma estática, mas é um processo contínuo que se dá através do diálogo. Diálogo este que passa a ser o lugar da ação: falar está ligado ao tempo e requer que o outro – concretamente – escute e se manifeste sem que você saiba de seu pensamento; na realidade, sem que se saiba como ocorrerá o encontro, e é nesta tensão que se entende que o pensamento deve fluir, sem que se saiba onde irá parar. Homem, mundo e Deus participam neste diálogo e, desta forma, constituem a realidade.

Maria Cristina Müller
mcrismuller@hotmail.com

Hannah Arendt e a relação entre poder e liberdade

A mútua relação entre poder e liberdade a partir das reflexões de Hannah Arendt. A ideia acerca da relação entre poder e liberdade advém de Montesquieu que sabiamente compreendeu que “o poder controla o poder”. Ao contrário de qualquer tentativa de limitação, através de leis, o poder só pode ser contido e ainda permanecer poder através de outro poder. É importante a existência de um sistema equilibrado de poderes em que o todo e as partes não enfraquecem ou destroem umas as outras. A fonte do poder é a ação dos indivíduos. Segundo Arendt esse conceito de poder pode ser ilustrado no Pacto do Mayflower firmado antes do desembarque dos colonos ingleses na América. A filósofa assevera que o medo daqueles homens civilizados, que se lançavam a sós num novo empreendimento, em um mundo desconhecido, onde cada um temia o outro por não haver qualquer lei que regulasse ou garantisse a convivência, fez com que todos fossem compelidos à confiança em seu próprio poder e, a partir dessa confiança, sem qualquer coação, levados a unirem-se num “corpo político civil”. A sobrevivência desse corpo político estava assegurada apenas pela força das promessas mútuas feitas uns aos outros e isso foi suficiente para constituir as leis necessárias para o governo. Essas associações políticas não adquiriram a forma comum de governo – que implica domínio e divisão entre os governantes e governados – mas guardavam poder e autoridade capazes de reivindicar direitos, sem possuir soberania, uma vez que esse povo permaneceu organizado como súdito do governo da Inglaterra por mais de 150 anos. Para Arendt, quando os indivíduos se unem com o propósito de ação, geram o poder, através de pactos e promessas que mantêm; no momento em que esses homens se dispersam, o poder que haviam constituído também desaparece; todavia, se julgarem procedente manter esse poder vivo, criam uma estrutura material para proteger o poder advindo da ação conjunta desses indivíduos, no mesmo instante em que fazem e cumprem as promessas e acordos. Portanto, o poder advém da ação e é mantido pelas promessas. Para Arendt poder não é mando e obediência. O poder é o que se estabelece no domínio da ação, isso é, no domínio público do mundo. O mando e a obediência pertencem à esfera doméstica. Da mesma maneira o poder é o oposto da violência. O poder legítimo somente surge quando os indivíduos se unem e se vinculam, mediante promessas recíprocas alicerçadas na confiança mútua e não na violência ou no mando-obediência.

Maria da Paz Nunes de Medeiros
mpaz@ufrnet.br

Implicação estritamente positiva e suas restrições

Trabalho produzido em co-autoria com Daniel Durante Pereira Alves. O estudo da negação não é um tópico novo e há na literatura muitos trabalhos propondo sistemas lógicos sem negação. Mints, por exemplo, em “Notes on Constructive Negation”, menciona um conjunto de trabalhos sobre o tratamento da negação na escola construtivista russa., nos quais, a implicação não tem qualquer rastro que lhe desse alguma característica negativa, e a partir de sistemas com implicação restrita, é construída teorias matemáticas

absolutamente sem negação. Em nossa pesquisa sobre Simulações 'Positivas' da Negação, ao contrário, propomos simular positivamente a negação através da implicação, procurando aspectos negativos escondidos nos conectivos positivos da lógica. Analisaremos como se relacionam as nossas restrições para que uma implicação seja implicação de fato, e não negação, com as restrições impostas à implicação estritamente positiva de alguns destes sistemas já propostos.

Maria de Fátima Simões Francisco
simoes@usp.br

Notas sobre situações de ensino e aprendizagem no Emílio de Rousseau

Trata-se de examinar algumas situações de ensino e aprendizagem presentes no Emílio ou da educação de Rousseau, segundo os seus princípios subjacentes e a proposta de formação do homem feito pelo autor.

Maria de Lourdes Alves Borges
mariaborges@yahoo.com

Paixão e Deliberação em Kant

Neste trabalho, investigo a relação entre paixão e deliberação em Kant. Ao determinar os três graus do mal, Kant localiza o mal propriamente dito na deliberação por máximas contrárias à lei moral e entende a fraqueza como a dificuldade momentânea de seguir o que a máxima moral ordena. Se os afetos são responsáveis pela fraqueza, as paixões são o móbil para a adoção refletida de máximas não-morais. Neste sentido, as paixões são mais nocivas para a moralidade do que os afetos. Farei neste texto a distinção entre afetos e paixões, bem como os relacionarei com os graus do mal. Por fim, ilustrarei esta diferença utilizando as tragédias de Shakespeare, com ênfase para Romeu e Julieta, Macbeth e Othelo.

Maria Deiviane Agostinho dos Santos
deiviane.agostinho@gmail.com

Begrebet Angest: O Demoníaco

Todas as afirmações, perguntas e direcionamentos metodológicos empregados aqui apresentam-se com o objetivo de dar um tratamento filosófico ao trabalho do filósofo dinamarquês, Søren A. Kierkegaard. Não porque falte tal tratamento, embora a pesquisa no Brasil, a respeito de sua obra ainda seja pequena, mas por que a pesquisa tem como maior objetivo isso mesmo, a busca por um sentido. No entanto, para que um trabalho tenha o mínimo de cuidado em expor aquilo que pretende é preciso: um método, uma pergunta e talvez, no melhor dos casos, uma suposição segura ao menos no que tange a honestidade de uma interpretação. O presente trabalho irá analisar o Demoníaco na obra Begrebet Angest, do ano de 1844. O método utilizado será o de análise imanente do texto, mais especificamente, no que corrobora para um "prestar atenção" ao que o autor tem a dizer. A pergunta é: o que é o Demoníaco em Begrebet Angest? Qual a importância do conceito de Demoníaco? Para Kierkegaard, pode-se considerar o Demoníaco de um ponto de vista Estético-Metafísico. Mas o que isso quer dizer? O que quer ele dizer sobre o destino, quando diz que se o Demoníaco é um destino, pode alcançar qualquer um. É sobre esse objeto, o Demoníaco na obra Begrebet Angest que esse trabalho vai voltar toda a sua atenção e todo o cuidado. A suposição segura é, exatamente, aquilo que compõe as páginas deste esforço.

Maria Eliane Rosa de Souza
mariaelianer@terra.com.br

O Ensino da Filosofia nas perspectivas de Nietzsche e Deleuze: um incentivo à criação

Considerando a importância do retorno da filosofia como disciplina ao ensino médio e de sua relevância na construção de uma consciência mais autônoma e crítica entre os jovens, o problema didático-pedagógico do ensinar a filosofar apresenta-se, nesse momento, como um verdadeiro desafio. Como afetar nossos alunos, no sentido de despertar interesses e gostos pelo pensamento e pela filosofia? Como tornar acessível a atitude filosófica? E mais, como fazer da filosofia um exercício de criação em condições, em geral, adversas? Essas são perguntas que o presente texto procura problematizar à luz do pensamento de F. Nietzsche na obra “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” e de G. Deleuze e F. Guattari em “O que é a filosofia?”. Partindo da crítica à depauperação da cultura alemã de sua época Nietzsche reafirma a importância da abertura à forma, à arte e à criação, assim como o retorno aos clássicos e o respeito à língua materna como condições do exercício da filosofia. Deleuze e Guattari, na busca de uma significação para a filosofia, afirmam ser esta a arte de inventar e de fabricar conceitos. Com base nessa configuração teórica o artigo objetiva discutir algumas questões referentes ao labor da filosofia no ensino médio, bem como analisar a pertinência da mesma enquanto ato de criação em sua proximidade com a arte. Postula-se, nessa investigação, que a aproximação entre filosofia e arte apresenta-se como um modo de instigar e de incentivar o gosto pela primeira. A tese que subjaz às ideias a serem apresentadas é a de que o ensino da filosofia supõe o despertar do aluno e o anúncio do problema concomitantemente à investigação filosófica propriamente dita.

Maria Elizabeth Bueno de Godoy
mariegodoy@usp.br

Pilos: Peripéteia Ateniense na narrativa tucidideana? Considerações acerca da teoria trágica da natureza humana

Constituir-se-ia o episódio da ocupação de Pilos, narrado no livro IV da História da Guerra do Peloponeso de Tucídides, na peripéteia ateniense? Tudo parece sugerir que sua composição evidenciaria o erro político de Atenas ao negar o tratado de paz proposto por Esparta. Neste tanto a severidade no trato da personagem de Clêon, quanto o julgamento parcial do historiador denotam uma tendência crítica do período e uma aproximação ao Clêon de Aristófanes (Os Cavaleiros), um demagogo sem pudor, imperialista sem freios? (1082). Embasado na tese da leitura trágica da História defendida por F. M. Cornford o estudo propõe a reflexão sobre as categorias míticas presentes no episódio em questão que referenciam um estilo narrativo próprio do período: o da tragédia Ática. Interpretado por Cornford como fruto de uma teoria trágica da natureza humana - esta apropriada de Ésquilo - o encadeamento de Ate, Apate, Elpís e Hýbris figuraria o início da ruína política de Atenas onde Tucídides, a priori, propondo-se a descrever objetivamente os eventos da guerra, acaba por se aproximar do drama. Seria Atenas o ‘herói’ desta tragédia, pela relação estabelecida entre a abundância, a fortuna e a hýbris? Sua aproximação à do herói Agamêmnon na Oresteia de Ésquilo seria realmente pertinente? Se em Homero, quando o homem reflete sobre seu agir acaba dragado pela força de Ate, em Ésquilo a decisão humana é um ato pessoal, manifesto na escolha do próprio homem. Os espectadores da História, assim como os do drama, testemunhas desta escolha, assistem à sua queda. Se acompanharmos a reflexão de R.D. Dowe a impossibilidade de se escapar a Ate não torna o homem um agente passivo, mas sim moral, responsável por suas palavras e ações. “Pois os homens são encorajados por conselhos vis, miserável enfastio, princípio inexorável de sua própria ruína.” Marca da peripécia trágica Pilos estabelece o ponto de partida para o desencadeamento de outra série de episódios onde a situação de Atenas se deteriora na mutação de seus sucessos no contrário, suscitando então o temor e a piedade (IV.17.4; 18.5)

Maria Érbia Cássia Carnáuba

Eros e o Esclarecimento

A presente comunicação tem como propósito de apresentar algumas aproximações e distanciamentos entre Eros e Civilização e a Dialética do Esclarecimento, de modo a também identificar o diagnóstico de época de ambos. Ocorre um movimento muito interessante: embora sejam idênticos, chegam a conclusões opostas. Isto acontece, supomos, devido a uma mudança na própria concepção de teoria crítica sobre a qual versamos ao longo do nosso trabalho de mestrado. O primeiro passo de nossa apresentação consiste em analisar a maneira como a utopia (um conceito que afasta os três autores) é vista nos primeiros escritos de Horkheimer, em Teoria Tradicional e Teoria Crítica para entender sua relação com a Teoria Crítica e questionar os motivos de sua rejeição. Feito isso, explicitaremos algumas relações entre Eros e Civilização e Dialética do Esclarecimento. No momento da sociedade em que Adorno e Horkheimer escreveram, os bens da abundância converteram-se em elementos de miséria. No passado, o a falta de um sujeito social resultava numa superprodução desses bens em meio a crises da economia externa. Hoje ela produz com os grupos que detêm o poder no lugar desses grupos, a ameaça internacional do fascismo. Esse é um ponto em comum entre os autores e Marcuse se distanciará nem em relação à tendência. Para Adorno e Horkheimer, o progresso se converte em regressão. Entretanto, para Marcuse, essa pode ser uma possibilidade, mas baseado no estudo da psicanálise, ele esboçará um sentido oposto que considera a utopia. Para ele, a eliminação das potencialidades humanas do mundo do trabalho (alienado) cria pré-condições para a eliminação do trabalho do mundo das potencialidades humanas. Sobre essas características é que pretendemos discutir. Esse percurso será feito com o que mais aproxima ambos: a concepção de razão. Outro aspecto a ser considerado é o elemento que afasta teoricamente os autores, ou seja, a utopia. Em Marcuse ela é possibilidade de um Eros racional descrita em Eros e Civilização cujo destaque está no papel da arte na sua oposição a logos e também sobre o potencial racional da própria arte apresentado no capítulo de Eros e Civilização sobre Orfeu e Narciso. Por fim, tentaremos demonstrar as razões pelas quais o diagnóstico de Marcuse se aproxima muito daquele de Horkheimer e Adorno, mas acabam com saídas muito diferentes.

Maria Eunice Quilici Gonzalez

Informação e significado no pós-humano: ficção ou nova realidade?

Uma das consequências marcantes da “virada informacional na filosofia”, que teria ocorrido na década de 1950 (Adams, 2003), diz respeito à possibilidade de se compreender a noção de significado independente de uma consciência humana ou mesmo de qualquer recurso a métodos transcendentais. Nesse contexto, o presente trabalho tem como objetivo geral fazer um balanço de alguns dos resultados do projeto naturalista informacional do significado. De acordo com esse projeto, desenvolvido nos últimos 60 anos, o significado pode ser devidamente caracterizado como um produto emergente da relação informacional, sistêmica, que se estabelece dinamicamente entre organismos e ambiente, seja no plano da ação ou da linguagem. Argumentamos que as pesquisas realizadas pela vertente externalista da Filosofia da Mente (Dretske, 1981, 1992, 1995; Juarrero, 1999), da Ciência Cognitiva e da Filosofia Ecológica fornecem subsídios para um programa de investigação sobre uma nova Ética, voltada ao estudo da ação moral em contextos que envolvem tecnologias digitais. Nessa perspectiva, o objetivo específico do presente trabalho é apresentar e discutir duas questões centrais: (a) Teria a “virada informacional na filosofia” realizado, efetivamente, uma desconstrução da metafísica da subjetividade, como propõe Dupuy (1996)? e (b) Estaria a inclusão das novas tecnologias digitais na vida cotidiana alterando padrões informacionais significativos no domínio da percepção/ação, instaurando uma nova realidade pós-humana? Estas questões nortearão o balanço que pretendemos realizar acerca do desenvolvimento do projeto naturalista do significado.

Maria Fernanda dos Santos
fernanda.sts@gmail.com

A memória e o virtual, entre Matéria e Memória e a imagem-cristal

O estatuto da memória na filosofia de Henry Bergson ganha centralidade na medida em que se estabelecem possíveis interfaces com a conceituação do virtual em Gilles Deleuze. A memória bergsoniana, desenvolvida em Matéria e Memória, constitui um aporte essencial para relacionar a realidade objetiva e psíquica à duração, apresentada no Ensaio, o que implicaria a abertura de um aspecto outro da memória a abarcar a totalidade da realidade movente. Tal abertura constituiria, a partir dos 'diálogos' com Bergson, um dos enredos para que Deleuze, em certos momentos, pudesse empreender um regime do real que fosse composto tanto pelo atual quanto pelo virtual, como aquele de Imagem-Tempo. Nesta obra, a modulação contínua da imagem é reconhecida como um dos aspectos substanciais do virtual, capaz inclusive de fundar uma realidade singular, pré-objetiva, portanto, fora da consciência. Desta configuração, a imagem-cristal destaca-se de um campo de indeterminação que compõe o atual e o virtual, pela qual estabeleceremos uma aproximação entre os filósofos.

Maria Helena Lisboa da Cunha
mlisboadacunha@hotmail.com

Kierkegaard e Nietzsche: filósofos do Instante?

O objetivo do texto que será apresentado no Colóquio é problematizar o conceito de Instante no pensamento de Sören Kierkegaard e Friedrich Wilhelm Nietzsche, tendo como premissa o fato de que essa questão se desenvolverá articulada ao estilo como os dois pensadores afirmam a existência, posto que a categoria estética de estilo se contrapõe à noção metafísica de identidade. Em Kierkegaard essa questão tem uma dimensão paradoxal, posto que o homem é um ser finito que se defronta só em face do absoluto e, para alcançar a eternidade, tem que fazer uma escolha que é sempre uma decisão comportando um "risco". Portanto, para o pensador dinamarquês, o homem singular, o homem livre é o homem do "Instante", porque é nesse instante que ele rompe com as normas vigentes, toma uma decisão radical e se transforma: nasce o homem do estádio religioso. Em Nietzsche, a questão tem uma dimensão trágica, o homem ético é um afirmador do "Instante", é nessa afirmação que a vontade imprime na sua vida a imagem da eternidade: "Foi assim, assim eu o quis", postula o pensador do eterno-retorno. Para o pensador extemporâneo só o acaso, e o acaso afirmado, nos livra das ficções metafísicas do ser, da causa, da substância, da verdade e do Bem, vigentes desde Platão. O acaso é a noção que introduz na matéria a arte de se inventar, de ser nela mesma uma obra ética e estética.

Maria José da Conceição Souza Vidal
pretarn2010@gmail.com

A liberdade em Kant

Nesse estudo trataremos de discutir a questão da liberdade na filosofia prática kantiana. Abordando essa problemática no sistema moral do filósofo alemão, buscando compreender e demonstrar o papel ímpar que a liberdade cumpre na construção do projeto de moralidade. Nesse sentido, poderemos averiguar que a liberdade representa a própria razão prática, na medida em que é nesta que a liberdade se objetiva e também torna a moral possível.

Maria José Pereira Rocha
maze@cultura.com.br

O silêncio que fala. A emergência da subjetividade

A ideia desse artigo é refletir sobre a narrativa do filme *O artista* que retrata a Hollywood de 1927, destacando o astro do cinema mudo George Valentin (Jean Dujardin) que vive o dilema da chegada do cinema falado, acontecimento que fará com que ele perca espaço e acabe caindo no esquecimento. Concomitantemente, a bela Peppy Miller (Bérénice Bejo), jovem dançarina por quem ele se sente atraído, recebe uma oportunidade para trabalhar no mesmo lugar em que ele reinava como ídolo absoluto. O filme traz o conflito e o medo das mudanças provocadas pela introdução de novas tecnologias e o fracasso do projeto antigo do cinema mudo. Apostar nessa narrativa instigante como uma nova modalidade de análise é uma descoberta que articula subjetividade e gênero na ótica do pragmatismo como teoria ad hoc, entendida como corrente filosófica que privilegia a conversação.

Maria Lucia Abaurre Gnerre
marialucia.ufpb@gmail.com

Yoga sūtra de Patañjali: contribuições da Índia para uma filosofia da mente

Pretendemos abordar nesta comunicação alguns aspectos do Yoga sūtra de Patañjali - texto fundamental da tradição do yoga, e suas possíveis contribuições no âmbito da filosofia da mente. Concentraremos nosso olhar na perspectiva do texto sobre a natureza da mente e do estar no mundo. Pois, a partir desta perspectiva, se justifica a prática do yoga. Antes disso, devemos ressaltar a importância do Yoga sūtra não apenas para a tradição do yoga, mas para toda a tradição filosófica da Índia. Afinal, a partir do surgimento deste texto, por volta do século II a.C., o Yoga passa a ser reconhecido como um dos seis sistemas de filosofia indianos ortodoxos (ou seja, aceitos pelo Bramanismo, ao contrário do Jainismo e do Budismo). Pode-se dizer que o texto apresenta o clímax de um longo período de desenvolvimento de práticas e filosofias yogues, sendo uma compilação de ideias preexistentes. O Yoga sūtra compõe-se na forma de um tratado com 195 aforismos (ou sūtras). Já no segundo aforismo temos elementos para observar os princípios de condição da existência que justificam toda a prática do yoga. Assim, tanto a justificativa para a prática, como as condições existenciais que a sustentam podem ser analisadas a partir deste único aforismo que ora apresentamos em sânscrito: *Yogás citta vṛtti nirodhah*. (Ou “Yoga é o controle das modificações da mente”. Tradução nossa). Ao longo dos séculos, cada termo que compõe este aforismo tem gerado importantes comentários, tanto por estudiosos da Índia quanto por “ocidentais”. No entanto consideramos o termo *vṛtti* como fundamental no âmbito de uma discussão sobre o que é a mente na perspectiva do Yoga clássico de Patañjali, e quais os estados fundamentais que sustentam a existência. Swami Venkatesananda (2008), em sua versão em inglês publicada por uma importante editora indiana nos chama atenção para o fato de que os termos *citta* e *vṛtti* dificilmente podem ser traduzidos isoladamente no contexto deste aforismo. Assim *vṛtti* deve ser compreendido em associação com *citta*, formando o conceito de “modificações da mente” - que também pode ser traduzido pela ideia de “ondas mentais”. A partir de *vṛtti* temos uma qualificação de *citta*, que pode ser traduzido como a própria mente. Apenas com esta análise preliminar, pode-se perceber que para o sistema filosófico do yoga a modificação continua é vista como uma condição inerente à própria mente. Já o conceito de “estabilidade”, por exemplo, não é descrito como uma característica inata da mente, mas algo que deve ser alcançado. E, justamente através da prática pode-se atingir um estado de refreamento destas contínuas modificações mentais. Segundo a tradição do yoga, é nesta condição de estabilidade que a mente pode compreender sua própria natureza. É este sentido soteriológico que dá origem e justifica toda a prática do yoga. Apresentamos aqui um breve resumo de nossa comunicação, na qual pretendemos dar continuidade à análise deste único aforismo, que em si já contém os conceitos que possibilitam a compreensão do yoga enquanto uma “filosofia da mente”.

Maria Margarida Faverzani Kirchhof

O método analítico em Kant

Kant, no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, afirma que o objetivo desse texto é buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade. Para tanto, pretende “percorrer analiticamente o caminho do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento e em seguida em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar, onde se encontra a sua aplicação”. Através de um estudo do método analítico, segundo a concepção kantiana, procurar-se-á entender a razão pela qual ele usa complementarmente os dois métodos. Será necessário avaliar as seguintes situações: (i) os métodos analítico e sintético são independentes entre si e, por isso, alternativos; (ii) os métodos podem ser complementares ou alternativos em função das peculiaridades da investigação; (iii) os métodos não são independentes, mas, antes, complementares. Guido Almeida afirma que eles são métodos de prova alternativos de uma mesma proposição. Zeljko Loparic defende que o método kantiano é uma combinação de análise e síntese, criado pelos geômetras gregos, adaptado à Filosofia por Descartes e retomado criativamente por Kant. Para explicar a complementaridade dos métodos na *Fundamentação*, Almeida considera que esta decorre do fato de que o princípio encontrado é uma proposição prática sintética a priori. Não haveria necessidade do método sintético se o princípio encontrado fosse uma proposição imediatamente certa. Procuraremos saber a real possibilidade de um princípio metafísico analítico, tendo em vista a declaração de Kant, nos *Prolegômenos*, de que “os juízos genuinamente metafísicos são todos sintéticos” e a constituição própria das proposições analíticas e sintéticas. O conhecimento filosófico, segundo Kant, é um “conhecimento racional por conceitos” ou, como aparece na *Lógica*, um “conhecimento por meros conceitos”. Para Almeida, esta expressão deve ser interpretada como “um conhecimento que se baseia apenas na compreensão de conceitos e não depende em nada do conhecimento de objetos”; o que parece estar de pleno acordo com Kant, quando na *Crítica da Razão Pura*, afirma que a Filosofia não pode ter nem demonstrações nem axiomas, justamente porque não há como ter a comprovação intuitiva de que aquilo que pensamos no conceito corresponde à verdade. Esse é um ponto que fez com que Kant se dedicasse por longo tempo na pesquisa do que ele chamou “o método próprio da Filosofia”. Foi com o advento da primeira *Crítica* que isso parece ter sido resolvido e temos, então, como relatado nos *Prolegômenos*, a necessária complementaridade dos dois métodos. Como, no método analítico, “se parte do que se procura como se fosse dado e se vai até as condições sob as quais unicamente é possível”, há a necessidade de provar que aquele algo de que se partiu é real. Os *Prolegômenos* puderam ser desenvolvidos apenas pelo método analítico, porque aquilo de que ele parte já foi provado na *Crítica da Razão Pura*. Na *Fundamentação*, após o desenvolvimento do conceito de moralidade, nas duas primeiras seções, a prova é realizada na terceira, sinteticamente, mediante uma “dedução”.

Maria Priscilla Coelho

Uma dimensão mística no *Tractatus*?

No *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein introduz sua célebre distinção entre dizer e mostrar. Já no prefácio anuncia que “o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”. Segundo ele, o inefável se mostra. Denomina-o de místico e aborda-o de modo explícito nas passagens que encerram o livro. Elas correspondem precisamente à seção 6.4 – 7 e inspiram muitas controvérsias. Neste trecho, Wittgenstein formula proposições cujo lugar na arquitetura da obra é extremamente enigmático. Embora em tom mais próximo ao prefácio, elas parecem distanciar-se do resto do texto pelo seu estilo e pelo seu caráter “misterioso”. Estão, contudo, associadas de modo mais explícito à ética, a qual é o objetivo do livro. Ainda assim o místico costuma ter relevância subestimada na

estrutura do Tractatus. Até Russell que já havia pensado a relação entre lógica e misticismo fica surpreso com a presença das proposições que se referem a este tema, considerando-as um “elemento estranho” no livro. Tendo isso em vista, buscar-se-á tornar as passagens que o concernem menos obscuras. Acredita-se que isso permitirá melhor situá-las na arquitetônica da obra. A proposta é mostrar que talvez as passagens finais do Tractatus não sejam um elemento tão estranho quanto possa parecer.

Maria Simone Marinho Nogueira
mar.simonem@gmail.com

Nicolau de Cusa e una religio in rituum varietate

O tema da paz é já uma constante no pensamento de Nicolau de Cusa, desde a sua primeira obra, *De concordantia catholica*, passando pelo seu livro mais emblemático, *De docta ignorantia*, até as suas últimas obras, como é o caso da *De venatione sapientiae* e do *De apice theorie*. No entanto, o pensador alemão dedicou um pequeno livro exclusivamente ao tema da diversidade religiosa: trata-se do *De pace fidei* escrito em 1453 que reflete, também, a tomada de Constantinopla pelos turcos. O autor utiliza-se de um recurso fictício que acontece no céu da razão, em um concílio celestial presidido pelo Todo-Poderoso. Lá, os representantes de diferentes lugares do mundo e também das mais diversas religiões aparecem não com o aspecto humano, mas como virtudes intelectuais e discutem a questão central do referido opúsculo: saber se diante da diversidade de religiões, cada uma com diferentes e variados ritos – parecendo ser esta diversidade o motivo de tantas e tão sangrentas guerras – é possível pensar uma alternativa que leve à concórdia, ou seja, à paz. A postura de Nicolau de Cusa, diante de tal problema, é imperativamente contra a luta armada e a favor do diálogo. O filósofo do Mosela, como pensador extremamente profundo e sereno que sempre foi, entendia que era necessário trabalhar em um diálogo com as diferentes religiões, partindo do pressuposto de que há uma unidade em todas elas. Entretanto, esta unidade não deve ser pensada como anulação da diversidade, mas deve ser pensada como *una religio in rituum varietate*. Deste modo, nesta comunicação, pretende-se apresentar alguns elementos filosóficos que aparecem no *De pace fidei*, no sentido de refletir, a partir destes elementos, se o livro supracitado oferece-nos uma abertura para o diálogo inter-religioso ou para a ideia de tolerância. (Pesquisa financiada pelo PROPESQ/UEPB - Cota 2011/2012, cujo projeto se intitula: É possível o diálogo inter-religioso ou o diálogo com o diferente? Algumas reflexões a partir da Filosofia Medieval).

Maria Socorro Ramos Militão
helpramos@yahoo.com.br

A concepção de escola única de Gramsci e o modelo de educação do MST: semelhanças e aspectos políticos

Esse estudo analisa o conceito de “Educação Única” do filósofo italiano Antonio Gramsci e busca mostrar os aspectos políticos e a proximidade existente entre o modelo de formação integral (formal e política) gramsciano e o projeto de educação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), iniciado nas primeiras décadas dos anos 1980 e que vem sendo construído e difundido ao longo de sua trajetória de luta. Em outras palavras, pretendemos evidenciar que o projeto político de educação criado pelo MST, com a pretensão de lutar contra três cercas: a do latifúndio, a do capital e a da ignorância, acabou superando a expectativa inicial de alfabetizar pessoas, transformando-se em um modelo político-educacional que se consolida e que vem sendo aplicado nos acampamentos, assentamentos e nos espaços de luta do Movimento. A difusão desse modelo conta com a inovadora escola itinerante, que permite ao MST levar a educação aonde quer que se encontre a militância, e seria desenvolvido à medida que o Movimento se deparava com problemas cotidianos (e em cada momento histórico) e de acordo com as ações que precisou empreender na correlação de forças políticas com o governo e com as classes dominantes brasileiras.

Esses seriam os principais motivos que levariam o MST a criar um projeto de educação mais amplo, que incluía não apenas uma educação formal, mas também uma formação política necessária para a organização dos sem terra no embate político. Por meio desse modelo educacional o MST pretendia oferecer, à militância, uma formação integral, permitindo-lhes não apenas o acesso ao conhecimento em todas as áreas, mas também o desenvolvimento das habilidades humanas e a capacidade de produzirem conhecimentos, criarem tecnologias, etc.. Assim, além da educação formal, passou a oferecer uma formação profissional através dos Institutos de Formação Técnica, entre os quais se destaca o (ITERRA) Instituto Técnico de Ensino e Pesquisa em Reforma Agrária. Além disso, criaria as escolas de formação política, tendo como marco desse objetivo a criação da Escola Nacional de Formação Política Florestan Fernandes, cujo objetivo principal é formar quadros políticos, intelectuais orgânicos (em sentido gramsciano). Esse modelo de formação humana do MST, que entraria em processo de consolidação nos anos 2000, apresenta muitas semelhanças com a Escola Única (modelo ideal para os trabalhadores) e com o objetivo de Gramsci de promover a unidade entre educação humanista e profissional. O estudo tem como fundamentação filosófica o pensamento de Antonio Gramsci e o referencial teórico produzido pelo MST, o qual será analisado sob a ótica da teoria política gramsciana e do método histórico materialista-dialético.

Maria Terezinha de Castro Callado
mterecall@yahoo.com.br

Arte simbólica versus arte alegórica em Walter Benjamin: entrecruzamento notável do profano com a sacralidade

Mostrar a subdivisão do expediente didascálico-místico da arte figurativa medieval em símbolo a alegoria, designações de onde derivam respectivamente o símbolo teosófico dos românticos e seu legado – o fenômeno do Jugendstil (Artnouveau) da passagem do século XIX-XX em contraposição à alegoria reconceituada como armadura da modernidade - reconhecida na poesia baudelaireana e posteriormente na estética expressionista - estudo esse que pretende investigar, em primeiro lugar, não só a origem da alegoria barroca na emblemática dos antigos, mas a descendência da arte seiscentista no expressionismo que tem como patrono o pintor El Grego; em segundo lugar, a reflexão sobre a análise benjaminiana do Jugendstil que denuncia a antecipação, na estética da Belle Époque, de condicionantes míticos utilizados pelo nacional socialismo para seduzir as massas, por se basear no cânon da impessoalidade do artista, permitindo assim, ao eliminar a unidade do singular, a contaminação de preceitos doutrinários imperativos, estabelecidos na política ideológica da eugenia ariana; em terceiro lugar, investigar, no movimento estético da cristalização simbólica que tenta a todo custo dissimular, na ausência de tonalidade afetiva da acedia, a vertigem do desmoronamento de valores da época bismarquiana, no caso alemão, mas que deixa seu rastro na lividez alarmante da infertilidade das figuras femininas e que encontra na alegoria de Baudelaire seu adversário mais forte na nobreza de rejeitar a opção fácil de camuflar a história do poder; em quarto lugar, estabelecer, no gênero crítico dos tempos modernos, que surge ao lado da representação para preencher a lacuna deixada pelo desaparecimento das concepções divinatórias - selando a vitória da ciência sobre o mito, do entendimento sobre a magia, da racionalidade sobre os afetos - a alegoria, estudada aqui enquanto estética do enigmatismo para combater o esoterismo do Jugendstil de elevar a arte ao aurático, no cenário do mito moderno de Paris, onde a cativante estereotipia do sentido, resultante do casamento do símbolo com a técnica triunfa sobre a realidade, no abrigo de um mundo ideal de permanência, como acontece em uma neurose infantil, infantilidade essa pensada e sanada com a alegoria expressionista; e finalmente, em quinto lugar, estudar as variantes históricas assimiladas pela alegoria da arte seiscentista, sob o prisma ambivalente da imanência e da transcendência, como reflexo último da condição do homem no espaço de indefinição da metrópole que tem na fantasmagoria e no sonho coletivo do mercado as únicas estratégias de sobrevivência diante do choque e os únicos referenciais.

Maria Valdez de Colletes Negreiros
 mvcn@fclar.unesp.br

Rousseau e a modernidade: desvios e devaneios

“Todas as minhas caminhadas botânicas” é uma das formas de caminhar de Rousseau. Caminhando até Vincennes um acaso de circunstâncias revela a estranha ideia da “iluminação de Vincennes. As sentenças manifestam os jogos complexos de desvios, de devaneios, de passeios que Rousseau realiza como “caminhante” e filósofo. Os jogos correspondem às palavras que se expressam através da ideia de natureza e de “voltar-se sobre si mesmo” e elas revelam o próprio trajeto de sua escrita. Querer compreender Rousseau escritor é procurar no contexto do Século XVIII descobrir de que maneira ele soube utilizar as palavras. Pensar os fragmentos, os cenários esparsos que ele ocupa significa entender seus devaneios, seus passeios e o vagar simplesmente. Rousseau quis expressar-se de modo interessante através da arte de utilizar as palavras, combiná-las entre si, definir, criticar ou transformar os sentidos. O pensar “solitário” de Rousseau nada mais é do que a representação da maneira de filosofar da Ilustração. Nas obras subentendem-se diferentes tipos de devaneios que significam vagar no sentido de pensar, meditar e refletir profundamente de modo disperso para conduzir a desabrochar este eu profundo. Nossa análise examina a reflexão de Rousseau a proposta feita pela Academia de Dijon (1750) caminhando a Vincennes e a resposta a questão se “a ciência e as artes contribuem para o aprimoramento dos costumes” aparece no “Discurso sobre a Ciência e as Artes”, e sempre caminhante escrevera posteriormente “Os Devaneios do Caminhante Solitário”. O diálogo com Rousseau neste “Discurso” traduz a ironia inicial bem antes da compreensão da negação ao dizer: “Eis aqui uma das maiores e uma das mais belas questões jamais agitas”. E a ironia no entendimento inicial é a manifestação das interligações possíveis da modernidade nos desvios que possam desvendar os simulacros dos tempos modernos e a mediar, a desarranjar os artifícios para provocar confrontações. Rousseau escreve pela negação a resposta para desviar do tema buscando na Filosofia e na História os fundamentos para explicitar seus argumentos e analisa se em geral as ciências e as artes aprimoram os costumes. Este devaneio e desvio do caminho reflexivo e filosófico demonstram seu objetivo crítico como postura para des-construir a sociedade presente, os artifícios da modernidade, a urbanidade que a caracteriza, considerando que a mediação de duas épocas no tempo e na duração ou a “distância dos lugares e tempos” devem ser revisitados. A Antiguidade deve ser analisada pelos modelos e paradigmas e mostrar que a trajetória progressiva dos costumes nos seus efeitos advindos da ciência e das artes provocaram a decadência. Nos desvios de Rousseau percebemos que ele desenvolve uma querela do aprimoramento e não dos costumes como pressuposto crítico. Ele quer fundamentar seu pensamento na “verdadeira filosofia” que é o retorno a si mesmo. Rousseau retorna a uma tradição filosófica estranha ao cenário das ideias da Ilustração criticando a modernidade de diferentes perspectivas.

Mariana Cabral Falqueiro
 malimaliana@gmail.com

Conflitos entre obrigações morais na teoria de Eric Steinhart

Eric Steinhart, em sua obra *More Precisely: the math you need to do philosophy* (2009), remete à teoria utilitarista de atos como base para desenvolver um formalismo matemático, que, ao final, pode representar um esclarecimento para questões que envolvem conflitos entre obrigações. Segundo o autor, o utilitarismo algumas vezes, abarca alguma matemática, que ele aplica ao utilitarismo reformado - novo utilitarismo – desenvolvido por Fred Feldman. O autor utiliza-se basicamente da linguagem dos conjuntos para formalizar o utilitarismo de F. Feldman. Steinhart percorre duas formas distintas de utilitarismo: o utilitarismo de atos e o utilitarismo de mundos. O utilitarismo de atos privilegia a propriedade das ações humanas, e desta forma, a utilidade de um ato reside em ações corretas. Sendo assim, uma ação correta deve proporcionar tanto prazer quanto as suas alternativas,

e todas as demais ações podem ser consideradas erradas. Um ato será obrigatório quando for errado deixar de executá-lo. Já “o utilitarismo de mundos é uma ótima oportunidade de usar matemática para precisamente desenvolver a teoria filosófica” (TP) (Steinhart, E. p. 136). Há razões que explicam tal fato: uma delas é que o utilitarismo de mundos ilustra muitos conceitos valoráveis. Isto é relevante para as discussões sobre possibilidade, livre vontade (livre arbítrio) e outras noções que estão relacionadas. Por meio de definições dos valores hedônicos e dolorosos que um agente pode sentir através de uma ação executada, ou de um percurso em um mundo percorrido, o autor estabelece alguns cálculos simples que permitem identificar a maior utilidade de uma ação ou mundo. Como exemplo temos: $U(A) = GHV(A) - GDV(A)$; em que a utilidade de um ato A é determinada pela diferença entre o valor hedônico bruto (GHV) e o valor doloroso bruto (GDV) de um ato A, no que se refere a teoria utilitarista de atos; a utilidade de um mundo é representada por $UTIL(w)$, e pode ser definida como a diferença entre o valor hedônico bruto e o valor doloroso bruto de um mundo w, sendo assim: $UTIL(w) = GHV(w) - GDV(w)$. Podemos constatar que a teoria utilitarista empregada por Steinhart, aparentemente, não apresenta problemas no que se refere a resolução de conflitos. Isso porque, sempre haverá a possibilidade de identificar e escolher a melhor ação ou mundo possível, na medida em que a escolha sempre trará a maior utilidade existente. Entretanto, a atribuição de um número aos valores hedônico ou doloroso de uma ação ou mundo, para determinar a maior utilidade possível, não acontece de modo universal e objetivo. Assim sendo, um mesmo fato poderá receber valores diferentes, conforme a análise do agente que está envolvido na questão. Um conflito entre duas obrigações morais, por exemplo, poderá ter pelo menos dois resultados diferentes, conforme a atribuição numérica designada aos valores analisados. A questão fundamental neste trabalho é identificar qual é a abrangência da teoria desenvolvida por Steinhart no que se refere aos conflitos entre obrigações morais.

Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa
 scarpa.m@hotmail.com

O não-ser entre a animalidade e a humanidade

Neste trabalho pretendemos investigar a relação existente entre o não-ser e a criação na fronteira da animalidade e da humanidade, utilizando como principal referência A estrutura do comportamento (1942) de Merleau-Ponty. É por meio da noção de estrutura que Merleau-Ponty pôde descrever uma unidade significativa no comportamento, um horizonte de conhecimento que se desdobra nas formas amovíveis, sintéticas e simbólicas. Em todas estas formas há, de alguma maneira, a expressão temporal e espacial mesmo no nível mais elementar da escala estrutural do comportamento. O não-ser, entendido como uma abertura a um “campo de possíveis” necessário ao advento do novo (a criação), aparece nesta primeira obra do filósofo francês como equivalente a forma simbólica. Por não ser exclusivo do humano, o simbólico, para o autor, se inicia no plano da adaptação (instrumental) do animal ao seu meio e tem seu ápice na criação humana (de um sedimento virtual). Desta feita, veremos a diferença existente entre o campo simbólico que se abre ao animal e o que torna possível ao humano uma multiplicidade perspectiva.

Mariana Claudia Broens
 mbroens@uol.com.br

O pós-humano no contexto das novas tecnologias informacionais

O objetivo deste trabalho é investigar e discutir possíveis consequências das novas tecnologias informacionais nas pesquisas interdisciplinares da Filosofia da Mente. No âmbito da Filosofia da Mente, um novo conjunto de problemas e questões está se configurando, especialmente graças ao constante aperfeiçoamento de modelos mecânicos de processos perceptuais e cognitivos e à criação de inter-

faces ser humano/máquina cada vez mais sofisticadas e com diferentes funcionalidades. Embora tais tecnologias tenham aplicações consideradas desejáveis, elas também parecem alterar drasticamente padrões de conduta de longa duração evolucionariamente constituídos, o que pode gerar consequências problemáticas. Exemplos de problemas decorrentes dessas tecnologias são: 1. A alteração da identidade pessoal pelas tecnologias de estimulação cerebral profunda (Klaming & Haselager, 2010); 2. As implicações da virtualização das relações humanas no plano ético e político (Tiffin & Terashima, 2001; Capurro, 2012); 3. A alteração de hábitos perceptuais de longa duração na realidade virtual (Gonzalez et al., 2010), dentre vários outros. Tais problemas e suas possíveis implicações parecem exigir a constituição de uma nova agenda de investigação filosófico-interdisciplinar voltada ao estudo dos sistemas híbridos humano/máquina que incorporam componentes artificiais cada vez mais numerosos e da interação humano/ambientes virtuais de hiper-realidade, para destacar apenas alguns. Procuraremos neste trabalho delinear alguns dos tópicos mais relevantes dessa nova agenda de pesquisa na Filosofia da Mente.

Mariana de Mattos Rubiano
 mariana.rubiano@yahoo.com.br

Entre a ação e a fabricação: uma análise do pensamento político brasileiro a partir de uma perspectiva arendtiana

O objetivo desta comunicação consiste em analisar a predominância do “idealismo orgânico” no pensamento político-social brasileiro a partir da explicação teórica de Hannah Arendt acerca da substituição da ação pela fabricação. Em *A Condição Humana*, Arendt sustenta que a ação, por ser realizada no espaço público e envolver uma pluralidade de atores, não pode ter um resultado predeterminado, além disso, não é possível saber até onde e quando se estenderá a cadeia de acontecimentos que o agir inicia, bem como não se podem conhecer todos os envolvidos na ação. Graças a estas características do agir – a imprevisibilidade, a irreversibilidade e o anonimato dos agentes –, a tradição filosófica, desde seu início, buscou, segundo Arendt, substituir a ação pela fabricação, atividade em que meios e fins são previamente conhecidos: o produto final é determinado, bem como a forma de produzi-lo e os envolvidos no fazer. No livro *Sobre a Revolução*, a desvalorização da ação ganha outra dimensão. A ação revolucionária corre o risco de se tornar o fazer revolucionário: o agir em conjunto que funda uma comunidade política e decide sobre seus rumos pode ser substituído pela fabricação de uma nação. O fazer pressupõe o fim da liberdade e a obliteração da pluralidade, requer a relação de mando e obediência, pois os que “fazem” executam um plano previamente determinado. Neste ponto, a autora critica a teoria revolucionária e os revolucionários profissionais, isto é, o pensamento e os homens que defendem que, na esfera política, deve-se seguir um plano pré-determinado para produzir uma sociedade bem ordenada. Nesse sentido, enquanto na ação o povo se constitui enquanto tal e funda para si um corpo político, na fabricação de uma sociedade a constituição é dada a uma população para governá-la. A substituição do agir pelo fazer, apontada por Arendt, parece ter sentido em nossa vida política. Desde o século XIX, a concepção de “fazer o Brasil” perpassa o pensamento brasileiro. Gildo Marçal Brandão, em *Linhagens do pensamento político brasileiro*, aponta que os “idealistas orgânicos” foram responsáveis pela construção do Estado no século XIX e pela diretriz da ação dos principais grupos políticos e burocracias no século XX. Esta linhagem de pensamento afirma a centralidade do papel do Estado na formação da sociedade brasileira: embora se filiem a posições políticas distintas, defendem a “via prussiana”, isto é, que o Brasil deve ser feito ou reformado de alto a baixo. Marilena Chauí, no livro *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, também trata da noção de “fazer o Brasil” e mostra, por meio do mito de fundação, o afastamento do povo em relação ao Estado e ao debate público. Para ela, o ideário mitológico mostra o país como uma dádiva da natureza e de Deus e o povo brasileiro como pacífico e ordeiro. Dessa forma, o mito afasta os conflitos sociais e o debate sobre a política: um povo ordeiro e pacífico não tem conflitos e um país que foi abençoado por Deus e pela natureza não tem problemas a serem discutidos.

Mariana Fidelis Jerônimo de Oliveira
fidelis.mariana@hotmail.com

Delimitação do problema do “desencantamento do conceito” na Dialética Negativa

Considerada uma das mais importantes obras de Adorno, a *Dialética Negativa* (1966) não só apresenta uma crítica aos Sistemas filosóficos da Modernidade, como também propõe uma re colocação da atividade filosófica no Séc. XX, passando pela superação da ratio moderna, e pela recuperação da dialética e sua força negativa como forma de construção de uma filosofia voltada à concretude da realidade. Suas críticas ao princípio de Identidade e à pretensão de Sistema que marcam a filosofia moderna terminam por denunciar como esse modelo de racionalidade se distancia da realidade ao invés de compreendê-la. Por isso a proposta de desenvolvimento de um “filosofar concreto” parte, antes de tudo, da negação da identidade como princípio lógico – pressupondo, ao contrário, uma distinção fundamental entre o conceito e o conceituado. Assim, Adorno parte da pressuposição de um conteúdo pertencente ao objeto que não se deixa apreender pelo aparato categorial apriorístico através do qual, no corte sistemático de uma filosofia do sujeito, é articulada a intenção de compreensão. Estabelecendo para a Filosofia a tarefa de aproximação ao individual e particular, àquele âmbito do não-idêntico e do não-conceitual que escapa ao princípio de Identidade e ao mecanismo de abstração do conceito. No entanto, seu projeto filosófico cai em determinada aporia na medida em que, por um lado, existe o esforço de aproximar-se daquilo que está além do conceito, mas, por outro, sendo a Filosofia uma atividade especulativa-intelectual, essa aproximação só pode ser empreendida através do próprio conceito. Ou seja, ao chamar atenção para algo que se localizaria fora do conceito, Adorno promove uma crítica àquela noção de conceito subsistente na tradição, que parte da identidade lógica como requisito para a apreensão conceitual. Porém, enquanto “organon do pensamento”, o conceito permanece como a única maneira de levar o não-idêntico à expressão – assinalando como indispensável a continuidade da atividade conceitual. Portanto, se a aproximação ao não-conceitual deve ser empreendida através do conceito, é necessário reconfigurá-lo para que possa realizar a tarefa que lhe compete. É necessário empreender um desencantamento do conceito, tal como se encontrava sob o signo da filosofia como sistema: vítima de um encantamento produzido pela sua aparente identidade em relação ao objeto disposto. Já na Introdução da obra, Adorno enuncia a necessidade de um “desencantamento do conceito” como crítica necessária à reconfiguração da atividade conceitual, e com isso, à reabilitação da própria filosofia, abrindo a possibilidade de se ater a concretude do objeto. Este trabalho se propõe a estabelecer os fatores que envolvem o processo de “desencantamento do conceito”, no sentido de delimitar o lugar que ocupa dentro do projeto filosófico da *Dialética Negativa*. Para tanto procuraremos primeiramente esclarecer o que leva Adorno a enunciar o processo, ou seja, as causas que põem sua necessidade e, posteriormente, nos deteremos sobre o processo de desencantamento mesmo, analisando quais caminhos percorre e quais fatores estão presentes. Por fim, quais são seus resultados e seu alcance, isto é, até que ponto o conceito resultante desta autocrítica satisfaz as necessidades da atividade especulativa em direção ao não-idêntico.

Mariana Lins Costa
marianalins_@hotmail.com

Todos querem ser czar: Dostoiévski e a falência espiritual do homem moderno

No decorrer da redação do romance *Os demônios* (1872), Dostoiévski desenvolve a concepção do niilismo como a espiritualidade característica aos novos tempos. Para tanto, apresenta-nos um herói: Nikolai Stavróguin. Através deste personagem, Dostoiévski pretende ilustrar a maneira pela qual, as ideias e ideais oriundos da secularização da cultura afetaram a constituição psíquica, sentimental e comportamental

do ser humano. Isto significa que Nikolai Stavróguin seria, na concepção do escritor russo, a expressão exemplar da espiritualidade moderna, niilista. Na construção deste personagem, Dostoiévski buscou incorporar os principais elementos da “doença espiritual” que então identificava nos ídolos literários da sua juventude. Dentre esses elementos, podemos ressaltar uma completa independência de espírito associada a um profundo mal-estar para com a sua comunidade e tradição. Todavia, se são estes elementos – e seus consequentes desdobramentos – que fazem de Stavróguin um herói moderno, bem como o ídolo do romance, são também estes que fazem dele um monstro moral. O resultado existencial final do processo de secularização da cultura seria, portanto, nesta perspectiva, o de que a perda da legitimidade do fundamento divino para a existência humana acaba por conduzir necessariamente ao crime e a autodestruição. Através deste personagem, o escritor russo ilustra como a insubordinação para com a crença no divino conduz a uma insubordinação para com toda crença e limite. Nikolai Stavróguin é referido como o “Príncipe” pelo escritor nos seus rascunhos, bem como por diversos personagens do romance. A sua majestosa indiferença para com seu entorno e mesmo para com os seus próprios desejos exerce um profundo fascínio sobre todos os personagens, ao mesmo tempo em que assombra, dado que é a lealdade absoluta a esta indiferença que o conduz ao crime. Como diz Camus, na sua análise deste romance, “a liberdade terrível” deixada pelo vácuo da morte de Deus torna humana, democratiza, a glória dos czares, de modo que esta glória passa a ser uma exigência interna ao homem moderno. O novo homem, uma expressão cara ao escritor já que bastante em voga na época, deve ser o seu próprio deus, o seu próprio czar. Stavróguin, sendo a expressão exemplar dessa espiritualidade, mostra que o acerto é a falência.

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha
marianapaolozzi1@gmail.com

Agostinho: Filosofia ou Teologia?

Geralmente admite-se que é difícil distinguir, na obra agostiniana, a filosofia da teologia (Tomás de Aquino, por exemplo, distinguirá claramente a filosofia da teologia, subordinando-a a esta). De chofre é possível dizer sem temor de equívoco, se utilizarmos critérios agostinianos, que tal afirmação é correta, principalmente porque a distinção entre teologia e filosofia, tal como a concebemos hoje, provém do séc. XII. Não obstante, o que significavam os termos filosofia e teologia para Agostinho? Em um primeiro momento pretende-se explicitar o sentido do termo teologia, passando por Aristóteles e pelos estoicos, para depois chegar a Agostinho. Em seguida, buscar-se-á elucidar o significado atribuído à filosofia por Agostinho. Desde o século II até o século XIII, de modo geral, o termo “filosofia” refere-se à “sabedoria pagã” opondo-se os “philosophi” (pagãos) aos “sancti” (cristãos). Entretanto, Agostinho se apropriará do termo para aludir também à doutrina cristã. São João Crisóstomo, ao que parece (344-407), teria sido o primeiro a empregar a expressão “filosofia cristã”; posteriormente Agostinho irá se referir à “filosofia dos pagãos” em contraposição à “filosofia cristã” (Contra Iulianum pelag. IV, 14, 72; PL 44, 774). No entanto, durante toda a Idade Média não haverá recorrência da expressão “filosofia cristã”; a filosofia dos pagãos é contraposta à doutrina sagrada (ou revelada). Mas, importa ressaltar algo significativo a ser extraído do pensamento agostiniano: se antes havia, por assim dizer, certa oposição entre a sabedoria humana (a filosofia pagã como um empreendimento exclusivamente racional) e o cristianismo (a religião implica, além das forças racionais o influxo do transcendente e da fé), Agostinho, ao considerar o cristianismo como a verdadeira filosofia, estará também lhe reivindicando o estatuto de verdadeira racionalidade. Como isso se opera - afinal que racionalidade é essa? - é o que se pretende discutir. Não nos surpreende a noção de filosofia em Agostinho como amor à sabedoria; até aqui, como em todo o seu pensamento, ele utiliza-se do legado da Antiguidade. No entanto, Agostinho rompe com seus antecessores agregando à noção de filosofia especificidade própria, sua adesão ao cristianismo torna-se demanda de um outra racionalidade, a de uma razão que se reconhece não tão soberana. A sua concepção de razão, dada sua ambivalência - ela é potente e impotente - exige a fé. A razão é inseparável da fé em seu exercício, pois não basta a si própria. Essa fórmula, tão estranha aos modernos e aos preconizadores de uma razão soberana, passa a ser a marca distintiva do pensamento agostiniano.

Mariana Ruiz Bertucci
 mariana_bertucci@hotmail.com

Experimentação e arte na estética negativa de Jean-François Lyotard

A proposta presente nesse projeto objetiva-se na relevância de uma problematização filosófica acerca de transformações ocasionadas na arte e na estética (enquanto disciplina filosófica) ao decorrer dos séculos XIX e XX. Pretendo estudar até que ponto os conceitos de arte, experimentação e a estética negativa de Lyotard podem configurar uma compreensão da arte que não esteja vinculada à necessidade de expressão de um sentido cognoscível. A tentativa da filosofia estética moderna em buscar justificativa ou significado universal na arte a partir de algo heterogêneo à obra, ou seja, de um meta-discurso focado em legitimar uma imposição tradicional da relação sujeito/objeto e da própria noção de obra de arte, constituem o campo de conflito que pretendo examinar. Compreendendo o processo de experimentação e a estética negativa de Lyotard, é possível reunir argumentos que refutem a necessidade de significação do objeto artístico; para o autor a obra de arte não carrega em si um significado ao qual há como recorreremos, assim como não carregamos uma faculdade de interpretação que possa chegar a qualquer significação meta-racional de um tipo de experiência que sequer se encontra nos domínios da formação de conceitos exercida pelo entendimento.

Mariana Spacek Alvim
 marianaspacek_ufrj@hotmail.com

A experimentação animal interpretada pelo princípio da igual consideração de interesses resulta em uma postura bem-estarista?

A base da filosofia de Peter Singer é o utilitarismo preferencial. Para esse autor, o que é de fundamental importância para que um ser possa ser considerado moralmente é a capacidade desse ser de ter interesses. Isso porque, para ele, a única forma defensável do princípio da igualdade é a sua concretização na proposta da igual consideração de interesses semelhantes. Sendo assim, seria incoerente e parcial não atribuir a mesma consideração aos animais não-humanos que tivessem a capacidade de ter interesses, por exemplo. Essa proposta de Peter Singer não foi recebida com aceitação unânime. O autor australiano foi criticado e rechaçado tanto por conservadores, quanto por abolicionistas. Afora as objeções conservadoras, que, em geral, não se sustentam, argumentativamente, há uma crítica bastante contundente, feita pelos abolicionistas, ao princípio da igual consideração de interesses adotado por Peter Singer, em virtude de essa filosofia poder oferecer, no âmbito da experimentação, uma autorização moral para o uso de animais de outras espécies, institucionalmente, adotando o que se chama de prática do bem-estarismo, ou seja, uma busca por melhorar as condições de utilização desses animais, sem que, com isso, proponha-se a eliminação dos usos. O autor Tom Regan, que assume uma postura deontológica da ética, é um dos seus principais opositores. Mas será que, ao conhecer, com profundidade, o conteúdo do princípio da igualdade e, conseqüentemente, do princípio da igual consideração de interesses, é possível manter essa postura crítica frente ao seu conteúdo filosófico? Visa-se, por meio deste trabalho, a apresentação desse tipo de crítica ao utilitarismo preferencial de Peter Singer para a avaliação dos dilemas morais inscritos nos processos de experimentação animal, o que, para esses críticos, poderia gerar permissão moral para práticas cruéis, buscando confrontá-la com as respostas diretas oferecidas pelo autor em questão aos seus objetores e também com os resultados encontrados no processo de investigação dos pressupostos filosóficos desse modelo de utilitarismo, o preferencial.

Mariana Ubiali Leite

More e Descartes: o papel da impenetrabilidade

O trabalho a ser apresentado toca questões sobre a impenetrabilidade e sua relação com extensão e matéria na teoria cartesiana, mais precisamente se o conceito de impenetrabilidade pode ser considerado mais do que modo da substância extensa em Descartes. Tais questões foram inicialmente propostas por Henry More (1614-1687) durante seu contato com Descartes por correspondência. Visto que essa questão encontra-se intrinsecamente ligada aos conceitos de substância, atributo e modo, a investigação de tais conceitos também ocupará lugar no trabalho.

Mariana Vitti Rodrigues
mary_vitti@hotmail.com

Análise dos conceitos de Informação e Abdução no processo de Descoberta Científica

O objetivo deste trabalho é analisar os conceitos de informação e abdução no processo de descoberta científica. Para tanto, realizaremos um estudo filosófico-interdisciplinar do processo de formulação de hipóteses, com destaque para o raciocínio abduutivo, considerado por Peirce (1977) e Hanson (1958), entre outros, o responsável pela criação de hipóteses explicativas. Neste contexto, discutiremos a hipótese da existência de uma lógica subjacente à criação e descoberta científica, e em caso de resposta afirmativa, examinaremos qual o papel que a informação desempenha na criação de hipóteses explicativas de experiências anômalas. Como fio condutor do presente trabalho, analisaremos a concepção de Charles Sanders Peirce sobre o conceito de informação, explicitando o que ele denomina informação genuína, bem como a noção de abdução. Em decorrência desta análise, argumentaremos que através do raciocínio abduutivo pode ocorrer o aumento de informação, e a conseqüente aquisição de novas crenças que auxiliam na dissolução de dúvidas. Por fim, argumentaremos em defesa da necessidade de uma reflexão filosófica contemporânea sobre o papel da informação nos processos de inferência científica.

Marília Côrtes de Ferraz
mariliah@usp.br

O Status do Fideísmo na Crítica de Hume à Religião Natural

No final da seção 10 da Investigação sobre o Entendimento Humano (EHU), intitulada Dos Milagres, Hume declara que o método de raciocínio ali exposto agrada-o ainda mais quando ele pensa que tal método “pode servir para confundir aqueles amigos perigosos ou inimigos disfarçados da religião cristã, que se propuseram a defendê-la pelos princípios da razão humana” (EHU 10 § 40). Hume acrescenta ainda que “nossa mais sagrada religião está fundada na fé, não na razão, e um método seguro de pô-la em risco é submetê-la a uma prova que ela não está de modo algum preparada para enfrentar” (EHU 10 § 40). Pois bem, essa passagem poderia sugerir que Hume está a abraçar alguma espécie de fideísmo? Penso que não. Acredito que há boas razões para argumentar que essa não é a sua posição. Ora, na medida em que para Hume a religião se baseia em argumentos espúrios e fracos, é completamente desnecessária à moral e, em geral, provoca efeitos muito mais nocivos do que benéficos à vida humana e sociedade, especialmente nas formas supersticiosas e entusiastas, é difícil pensar que ele possa tomar para si qualquer forma de devoção religiosa. Ademais, para quem se propôs a investigar o alcance e os limites do entendimento humano, as origens e fundamentos das crenças religiosas, a desacreditar os argumentos da teologia natural em favor da existência de Deus, a veracidade dos milagres, enfim, para quem dedicou toda uma vida

ao conhecimento e à filosofia, creio que seria profundamente incoerente com Hume qualquer disposição para admitir uma fé cega. No entanto, há que se levar em conta que, além da declaração acima, nos Diálogos sobre a Religião Natural (D), o personagem Philo (comumente interpretado como o mais frequente porta-voz de Hume) aponta também para alguma espécie de fideísmo, não só pelo fato de estar aliado ao fideísmo-místico de Demea quanto à incompreensibilidade da natureza divina, mas também por afirmar textualmente que a natureza divina só pode ser discernida pelos olhos da fé (D 10 § 36). Ambos, Demea e Philo, argumentam em favor do mistério e da incompreensibilidade da natureza divina, mas o discurso de Philo, tomado como um todo, e de acordo com as mais diversas interpretações, leva a crer que tal concordância pode ser apenas estratégica. O próprio Demea antes de retirar-se da discussão, em sua última fala, acusa Philo de trair “aquela causa sagrada que aparentemente esposou” (D 11 § 18). Com base nisso, meu objetivo será examinar algumas das declarações de Hume e Philo que apontam para uma posição fideísta em relação à natureza divina, com vistas a jogar um pouco de luz sobre o status do fideísmo na crítica de Hume à religião natural.

Marília Cota Pacheco
mariliacota@hotmail.com

O ensaio do timeu de schelling e a ideia para uma doutrina transcendental da alma de Kant

Neste trabalho analisaremos o conceito de movimento implícito no ensaio sobre o Timeu de Schelling e sua possível correlação com a ideia para uma doutrina transcendental da alma de Kant. Num primeiro momento apresentaremos a relação entre ideia e alma em Kant, a partir Dos Paralogismos da Razão Pura. Num segundo momento, considerações sobre a possibilidade ou não de estabelecermos uma origem kantiana para a dialética da imaginação em Schelling tanto no âmbito de seu Timeu como nos seus escritos sobre a liberdade, mais precisamente, Filosofia da Religião (1804) e Essência da Liberdade Humana (1809).

Marília Mello Pisani
mariliapisani@hotmail.com

Criação de curtas-metragens filosóficas: uma proposta de ensino de filosofia como possibilidade de uma ‘experiência estética’

Assumindo o desafio lançado pela edição da ANPOF deste ano de 2012, de estabelecer um diálogo entre a universidade e os professores de filosofia do ensino médio, irei apresentar as principais etapas e fundamentos de uma atividade que venho desenvolvendo com alunos de licenciatura em filosofia há pouco mais de um ano: a criação e produção de curtas-metragens filosóficas. Os motivos que me levaram a arriscar essa articulação entre ensino de filosofia e uso de mídias digitais são conhecidos e compartilhados por todos aqueles que participam desta aventura que é ensinar filosofia e cujas dificuldades são bem conhecidas. O objetivo imediato era despertar no aluno de licenciatura o interesse pelo tema do ensino e colocá-lo numa posição ativa na construção dessa reflexão. Desse modo, foi necessário, no percurso de construção dessa Ideia, um primeiro momento de fundamentação filosófica da proposta, o que foi possível com a leitura de uma bibliografia atual sobre o tema. Dois conceitos deram o ponto de partida: “filosofia do ensino de filosofia”, desenvolvido por Alejandro Cerletti em O ensino de filosofia como problema filosófico (2009), e a “atividade de sensibilização”, desenvolvida por Maurício Langón (2003). Unindo essas duas abordagens e articulando-as às propostas de Fernando Savater, Ricardo Fabbrini e Herbert Marcuse, chegamos à concepção do ensino de filosofia como possibilidade de uma “experiência estética”. Fundamentada filosoficamente a proposta, a segunda etapa do projeto – a criação, idealização e produção dos curtas-metragens

filosóficos – encontrou o apoio necessário no livro Criação de curta-metragem em vídeo digital: uma proposta para produção de baixo custo (2009), de Alex Moletta, roteirista graduado em filosofia e coordenador de um projeto de oficina de iniciação ao cinema e vídeo para jovens. Assim, o objetivo desta comunicação será compartilhar essa experiência, fornecendo os conceitos que fundamentaram a proposta e indicando os desafios e possibilidades desse novo caminho para a reflexão filosófica no ensino médio e também universitário.

Marilia Siqueira Gratao
maliricasg@gmail.com

A afirmação da vida na obra O Nascimento da Tragédia de Friedrich Nietzsche

Primeiro livro publicado por Nietzsche, O Nascimento da Tragédia trata de uma série de questões, dentre as quais duas se destacam, a oferta de uma poética para a tragédia grega distinta da poética aristotélica e dos românticos modernos, junto com a intenção de reconhecer e apresentar uma forma de viver artística capaz de afirmar a existência em contraste com a forma racional hegemônica no ocidente. Sobre o livro temos ao menos dois textos posteriores do filósofo. A Tentativa de Autocrítica escrita em 1886 e a quarta seção de Ecce Homo, datada de 1888. Ambos evidenciam o repúdio de Nietzsche às principais influências que incidiram sobre a obra (a música de Wagner e a filosofia schopenhaueriana) bem como a reiteração da descrição do pensamento socrático como niilista, em termos que cumpre explicitar no decorrer da nossa exposição. A par disso, a obra encerra uma tentativa problemática de resgatar a arte trágica na Alemanha moderna, centrada no fenômeno dionisíaco que, conforme dissemos, importa para o filósofo em vista de seu potencial relativo à afirmação da vida em suas condições mais difíceis e cruéis, em contraposição à hegemonia do pensamento socrático na cultura ocidental, cujas implicações segundo nosso filósofo são contrárias à plenitude da existência imanente.

Marina dos Santos

A função do método diaporemático em Metafísica B e Física I e II

O objetivo do presente trabalho consiste em investigar a possibilidade da comparação entre as funções que o livro das aporias (Beta) exerce na Metafísica e as que os livros I-II exercem na Física de Aristóteles. Parece ser possível identificar, nesses três livros, a formulação de problemas que impedem o estabelecimento, respectivamente, da filosofia primeira e da filosofia segunda. No caso da Metafísica, as aporias de Beta (ou, pelo menos, uma parte delas) suscitam questões que, se não for possível dar determinadas respostas a elas, tornam o conceito da ciência buscada inconsistente na medida em que não consegue satisfazer os requisitos básicos de um discurso científico. No caso da Física, as aporias formuladas em I-II também tornam a Filosofia segunda impossível na medida em que negam a existência de seu objeto, a saber, o movimento (vide o caso paradigmático do paradoxo da mudança em I 8). Essa negação (tal como aquela operada pela escola eleática, por exemplo) do movimento tem base numa argumentação que torna o conceito de ser mutável inconsistente, contraditório. Nessa pista, o método diaporemático parece operar como um método capaz de conduzir ao estabelecimento dessas duas ciências bem ao modo sugerido em Tópicos I 2: uma vez que sejamos capazes de desenvolver uma aporia argumentando em cada um dos seus sentidos, estaremos em melhores condições de discernir o verdadeiro do falso, bem como as noções primeiras de cada ciência considerada.

Marina Velasco
marina.isa.velasco@gmail.com

Será que existe um direito moral básico à “justificação”?

Em diálogo com o artigo apresentado por Rúrion Soares Melo, o texto analisa a posição defendida por Rainer Forst em seu último livro (*The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*) à luz do desenvolvimento da teoria crítica.

Mario Ariel González Porta
mariopor@pucsp.br

Frege, Kerry e Husserl: teoria da subjetividade e teoria da constituição

A disputa com Kerry é mais um momento na polemica de Frege com o psicologismo. Considerá-la contribui com elementos essenciais para compreender melhor o papel de Frege na mencionada polemica, assim como a peculiaridade de sua posição e, em particular a sua relação com Husserl.

Mário Augusto Queiroz Carvalho
maugustoqc@yahoo.com.br

Distinção real entre ser e essência e a relação entre conceito e objeto

O objetivo da presente comunicação é investigar o nexos entre a tese da identidade real de ser e essência nos entes finitos e uma determinada concepção sobre a relação entre conceito e objeto, que se funda no conceito de constituição. Nesse sentido, elucidaremos, em primeiro lugar, uma tese sobre um determinado tipo de relação assumida por Dietrich de Freiberg no capítulo V do Tratado sobre a origem das coisas predicamentais. Trata-se do que esse autor chama de *ordo per se*, i. é, da relação que se estabelece unicamente em razão da natureza dos relata. Em outras palavras e grosso modo, ela é o tipo de relação que não pode sobrevir aos relata e não é obra de um agente externo; a sua supressão tem por consequência a supressão dos mesmos. Em segundo lugar, consideraremos o que, segundo Dietrich, são os dois subtipos de *ordo per se*: a identidade e uma determinada forma de causalidade. Depois, vamos examinar a conclusão obtida por Dietrich com auxílio dessa tese, a saber, a de que a relação entre o intelecto (ou conceito) e seu objeto é uma *ordo per se*. A partir dessa conclusão, impõe-se a pergunta sobre se a relação entre o conceito e seu objeto é uma relação de identidade ou de causalidade. Em seguida, vamos propor uma comparação entre as teorias de Dietrich e Tomás de Aquino sobre esse tema, a partir do fato de que o primeiro responde essa pergunta optando pela causalidade, e a partir da hipótese de que o segundo responde, com sua teoria, essa mesma pergunta, mas optando pela identidade. Para tornar plausível essa hipótese, indicaremos algumas razões a favor da interpretação segundo a qual Tomás se compromete com a tese da identidade formal, i. é, a de que a relação entre o conceito e seu objeto requer, fundamentalmente, a identidade da forma que determina o objeto pensado e a que determina o ato cognitivo pelo qual ele é pensado, sendo a única diferença fundamental entre ambas o modo de existência que cada uma tem: o modo de existência real ou natural da forma na coisa e o modo de existência intencional da forma na mente. Investigaremos então, seguindo uma sugestão de Peter Geach no seu famoso artigo “*Form and Existence*”, se e em que sentido a tese da identidade formal depende da tese da distinção real entre ser e essência, defendendo a posição de que há essa dependência. Enfim, consideraremos se a rejeição por parte de Dietrich da tese da distinção real entre ser e essência justifica ou contribui para justificar a sua rejeição da tese da identidade formal. Caso esta seja rejeitada, restará apenas o conceito de causalidade como alternativa para responder à questão sobre a relação entre intelecto (ou conceito) e seu objeto. Assim mostraremos como a negação da distinção real entre ser e essência pode repercutir sobre a explicação da intencionalidade conceitual.

Marioni Fischer de Mello
marionimello@hotmail.com

Além de bem e mal: a metafísica sob a mira de uma filosofia da efetividade (Wirklichkeit)

Ao desenvolver sua crítica à metafísica no primeiro livro de *Além de bem e mal*, Nietzsche aponta para a fragilidade daquele que considera o tripé a partir do qual os dogmáticos lograram construir as bases da filosofia. Incansáveis na busca da verdade enquanto pressuposto que visa a dar conta do mundo e da existência, teriam esquecido a salutar falseabilidade inerente à natureza humana e à vida. Assim, entendem a realidade como algo fixo e imutável (Realität) e não como uma efetividade (Wirklichkeit), ou seja, como um vir-a-ser. A inabilidade que diagnostica nas tentativas de aproximação da verdade por parte de tais filósofos é caracterizada, principalmente, pelo que Nietzsche classifica como a “superstição da alma”, “algum jogo de palavras” e ainda “pela generalização de fatos muito estreitos”. No transcurso desse estudo, busca-se aclarar no que consistem tais afirmações e quais seus desdobramentos na filosofia de Nietzsche. Com isso pretende-se evidenciar o alcance da tentativa de superação da dualidade dos conceitos de bem e mal proposta por Nietzsche na referida obra.

Marisa Lopes
marisalopes@ufscar.br

O feminino segundo Aristóteles

A discriminação da mulher, longe de apresentar-se como um tema exclusivamente sociológico, encontra sua fundamentação conceitual na História da Filosofia, especialmente na filosofia de Aristóteles. Pretende-se mostrar como o filósofo, a partir de seus pares conceituais metafísicos, potência/ato e matéria/forma, deriva a incompletude, a impotência, a mutilação e, por fim, a incapacidade ética e política da mulher. Em contrapartida, existe uma interpretação segunda a qual as conclusões de Aristóteles sobre a mulher são, sim, o resultado de uma “filosofia honesta e científica”, e não da ideologia reinante. Esse é o objetivo de Robert Mayhew em seu livro “The female in Aristotle’s Biology”. No entanto, se deixarmos o âmbito restrito da biologia, e considerarmos todas as ocorrências metafísicas, físicas, políticas e éticas sobre a acima referida inferioridade da mulher frente ao homem, não há como atribuir a Aristóteles tanta objetividade científica como quer Robert Mayhew.

Marisa Vento
ventomarisa@hotmail.com

Rousseau, Malebranche e o primado do bem-estar sobre o ser

É sabido que, para Rousseau, a vontade geral é a vontade do corpo político e que cada indivíduo ou membro do corpo considera o todo como a si mesmo. Esta vontade do indivíduo em relação ao todo, segundo Rousseau e contra Diderot, não pode advir senão de uma pessoa capaz de ver que seus deveres sociais mantêm uma “ligação com a sua constituição particular”, o fim visado trata-se da “felicidade comum de onde cada um pode tirar a sua” (Manuscrito de Genebra, p. 283). Este estudo investiga as elaborações filosóficas que parecem ter influenciado o pensamento de Rousseau nesse aspecto, como, por exemplo, a relação entre a vontade e o interesse de bem-estar do ser que deseja que, seguramente, remete à temática malebranchista da busca do bem-estar. Na controvérsia entre Malebranche e François Lamy sobre a querela do quietismo, o primeiro afirma categoricamente a identidade entre a vontade e o amor de si: “a vontade enquanto capacidade de amar não é senão o desejo invencível que temos pelo bem [...]. É o amor natural pelo seu bem-estar, é o desejo de ser feliz que é propriamente a vontade enquanto capacidade

de amar”. A oposição a Lamy se estabelece na medida em que a tese de Malebranche tem como pano de fundo uma “disjunção entre o ser e o bem-estar, isto é, nenhuma vontade pode estar separada do desejo de bem-estar, o que não deixa lugar para a vontade sem aspiração como defende Lamy” diz o estudioso desta querela Luc Vincenti. Os argumentos e as referências de Luc Vincenti oferecem pistas consideráveis sobre as origens dessa disjunção entre être e bien-être, que aparece claramente em Rousseau, sobretudo na figura da expansão utilizada tantas vezes por ele, e da qual tanto Pierre Burgelin quanto Henri Gouhier se ocuparam. A expansão do ser, ou *dépassement de l'être* movida pelo amor de si carrega consigo o desejo de bem-estar, como vemos em várias passagens rousseauianas. Essa é uma questão que tem consequências claras na esfera da reflexão sobre a sociedade civil, uma vez que a possibilidade de uma existência que se transpassa afirmando o primado do bem-estar sobre o ser é, sem dúvida, a condição do homem civil cujos transportes para fora de si permitem que ele exista no *Moi commun* do corpo político.

Markos Klemz Guerrero
markklemz@yahoo.com.br

Contra uma certa interpretação platônica do hilemorfismo predicacional

Uma das estratégias recorrentes no esclarecimento da forma lógica de representações que se pretendam objetivas, isto é, daquelas representações que por hipótese são condicionadas por e capazes de se referir de algum modo a entes reais, é o estabelecimento de analogias entre essa forma lógica e a estrutura ontológica do ente real representado. Tomás de Aquino, em particular, recorre a tal procedimento ao explicar a relação entre um predicado e o sujeito do qual é dito como consistindo numa relação análoga à mantida entre forma e matéria – tal analogia pode ser convenientemente denominada ‘hilemorfismo predicacional’. Naturalmente, a elucidação proporcionada pelo hilemorfismo predicacional de Tomás não é completa nem satisfatória por si mesma, dando ensejo a uma pluralidade de famílias interpretativas dentre as quais uma se destaca por sua simplicidade e literalidade: a unidade predicativa é hilemórfica porque o predicado significa, na realidade, uma forma que atualiza um receptáculo real significado pelo sujeito. Nosso objetivo é denunciar tal interpretação como incorrendo num platonismo tanto dispensável quanto inadmissível no interior do pensamento tomásico. Esse platonismo se expressa duplamente: na medida em que impõe uma isomorfia item a item entre representação e representado; e mais importante, na medida em que conduz à prioridade lógica de formas tomadas em abstrato sobre o sujeito concreto no qual elas inerem. Nesse sentido, pode-se parafrasear nosso objetivo como consistindo na crítica da tese de que a forma lógica ‘S é P’ possa ser reduzida à forma lógica ‘P-idade inere em S’.

Marlene de Fatima Rosa
rosa_logos@hotmail.com

Rousseau e a participação do povo no ato legislativo

Uma das principais temáticas da teoria política de Rousseau é a legitimidade do poder através da participação direta do povo. O propósito deste trabalho é mostrar como Rousseau resolve o problema da ilegitimidade do poder, através da participação direta do povo no ato legislativo. Em suas análises Rousseau demonstra que o pacto instituidor da sociedade civil ocorreu de forma ilegítima, porque os homens ao pactuarem não estavam em condições de igualdade. A desigualdade existente entre os homens no momento da instituição da sociedade civil aumentou com o passar do tempo levando os homens a uma condição de miséria e servidão. Não havendo nenhuma possibilidade de superar essa desigualdade entre os homens com o modelo de ordenamento político existente, Rousseau vai propor um novo ordenamento político no Contrato Social. Ordenamento esse que tem como principal objetivo restabelecer a liberdade e a igualdade entre os homens. Tentaremos mostrar os elementos constituintes desse novo ordenamento. Para tal análise nos apoiaremos em dois conceitos chaves do Contrato Social um é o conceito de soberania

e o outro é o de vontade geral. O conceito de soberania elaborado por Rousseau é central para entender como ele resolve o problema da desigualdade entre os homens e restabelece a liberdade através da ideia de vontade geral. Se para Rousseau, o poder só se constitui legitimamente através da participação do povo no ato legislativo “o soberano, sendo um ser coletivo” não pode ser representado assim como não pode ser vítima da pura soma das vontades particulares. Para que isso aconteça ele vai dizer que é necessário que o sujeito esteja comprometido com o corpo político em uma dupla relação, uma enquanto súdito que obedece as leis e outra enquanto cidadão que cria as leis que ele mesmo vai obedecer. Esse duplo comprometimento é o que vai dar unidade ao “corpo moral e coletivo”. Finalmente tentaremos demonstrar os elementos apresentados por Rousseau para que esse “corpo moral e coletivo” não seja corrompido e volte a ser guiado pelo vício das vontades particulares.

Marlene de Souza Dozol
lena.dozol@uol.com.br

Dos pequenos e delicados arranjos de Rousseau

De que modo operaria Rousseau o trânsito entre as questões de grande alcance – aspiração de sua filosofia geral - e os pequenos e delicados arranjos que faz para tornar menos inexata a expressão do seu pensamento? O presente trabalho propõe um exame dos escritos de Jean-Jacques Rousseau não mais na condição de co-partícipes de uma obra sistemática e coerente que alia política, moral e educação em busca de uma sociedade ideal – como, de fato, o é - mas do ponto de vista daquilo que habita, despreziosamente, as margens do rio caudaloso que é a própria filosofia rousseauiana. O exercício é, pois, o de “ampliar o menor”, ou seja, o de atribuir significados às matérias (aparentemente) insignificantes como estratégia de aproximação das ideias e conceitos rousseauianos. O que está em jogo aqui é o que Prado Jr. chamou - ao apontar Rousseau como crítico da ideia de gênero - de costura entre o sensível e o inteligível, na tentativa de lograr interpretações possíveis. A exploração dessa costura irá implicar numa incursão sobre a teoria da linguagem que explica e fundamenta o prolongamento rousseauiano entre os gêneros, sobre a grande margem de interpretação que oferecem os textos de Rousseau e ainda sobre a discussão em torno dos limites da própria filosofia tal como a tradição metafísica a entendeu em seu modo conceitual de produção e expressão. Não é demais lembrar que, em Rousseau, a costura que opera entre o sensível e o inteligível, o maior e o menor, o centro e as bordas não constitui apenas uma estratégia para nos colocar mais próximos de uma ideia ou de um conceito, mas, sobretudo, porque permite o trânsito por canais que não eliminam as recorrências da sensibilidade. Ou melhor, para Rousseau, o que está no plano do sensível e do sentimento está no plano da compreensão inteligível e vice-versa. Ambos os planos são, pois, interdependentes. Numa combinação entre filosofia e literatura (que, por vezes, é capaz de produzir imagens em cores e em movimento), trata-se de especular sobre as ideias e conceitos rousseauianos, incluindo-se o modo indireto pelo qual incidem força formativas e auto-formativas menos óbvias através da combinação de elementos marginais de referências. Por muitas razões que não cabem ser explicitadas nesse momento, fomos desacostumados à multiplicidade da linguagem filosófica, ao que está próximo e ao que habita ou passa pelas margens. O efeito mais perverso que podemos apontar quanto a isso é o da ilusão de que já o sabemos, o que nos leva, sem nos darmos conta, a perdas irreparáveis.

Marlize Prisco Paraiso Rêgo
marlizerego@oi.com.br

Filosofia do não: a construção do real na contemporaneidade

Gaston Bachelard critica veementemente o realismo e o empirismo, vigentes no século XIX, afirmando que, após as revoluções científicas da virada do século, tais como as geometrias não euclidianas, as teorias da relatividade e da física quântica, a concepção de real se transforma. As novidades con-

ceituais apresentadas por estas novas teorias apontam para a necessidade de uma reformulação de conceitos a partir dos quais a ciência até então se estruturava. A noção de tempo e espaço absoluto, de substância, a existência de partículas sólidas elementares e seu modo de funcionamento, a natureza causal dos fenômenos físicos, assim como a descrição objetiva da natureza perdem a força, no novo espírito científico, para noções conceituais marcadas pelo princípio de probabilidade e incerteza. Segundo Bachelard, a realidade do micro fenômeno demanda outro modo de sustentação, pois aponta para problemáticas diferentes e, para tanto, faz-se necessário empreender um novo modelo teórico, sustentado em novos princípios, determinado por outra lógica. A Filosofia do Não, proposta por Bachelard, é uma expansão lógica que não exclui a lógica anterior, mas, ao contrário, visa dialetizar os conceitos, ampliando-os. O “não” é um operador lógico que remete ao novo, ao diferente, e não a oposição, como a lógica clássica prevê. A posição de Bachelard é de provocação, de abertura e de questionamento. Para ele, o pensamento científico é caracterizado como “uma extrema (e constante) liberdade de variação”, invenção de uma realidade e não reprodução e descrição do que já está posto no mundo. O objeto da contemporaneidade é surracional. Neste sentido, a matemática é fundamental na estruturação do pensamento contemporâneo. Pelo seu alto poder de extensão e complexização, ela traduz a realidade fenomenal, ao mesmo tempo em que estimula novas investigações racionalistas. Através da criação e da aplicação do seu corpo de conceitos, organiza a experiência e sintetiza as possibilidades de existência de um fenômeno. A matemática aponta para aberturas “surracionais”. A Filosofia do Não aponta para a possibilidade de instalação do novo, consequência da nova racionalidade proposta a partir das novas teorias contemporâneas.

Marloren Lopes Miranda

“Scheinen” e “Erscheinung” na “Ciência da Lógica” de Hegel

Kant, na tentativa de explicitar os limites do conhecimento humano, apresenta a distinção entre “fenômeno” e “coisa-em-si”: só conhecemos aquilo que nos aparece, como nos aparece, e nada além disso; esse conhecimento é, entretanto, objetivo, pois temos iguais condições de possibilidade de vir a conhecer esses objetos. Hegel, todavia, considera essa distinção inapropriada, uma vez que, da maneira como Kant coloca o problema, ele estaria defendendo um tipo de idealismo subjetivo, porque a doutrina do idealismo transcendental reflete a natureza do sujeito ao invés da essência dos objetos do conhecimento, ou seja, sabemos mais acerca de nós mesmos do que das coisas. Assim, Hegel procura recolocar o problema de forma a contemplar com maior satisfação a relação sujeito-objeto, defendendo a possibilidade do conhecimento das coisas nelas mesmas, não apenas das suas aparências, em um processo de constituição mútua entre objetividade e subjetividade. Este trabalho tem por objetivo, então, mostrar a diferença dos conceitos de “Scheinen” ((a)parecer) e “Erscheinung” (fenômeno ou aparência), tais como são apresentados na Ciência da Lógica de Hegel. O foco principal é ressaltar o sentido de “permanência” do “aparecer” da essência dos objetos durante todo o processo do conhecimento, e o sentido de “negação” do “fenômeno” durante esse mesmo processo de suprassunção (Aufhebung) entre as categorias lógicas. O primeiro, “Scheinen”, é a determinação da esfera da essência – ou seja, a essência, através do “movimento”, é o que aparece nos modos de transição da objetividade imediata do ser em direção às formas de sua reflexividade própria. O segundo, “Erscheinung”, é um “momento” através do qual o ser ressurgue na esfera da essência, fazendo-se aparecer na relação sujeito-objeto, mas sem que esse momento seja definitivo, uma vez que, como “momento”, ele será suprassumido, conduzindo às formas de unificação categoriais mais vantajosas em relação a essa, do ponto de vista de um conhecimento mais pleno a respeito dos objetos e de sua relação conosco. Assim, a determinação da essência é o aparecer, e a suprassunção da existência concreta é a aparência – forma essa que será, por sua vez, também suprassumida pelas formas seguintes.

Marly Carvalho Soares
m.carvalho.soares@uol.com.br

A estrutura psicológica do espírito segundo Hegel

A escolha da análise da estrutura psicológica do espírito se deu a partir da curiosidade de aprofundar a constituição da subjetividade, articulando categorias da tradição e da modernidade. O objetivo desta comunicação é explicitar a concepção psicológica do espírito subjetivo no itinerário lógico da emergência do espírito livre no pensamento hegeliano. A questão gira em primeiro lugar em torno da categoria da Totalidade que se constitui através dos momentos dialéticos da alma, da consciência e do espírito. A alma, ao ultrapassar a sua particularidade, encontra o caminho que lhe possibilita ir além de seus limites, no sentido da universalidade onde encontra a sua liberdade. De modo que partindo da formação da alma, mediatizada pela consciência chegaremos ao conhecimento verdadeiro do homem. Por isso mesmo não é uma pesquisa do que é particular, mas do que é universal – o Espírito. O Espírito tem início no seu próprio ser e relaciona-se com suas próprias determinações. Além do mais o espírito, é a verdade da natureza que nele desaparece como algo independente. Natureza é a contradição que não pode ser resolvida em si mesma; é resolvida pelo aparecimento do Espírito. Essa passagem da Natureza ao Espírito é uma passagem dialética. Fundamenta-se na lógica, exterioriza-se na natureza e retorna ao espírito. O que Hegel pretende na Filosofia do Espírito Subjetivo é captar a significação do conhecimento do verdadeiro do homem. O Espírito é que faz com que o homem seja verdadeiramente homem, embora seja também uma realidade que englobe todos os elementos constitutivos do homem na sua particularidade. Hegel não está com isto pretendendo fazer uma Psicologia Racional, nem uma Psicologia Empírica. Além do mais, opõe-se a toda dissociação da unidade vivente do homem em faculdades, atividades. e a oposições estáticas do entendimento (alma- corpo; liberdade - determinidade). Aquilo a que assistimos, no domínio do Espírito, é a superação da relação de exterioridade da Ideia (Natureza), e o que aí vemos são momentos interiores que se integram. A ideia que no domínio da Natureza (exterioridade) estava impossibilitada de ser totalmente ela mesma, no domínio do Espírito alcança o seu ser- para- si. Ela é identidade sujeito-objeto (conceito) e, enquanto tal, é negatividade, absoluta. Hegel define a essência do Espírito como liberdade, que deve ser entendida aqui não no sentido psicológico de livre arbítrio, mas como absoluta negatividade do conceito na identidade consigo mesma (não- desenvolvida) do Espírito. A segunda questão gira em torno das atividades do espírito – que é a realização do conceito da sua liberdade. Dessa forma o caminho do espírito irá do ser teórico ao ser livre, passando pela mediação do ser prático. O nosso desafio é desenvolver o movimento do pensamento – que é o domínio do pensável e do pensado - ao momento da efetivação da liberdade. Ela começa se realizar no sentimento, passa pela tendência e livre arbítrio e chega à liberdade como realização concreta.

Marta Vitória de Alencar
mvtoria@usp.br

A disciplinaridade da filosofia

Baseado na análise circuntanciada de uma prática de ensino de filosofia, este trabalho, apresentado em parte do corpo da dissertação “O ensino de Filosofia – uma prática na Escola de Aplicação da FE-USP”, defendida no ano de 2011, na FEUSP, explora o campo de tensões e distensões em torno daquilo que historicamente se constituiu, na filosofia e na educação, como proposição para o ensino de filosofia. Trata-se de um confronto entre formação do professor, planos de ensino e prática pedagógica. Sabemos que nas atuais condições do ensino, muitos professores iniciantes desistem do magistério, não só por causa das dificuldades apresentadas para o ensino de filosofia, mas a toda atividade escolar. Este trabalho toma como objeto aquilo que talvez possa ser uma das razões dessa desistência: a falta de clareza do que fazer em sala de aula quando as mínimas condições não parecem estar dadas. Também apontamos que alguns aspectos

daquilo que frequentemente tem sido visto como problema ou impedimento para sua realização podem ser caracterizados como problemas mais gerais da educação. Sabemos que, com alguma frequência, a formação escolar não têm conseguido alcançar, no seu devido tempo, as exigências mínimas para a iniciação do ensino de filosofia no nível médio, tais como a fluência na leitura e escrita. E também sabemos que uma prática pedagógica pautada por um trabalho rigoroso com textos produziria avanços na direção da efetivação desses objetivos. Assim, se ler e escrever são tarefas para o ensino, é de se supor que sejam considerados problemas a ser enfrentados tanto pela educação quanto pelo ensino de filosofia. Para tanto, seria preciso distinguir problemas pedagógicos em geral e problemas pedagógicos propriamente filosóficos, para que o filósofo-professor pudesse melhor pensar sua ação pedagógica. Quando situações dificultadoras ou impeditivas ao desenvolvimento do trabalho pedagógico instauram-se na vida escolar, exige-se a intervenção do professor, que necessita reorientar a rota inicialmente traçada, e para tanto, seria necessário que este soubesse identificar quais problemas são propriamente intrínsecos ao ensino da filosofia e quais são extrínsecos. Nesse sentido, concordamos com os professores Jean Maügué, Gerard Lebrun, Jean-François Lyotard, Franklin L. e Silva, Celso Favaretto e Ricardo Fabbrini, referenciais teóricos deste trabalho, quando marcam a especificidade da filosofia e afirmam que é preciso que o professor de filosofia seja conhecedor de seu lugar de fala, que tenha como objetivo propiciar aos alunos a conquista de uma língua de segurança. Se trata, portanto, de compreender a filosofia, enquanto disciplina escolar, como exercício de linguagem e seu ensino como problema filosófico, refletindo sobre seu caráter, seus limites e possibilidades quanto às ações pedagógicas. Nosso objetivo é apresentar estratégias que possibilitem elaborar um programa de ensino em circunstâncias concretas, oferecendo chaves de abertura para possibilidades de efetivação da disciplinaridade da filosofia.

Martha Gabrielly Coletto Costa
martha.costa@usp.br

Tumultos, liberdade e democracia: entre o elogio e o horror

Este trabalho se põe a tarefa de analisar, a partir da interpretação de Claude Lefort, a singularidade e os desdobramentos das reflexões de Maquiavel sobre a liberdade, pensada então a partir de um novo fundamento: a divisão social, expressa nos tumultos e na assimetria dos humores. Neste primeiro momento, e no quadro dos Discorsi, visa-se expor os movimentos argumentativos que descortinam a relação entre liberdade, potência, conflitos e desejos, no interior da experiência histórica e política da República romana. Inscrita num processo de socialização, que não se encerra nos limites do tempo e dos significados estritos, busca-se compreender de que modo a obra de Maquiavel se desdobra, fornecendo bases fundamentais para uma reelaboração da concepção de democracia, tal como empreendida por Claude Lefort no século XX.

Martin Adam Motloch
m.motloch@yahoo.de

Propriedades não-qualitativas

O objetivo desse trabalho é apresentar uma abordagem da noção de propriedade não (puramente) qualitativa. Uma classe das propriedades não-qualitativas faz referência a indivíduos particulares. Exemplos dessas propriedades seriam a propriedade de ser igual a Frege (que é uma propriedade não qualitativa, contudo intrínseca em relação a Frege) e a propriedade de ser filho de Ernesto. A outra classe são as espécies naturais, por exemplo, a propriedade de ser água e a propriedade de ser tigre. O fenômeno de que as propriedades das espécies naturais são não qualitativas é indicado por Putnam, Kripke e Salmon. Segundo Putnam, o significado de termos para espécies naturais envolve a extensão deles. Ele chama este fato de indexicalidade dos termos, a saber, o significado depende do ambiente natural. Este externalismo semântico de Putnam se deve ao fato de que os termos das espécies naturais são definidos em termos de sua extensão ou parte da exten-

são deles. Nesse sentido, podemos dizer que uma espécie natural é uma propriedade que tem instâncias. O adjetivo natural significa que ela é realizada (pelo menos uma vez) na própria natureza. Se a propriedade não fosse realizada nunca, não poderíamos ter definido o termo a partir da sua extensão. Expressando a mesma ideia, Salmon chama os predicados que denotam as espécies de predicados não descritivos. A ideia de uma definição ostensiva ou uma definição em termos de uma descrição definida rigidificada tem a função de definir a propriedade através das suas instâncias. Através dessas definições, se fixa a propriedade que estas amostras têm em comum devido à microestrutura. Pretendemos sistematizar a noção de propriedade não (puramente) qualitativa utilizando a teoria de Chateaubriand. Para Chateaubriand, propriedades são condições de identidade para outras entidades, o que equivale a dizer que, elas têm condições de aplicabilidade ontológicas. Elas são do ponto de vista semântico, denotações de predicados da linguagem. Chateaubriand estrutura a totalidade da realidade numa hierarquia de tipos lógicos com objetos no nível 0, propriedades e estados de coisas nos níveis superiores. Nesse sentido as propriedades não-qualitativas são condições de identidade que fazem referência a indivíduos particulares ou extensões delas ou partes das extensões delas. Por isso, de um modo geral, a existência de tais propriedades depende dessas entidades. Em geral, as propriedades qualitativas na hierarquia são determinadas somente por propriedades de níveis superiores a elas. Ao contrário disso a identidade das propriedades não-qualitativas é determinada também por entidades de níveis iguais e inferiores a elas, a saber, objetos e extensões. Dessa maneira a dependência das propriedades de espécies naturais das suas extensões tem sua origem em suas condições de aplicabilidade que fazem referência às suas instâncias. Portanto, para saber quais são as condições de aplicabilidade da propriedade de ser água temos que investigar as instâncias dela.

Martina Korelc

A questão do ser na fenomenologia de Husserl

A questão do ser é uma das questões importantes e interessantes que se põem no interior da fenomenologia husserliana. O que é desde início posto entre parênteses por Husserl no processo da elucidação dos fundamentos do conhecimento, pelo método da redução fenomenológica, é uma noção ingênua do ser exterior, real, o ser dos objetos, visto a sua relação com a subjetividade e com isto o seu sentido carecer de compreensão e evidência; a seguir, no aprofundamento da análise, é posto entre parêntesis pela redução transcendental o ser psíquico, isto é mundano, do Eu. Assim é obtido o ser transcendental da subjetividade, que por Husserl é considerado absoluto em relação ao ser mundano, visto ser ele a condição da constituição do sentido do ser objetivo. Ao aprofundar a compreensão da subjetividade, o autor afirma o ser da intersubjetividade transcendental como o ser “primeiro em si” que serve de fundamento ao ser objetivo no mundo. Husserl não pensou, como fez Heidegger, um ser em geral. Ele distingue entre ser do mundo tal como é dado na consciência e o ser da subjetividade transcendental e da intersubjetividade transcendental. O ser dos fenômenos é fundamentado sobre o ser da consciência; o sentido do ser real ou possível dos objetos, do seu ser material ou ideal deve ser esclarecido como um modo de doação destes entes pelos atos da consciência. A fenomenologia é, neste sentido, para Husserl “uma autêntica ontologia universal”, que abarca em si ontologias regionais de diversas regiões de objetos. Mas, devemos ter em mente que o ser é aqui considerado enquanto tem um sentido para subjetividade. O ser (do mundo, pelo menos) parece identificar-se, em Husserl, com o sentido do ser. Mas Husserl pretendeu esclarecer também a subjetividade transcendental, que vive nos atos da consciência e esta vida é o seu ser. O seu sentido claramente não pode ser identificado ao ser dos fenômenos. No processo de recuo metodológico a partir das unidades constituídas na consciência em diversos níveis, para aquém delas, em direção aquilo que elas ainda pressupõem como camada mais originária, o autor nos seus muitos manuscritos de pesquisa concebeu uma dimensão passiva deste ser, que chamou de pré-ser (Vorsein). Além disso, também o próprio fluir vivo de consciência, a partir do qual e pelo qual tudo

se constitui, é chamado de pré-ser, que se torna acessível pelas reduções mas é dificilmente esclarecido, e sobre o qual Husserl afirma que ele carrega todo o ser, também o ser dos atos de consciência, o ser do Eu e o ser do fluxo da consciência enquanto existente. Husserl reconhece, por outro lado, que a subjetividade transcendental é uma facticidade originária, cujo esclarecimento toca os limites da fenomenologia e é tarefa de uma metafísica no sentido novo. A presente comunicação tem por objetivo a elucidação, a partir dos escritos de Husserl e de seus comentadores, da questão do ser nas suas diferentes dimensões.

Mateus Masiero
matthaeus_masierus@yahoo.com.br

A questão da máscara pública nos Ensaio de Montaigne

A questão acerca das aparências e suas relações com a noção de sociedade é um tema bastante caro para Michel de Montaigne (1533 - 1592), conforme podemos perceber em sua obra Ensaio (1580 - 1588). Com efeito, o pensador francês dedica grande atenção ao quanto a sociedade dita civilizada está alicerçada na prática da dissimulação, no uso constante de máscaras por parte dos indivíduos que pretendam tomar parte na vida social e nas questões públicas. A máscara é instrumento fundamental para a vida em sociedade e será um tema freqüente ao longo dos Ensaio. Entretanto, Montaigne distingue duas formas de emprego da máscara: uma moralmente lícita, a outra reprovável; a primeira, necessária para a vida em sociedade, a segunda, merecedora de duras punições para seus adeptos. Segundo Montaigne, deve-se utilizar a máscara apenas como meio para se obter um fim que seja honesto, mas nunca para tirar proveito de outrem e, principalmente, nunca fazer dela um fim em si mesma, transformando-se na própria máscara com que se encobre. Podemos perceber, portanto, uma dupla valoração moral da máscara; ela é lícita desde que superficial, mas, se enraizada em nosso ser, se torna um vício moral. Dessa forma, a presente comunicação pretende empreender uma análise de tais distinções propostas por Montaigne, bem como das conexões que as duas formas de emprego da máscara operam com a vida social e política.

Mateus Ricardo Fernandes Ferreira
mateusfilosofia@hotmail.com

O que são silogismos perfeitos?

O expediente de reconstituir a silogística aristotélica como um sistema de dedução natural tem obtido considerável êxito na interpretação dos 'Primeiros Analíticos'. Julga-se que os silogismos em primeira figura consistem em regras de dedução básicas, não provadas ou derivadas de outras. Segundo essa interpretação, esses silogismos são perfeitos porque são dedutivamente completos: as premissas assumidas bastam, por si só, para que uma regra de dedução lhes seja aplicada e a conclusão, inferida. É preciso reconhecer, porém, que a escolha de tais regras é, em certo sentido, arbitrária. Nada, exceto certa evidência da validade dos silogismos em primeira figura, impediria Aristóteles de escolher silogismos em qualquer outra figura como regra de dedução e fazer dos silogismos em primeira figura deduções incompletas. A ideia de evidência, porém, é de natureza, por assim dizer, psicológica, e não de natureza lógica. Argumentarei que a perfeição, por um lado, não pode ser captada exclusivamente pela completude dedutiva, mas que, por outro, não depende exclusivamente de características não lógicas como a de evidência. Em consonância com a sugestão de alguns intérpretes de que a validade dos silogismos em primeira figura se fundamenta no 'dictum de omni et nullo', argumentarei que essa fundamentação se reflete em procedimentos propriamente dedutivos encontrados nos textos Aristóteles. Isso significa que silogismos em primeira figura podem ser provados a partir das definições das proposições categóricas quando estas são compreendidas adequadamente. Tendo tais definições como parâmetro, a perfeição ou imperfeição de um silogismo deixa de ser, em certo sentido, arbitrária.

Matheus Barreto Pazos de Oliveira
mpazosop@yahoo.com.br

A noção de participação em Tomás de Aquino e sua relação com a doutrina dos transcendentais

Nosso trabalho tem por escopo analisar a noção de participação em Tomás de Aquino. Para tanto, visamos estudar a definição desta noção no Comentário ao De hebdomadibus, lect. 2, bem como elucidar os modos possíveis da participação apresentadas por Tomás de Aquino nesta mesma obra. Após o estudo da definição geral e da apresentação dos modos desta noção no interior do comentário tomasiano ao texto de Boécio, temos por intento analisar a maneira com que a noção de participação contribui para a compreensão, em Tomás de Aquino, da doutrina dos transcendentais. Para tanto, analisaremos a noção de participação na questão disputada De Veritate, 21, 2, que trata do caráter transcendental do Bem. Este texto está intimamente ligado ao Comentário ao De hebdomadibus, visto que, além de tematizar o problema da participação, o tema que permeia o primeiro texto tomásico aqui analisado, visa responder à pergunta que é o escopo do trabalho boeciano: Como substâncias podem ser boas em virtude do fato de que têm ser se elas não são bens substanciais? Nosso trabalho pretende, assim, demonstrar a importância da noção da participação na apresentação da doutrina dos transcendentais, escolhendo, para tanto, o Bem.

Matheus Henrique Gomes Monteiro
mhgmonteiro@gmail.com

Tomás de Aquino e os modos de dizer o possível

A presente comunicação tem como objetivo apresentar e discutir os modos de dizer o possível, segundo Tomás de Aquino, centrando-se na consideração do possível dito absolutamente. Tendo como base os textos Suma de teologia Ia, q.25, e De potentia 3,14, pretende-se apresentar a relação entre o possível dito absolutamente e o primeiro princípio, que é Deus. Ao cumprir objetivo, espera-se explorar a leitura de que, para Tomás de Aquino, o possível dito absolutamente existe como ideia no intelecto divino e de que mundo criado, embora respeite o princípio de não-contradição, nada mais é do que a concretização de uma dentre várias opções disponíveis a Deus - de modo que ele não esgota em si mesmo tudo o que o intelecto divino concebe.

Matheus Soares Kuskoski
matheus_kuskoski@yahoo.com.br

Senso comum e vida política em Arendt

O conceito de senso comum, ou *sensus communis*, é central na arquitetura teórica de Hannah Arendt. A hipótese a ser desenvolvida é a de que por meio dele possibilita-se a intersubjetividade, a qual é imprescindível para a constituição da esfera pública. Em A Condição Humana, Arendt compreende a realidade como o produto da manifestação pública das opiniões, constituindo uma esfera de aparências na qual é possível validar as experiências subjetivas. Já em A vida do Espírito, o senso comum é a faculdade humana que unifica as experiências advindas dos sentidos ao mesmo tempo em que, pelo diálogo e pela confiança na manifestação semelhante das impressões para diferentes sujeitos, permite a confirmação das percepções de cada um deles, não permitindo a ocorrência de um individualismo solipsista. Dessa maneira, o senso comum é a pré-condição para uma vida política autêntica, na qual há espaço para o diálogo almejando acordos, sem uso da violência. Pois, para Arendt, a política depende radicalmente da pluralidade humana, preservada apenas enquanto houver livre discurso entre os participantes. Dessa forma, o conceito de *sensus communis* será analisado para explicitar seu papel na Filosofia Política de Arendt. Será levado em conta, especialmente, o diagnóstico que Arendt elaborou sobre a destruição do senso comum no início da Era Moderna, problematizando-se a possibilidade da Política após esse evento.

Matheus Tonani Marques Pereira
 mtonanimp@gmail.com

A relação entre os juízos morais e estéticos em Hume

É bastante conhecido o arraigamento da moralidade humiana nos sentimentos e paixões, com a consequência da diferença essencial entre os juízos morais, motivacionalmente ativos, mas não passíveis de um valor de verdade uma vez que não são derivados da razão, e os juízos cognitivos (ou crenças) que podem corretamente receber os predicados ‘verdadeiro’ e ‘falso’, mas são fundamentalmente inertes. Possivelmente é dessa dicotomia que surge o argumento da lacuna entre o ser e o dever (Tratado, III, I, 1, §27), que nos deixa com a pergunta: de qual é a natureza então da moralidade que tanto difere da natureza do nosso aparato epistêmico? Encontramos, no entanto, em diversos outros trechos (II, 1, 8, §1, §2, §6, entre outros) do Tratado e mesmo de outros textos (Do padrão do gosto, por exemplo), afirmações também acerca da beleza e do juízo estético como enraizados nas impressões de prazer e dor, e inclusive aproximando a dimensão do julgamento sobre o belo das nossas aprovações e desaprovações morais (II, 1, 7 e 8). Por essa linha, ambas seriam, de alguma maneira, fenômenos que ocorrem subjetivamente no espírito do indivíduo, de modo Hume afirma ambas as características, o bom e o belo, como não sendo qualidades de um objeto externo, rigorosamente falando. O estudo dessa aproximação entre os dois domínios, principalmente no campo da (des)apreciação e do julgamento tanto moral quanto estético, é o objetivo central desse trabalho, tentando com isso esclarecer melhor o que o autor escocês entende por moralidade e de que modo essa natureza da moral se afasta da natureza do entendimento e da razão, iluminando assim o argumento da “is-ought gap”.

Matheus Wanderley Gondim
 mwgondimjp@hotmail.com

A tese da dependência do pensamento em relação à linguagem de Donald Davidson: uma análise lógica

Na discussão acerca da relação entre linguagem e pensamento, o trabalho de Donald Davidson desempenha um papel crucial. É famosa a sua argumentação, encontrada principalmente no seu artigo “Thought and Talk” de 1975, a favor da dependência do pensamento em relação à linguagem. Para Davidson, a menos que ela seja um ‘interpretador de uma linguagem’, ela não pode ter pensamentos. Qual, no entanto, seria a noção de possibilidade envolvida aqui? Que tipo de dependência a noção de interpretador de uma linguagem implica? Quais os passos inferenciais envolvidos na argumentação de Davidson? E no que diz respeito às críticas às quais tal argumento tem sido sujeito, partem elas de um entendimento adequado da argumentação de Davidson? É nosso objetivo nessa palestra responder a essas perguntas. De um ponto de vista mais geral, desejamos realizar o que poderíamos chamar de uma análise lógica da argumentação dada por Davidson a favor da mencionada tese conforme ela aparece em “Thought and Talk”. A partir de tal análise, desejamos avaliar até que ponto as várias críticas feitas à tese de Davidson partem de uma compreensão adequada de sua argumentação.

Matteo Vincenzo d’Alfonso
 dalfonso@unife.it

Il significato della critica schopenhaueriana alle categorie kantiane

Nella Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente, Schopenhauer espone il fondamento gnoseologico del suo idealismo. Nel fare ciò lo differenzia implicitamente già anche dall’idealismo, incompleto o spurio (come lo definirà successivamente dopo aver preso conoscenza della differenza tra i contenuti delle due edizioni della Critica della ragion pura), di Kant, ponendo le basi per la critica esplicita della dottrina

kantiana delle categorie che presenterà chiaramente nell'Appendice al Mondo come volontà e rappresentazione. Si dice che delle categorie kantiane Schopenhauer salverà solo quella della causalità. In realtà, formulata in questi termini, la cosa non è del tutto corretta. Giacché Schopenhauer, criticando radicalmente il modo in cui Kant introduce e deduce le categorie, nonché la troppo complessa funzione che fa loro svolgere, a ben vedere non mantiene affatto la categoria kantiana di causalità. Egli piuttosto elimina alla radice, per così dire, le categorie kantiane, sostituendole in blocco con una propria categoria di causalità. Schopenhauer è cioè innanzitutto un riformatore del valore e della funzione del concetto di categoria, per ritrovare, al termine della sua riforma, una nuova categoria, la sua specifica categoria di causalità, alla quale fare compiere la specifica funzione che egli prescrive alle categorie: connettere rappresentazioni spazio-temporali a dare il mondo d'esperienza in modo prima costitutivo e solo secondariamente conoscitivo.

Mauricio de Albuquerque Rocha
mauricio_r@uol.com.br

Afastar a tristeza, formar o comum

As noções comuns supõem uma prática (um processo de experimentação) e as condições desse processo (pois ele não preexiste ao exercício de formação das noções comuns). E nelas, o comum não diz respeito a um princípio de identidade essencial (mas às propriedades comuns entre corpos), nem a um critério de semelhança, nem a uma regra de participação – elas dizem respeito à relação sob a qual dois modos (ao menos) convêm e compõem uma nova relação. Formar uma noção comum é função das paixões alegres: a tristeza, que nasce do encontro com um corpo que não convém com o nosso, não leva a formar noções comuns – pois é das paixões alegres, como aumento da potencia de agir e pensar, que resultam as noções comuns. Elas indicam uma transição da filosofia spinozana no que concerne aos gêneros de conhecimento; aos vínculos entre imaginação, racionalidade e dinamismo afetivo; aos modos de pensar a individuação cognitiva; aos modos de socialidade e a produção sociopolítica de ideias e afetos.

Maurício de Assis Reis
masareis@yahoo.com.br

Experiência e pensamento n'Ó Conceito de Esclarecimento de Horkheimer e Adorno

Este trabalho desenvolve a relação existente por trás do processo diagnosticado e apresentado por Adorno e Horkheimer na Dialética do Esclarecimento, mais precisamente em sua primeira parte, "O Conceito de Esclarecimento". Trata-se, pois, de investigar a relação entre experiência e pensamento, relação que se encontra na base dos processos de formação e, em última instância, de administração da sociedade. Nesse sentido, parte-se da hipótese de que o processo que leva o homem da experiência do mito à cultura e técnica atuais, arrasta consigo outro processo, capaz de justificar a afirmação dos autores de que o progresso aí vislumbrado é também regressão: o empobrecimento da experiência e do pensamento. Para apresentar tal hipótese, o trabalho se divide em duas partes fundamentais: primeiro, o reconhecimento da consciência do primitivo sobre os limites entre si mesmo e a natureza e o movimento realizado por ele em vista da compreensão dessa dupla divisão da realidade; isso conduz à compreensão mágica do mundo, momento caracterizado pela experiência do medo e do encanto e que conduz a um pensamento cujas categorias refletem essa experiência, sendo chamado de pensamento mágico-mítico; segundo, a experiência da negação do mito como forma de conhecimento, que produz um sujeito cuja experiência o leva a uma modificação de si e do mundo (de si através da eleição de determinadas potencialidades subjetivas em detrimento de outras no processo de conhecimento; do mundo, através da determinação dos objetos a serem pensados e conhecidos enquanto outros são considerados indignos da filosofia); disso se segue o caminho rumo a uma absoluta determinação do mundo da experiência, sendo chamado pelos autores como "mundo administrado", em que também a

experiência do sempre-idêntico restringe o pensamento em suas potencialidades, funcionalizando-o e fazendo dele mera ferramenta no processo de conhecimento e administração do mundo, interditando nele sua capacidade de resistir à mera positividade do existente.

Maurício Uzêda de Faria
mfaria1@gmail.com

O homem-massa e o individualismo em Ortega y Gasset

José Ortega y Gasset delineou em seu texto *La rebelion de las masas* um tipo de homem que desponta no início do século XX - portanto herdeiro de um longo passado - que, diferente do homem dos tempos mais antigos, que vivia em um mundo instável e inseguro, toscamente organizado, se encontra em uma época em certo sentido privilegiada, ordenada de modo a minimizar os riscos e tornar a vida o mais segura possível. Este homem, denominado por Ortega de “homem-massa”, tende a acreditar que toda a estrutura que possibilita o seu bem-estar é algo natural, que lhe é dado sem mais, e não uma organização propriamente dita e que exige um alto grau de esforço e responsabilidade para ser mantida. Além dessa ingratidão e ausência de reconhecimento em relação ao trabalho que tornou possível o bem-estar característico da civilização contemporânea, o conceito de homem-massa está ligado a um sentimento ilusório de plenitude, de independência, que tem como conseqüência um hermetismo e um encerramento em si mesmo, como se não fosse necessário ao tipo nenhum esforço de aperfeiçoamento. A crítica que tece Ortega da civilização contemporânea, ao apontar para o perigo de uma homogeneização na sociedade de massas e clamar pela possibilidade de se formar um “projeto de vida que tenha figura individual” em meio aos grandes aglomerados urbanos, permite que se articule a noção de homem-massa com a perda da singularidade e da capacidade de desenvolvimento de um projeto de vida individual; não obstante, ele deixa entrever a possibilidade de uma articulação da noção de homem-massa com uma espécie de individualismo degenerado, na figura de um sujeito hermético, que se fecha a toda e qualquer instância exterior e não reconhece nenhuma dívida para com a civilização.

Mauricio Vieira Martins
mvm@unisys.com.br

Questões de teoria do conhecimento: Marx, crítico do empirismo

A tomada de posição materialista de Marx foi muitas vezes confundida com uma forma singular de empirismo. Houve os que interpretaram a afirmação marxiana do primado do real histórico sobre a consciência como sendo idêntica à afirmação de que o conhecimento científico toma como base imediata este mesmo real. O objetivo do presente trabalho é mostrar os equívocos de tal interpretação. Para tanto, serão recuperadas algumas passagens da maturidade de Marx relativas a uma teoria do conhecimento. Em sua “Introdução à Crítica da Economia Política”, por exemplo, Marx afirma explicitamente que, no método científico, “as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento”; afirmação que nos conduz ao debate sobre o papel das categorias de análise e do sujeito teórico na produção do conhecimento. Se no caso da Introdução aos “Grundrisse”, poderia-se argumentar que trata-se de um manuscrito em alguns momentos próximo a Hegel, já nas chamadas “Teorias da Mais Valia” - texto posterior - reencontraremos o motivo condutor deste debate. Assim, contra aqueles que criticavam o economista Ricardo por ser “muito abstrato”, Marx afirma que a crítica poderia ser a oposta: que ele, Ricardo, “não vai suficientemente longe na abstração verdadeira e por isso é impulsionado em direção a uma falsa”. É difícil pensar numa distância maior face ao empirismo do que a demarcada por tal formulação. Finalmente, singulariza a posição de Marx o entendimento de que as categorias e as abstrações da Economia Política não dependem apenas da genialidade (inegável) dos grandes pensadores, mas também e sobretudo do desenvolvimento histórico mais geral, cabendo então elucidar esta peculiar articulação.

Mauro Castelo Branco de Moura
mcbmoura@ufba.br

Da Riqueza Concreta à Fictícia: O Trânsito à Riqueza Imaterial

O postulado da primazia do “fator econômico” parece unificar um grande número de intérpretes do legado teórico de Marx, independentemente de serem epígonos ou detratores do mesmo. Esta confluência interpretativa, que comunga sua descrição como adepto de um materialismo canhestro e simplificado, não se fundamenta na própria letra do autor. Nas versões ulteriores do grandioso projeto de crítica da economia política Marx apresenta a riqueza tipicamente burguesa, ou riqueza abstrata, como configurada por dois atributos paradoxais: a de ser a um só tempo objetiva e extrassensorial. Tais características, fundadas no trabalho abstrato, desabonam liminarmente o “materialismo” simplório dos comentaristas mais açodados. Porém, seu desdobramento natural na riqueza fictícia (ou imaginária) acaba por sepultar definitivamente qualquer possibilidade de adesão do ilustre renano a este esquematismo trivial.

Mauro Cesar de Castro
imaurocastro@yahoo.com.br

Aproximações entre o conceito de rizoma em Deleuze e Guattari e o cinema de Godard

O objetivo deste trabalho é investigar aproximações entre a concepção filosófica de rizoma (Deleuze e Guattari, 1980) e o cinema moderno a partir do filme “Nossa Música” (Godard, 2004). A provocação deleuziana de que o cinema pensa, permite tomar o filme escolhido como objeto de análise para possível aplicação estética do conceito de rizoma. O rizoma se caracteriza pelos princípios de conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura a-significante, cartografia e decalcomania. Nossa hipótese é que isso pode ser percebido na concepção cinematográfica de Godard: rompe com a linearidade da narrativa e multiplica discursos em vista de um discurso indireto livre; desencadeia imagens descontínuas, apontando para o fora da representação; desterritorializa os personagens, a ponto de suprimir a identificação. Não obstante, “Nossa música” conduz a conexões dialogantes entre as diferenças em um mundo de dissonâncias políticas e éticas. O rizoma em Godard resulta em uma obra em constante devir – entre o ficcional e o documental, a imagem e o discurso, o eu e o outro.

Mauro Dea Bandera Arco Júnior
maurodelabandera@yahoo.com.br

Música e linguagem na obra de Jean-Jacques Rousseau

Qualquer leitor provavelmente se surpreenderá com a relação entre reflexões sobre a linguagem e teoria musical no “Ensaio sobre a origem das línguas” de Rousseau. Ele possivelmente indagará: O que significa dizer que a música e a língua possuem entre si alguma afinidade ou algum laço que as unem? Ou melhor, qual é o lugar da música no quadro da teoria da linguagem de Jean-Jacques Rousseau e na economia do Ensaio? Será que se poderia pensar se tratar apenas de um paralelo sem maiores consequências para a argumentação do autor ou essa aparente confusão de temas esconde uma lógica profunda e rigorosa que deverá ser desvendada? É evidente que o Ensaio não reúne duas matérias distintas. O livro não aproxima dois temas diversos e heterogêneos, mas, ao contrário, música e língua participam de um duplo movimento na obra de Rousseau, a saber: elas descrevem uma gênese única e constituem uma única e mesma estrutura.

Mauro Lúcio Leitão Condé
mauro@fafich.ufmg.br

Ciência e linguagem em Ludwik Fleck

Ludwik Fleck (1896-1961) foi um médico e microbiologista polonês que realizou uma série de inovadoras reflexões epistemológicas sobre a natureza da atividade científica. Recentemente, diferentes campos do conhecimento têm revelado grandes possibilidades de uso de seu pensamento não apenas no domínio das ciências, mas das artes, política etc. As reflexões de caráter filosófico e sociológico de Fleck sobre a natureza da ciência foram publicadas, em 1935, em seu livro *Gênese e desenvolvimento de um fato científico* e em mais alguns poucos artigos. Ainda que muito relevante, a contribuição à teoria da ciência trazida por Fleck foi praticamente negligenciada à época. Em parte, por dificuldades como as criadas pela Segunda Guerra, mas, sobretudo, pela originalidade das ideias contidas em sua obra. Fleck caracteriza o conhecimento de uma época, de uma sociedade ou mesmo de um grupo ou organização com o que ele chamou de estilo de pensamento. O estilo de pensamento é construído a partir de atividades sociais desenvolvidas por essa comunidade ou coletivo, o que Fleck denominou coletivo de pensamento. Para ele, o conhecimento não avança por meio de grandes rupturas – como, por exemplo, na conhecida concepção de mudança de paradigma de Thomas Kuhn – mas de modo incremental quando ações e ideias trafegam de diferentes modos entre estilos de pensamento criados pelos diferentes coletivos de pensamento. Essa comunicação procura mostrar que embora Ludwik Fleck não tenha propriamente elaborado uma teoria da linguagem sua concepção de ciência está amplamente baseada em aspectos filosóficos da linguagem. Procura-se, assim, enfatizar a importância do papel da linguagem na construção do conhecimento científico. E, por fim mostrar que embora Fleck tenha reaparecido na reflexão contemporânea sobre a ciência, pelas mãos de Kuhn, muito mais como um sociólogo e historiador da ciência, talvez o núcleo central de suas preocupações o filosófico. Isso significa dizer: assumir que a obra de Fleck, ainda que não seja explícita a esse respeito, reserva um lugar decisivo para a linguagem não apenas na compreensão do conhecimento científico, mas na própria estruturação da nossa ideia de realidade.

Max de Filippis Resende

Vontade de Poder como Impulso Trágico da Vida

A obra de Nietzsche se inaugura com o pensamento sobre a tragédia grega, mas, em nosso ver, não abandona essas reflexões aí. Carrega essas concepções até os seus últimos textos e elaborações de uma filosofia afirmativa do fato da vida como apresentação constante de realidade em contínua transformação e superação de suas formas. Essas formas, ou configurações dos entes do mundo, são concebidas por ele como processos dos impulsos de constituição de todo o existente. Essa totalidade dos processos viria a ser num jogo muito característico da vida, com suas diferentes manifestações, com sua forma muito particular tomada no homem. Esse, como manifestação dela, experimenta-a “pateticamente” em multiplicidade de sensações e compreensões, na elaboração de ciência e conhecimento sobre ela. Ou seja, é a realidade mesma experimentando-se, dando-se forma por meio de outra forma sua assumida. Essa é a manifestação de um poder artístico da natureza pesquisado e decifrado por Nietzsche no tragos grego. Mostraremos aqui diferentes passagens e concepções desse pathos, nova compreensão filosófica do mundo como afecção existencial e impressão artística de poder da vida em diferentes momentos da obra nietzscheana.

Max Rogério Vicentini
mrvicentini@uem.br

Pensamento diagramático e criação científica: a proposta de Peirce

A compreensão dos processos de obtenção do conhecimento e a constituição do método adequado à elaboração de teorias foram temas constantes na extensa produção de Charles S. Peirce. De maneira original, Peirce acrescenta à classificação dos tipos de raciocínios, tradicionalmente divididos em dedutivos e indutivos, a abdução como instância de criação de novas hipóteses. O processo de constituição de teorias, como descrito pelo filósofo, pode ser denominado de hipotético-dedutivo. Diante de um problema, que se apresenta como uma surpresa para o cientista, a abdução sugere uma hipótese que, se verdadeira, poderia resolver o problema e restituir a ordem, dissolvendo a surpresa. A hipótese é apresentada como um diagrama cujas relações podem ser deduzidas e cujas consequências podem ser testadas indutivamente. Neste trabalho, procuramos mostrar de que maneira a dedução desempenha um papel fundamental nesse esquema e como pode lançar luz sobre o processo de criação de teorias. São discutidas três características do pensamento diagramático: a) captura do pensamento vago em uma forma fixa a fim de que se aumente o autocontrole do pensamento; b) redução da complexidade e c) superação da dicotomia existente entre as concepções aprioristas e indutivistas no que concerne à possibilidade do conhecimento.

Max William Alexandre da Costa
maxwcosta83@gmail.com

Linguagem e Metafísica na Análise da Modalidade De Re

Em um artigo recente John Divers defendeu que a teoria das contrapartes de David Lewis oferece um bom recurso para analisar a variação do valor de verdade das predicções modais de re. O objetivo de Divers é mostrar que as principais objeções de Quine contra a predicação modal de re carecem de validade. O argumento de Quine é o seguinte: enunciados modais de re criam contextos referencialmente opacos, i.e., as expressões que ocorrem nestes contextos não contribuem apenas com o objeto para o conteúdo expresso por esses enunciados. Portanto, em alguns casos, a substituição de expressões co-referenciais nesses contextos não preserva o valor de verdade dos enunciados. Assim, de acordo com Quine, o discurso modal de re está sujeito a uma profunda incoerência semântica e metafísica. Segundo Divers e Lewis, Quine associa a variação no valor de verdade das predicções modais de re à uma variação ou inconstância na própria realidade modal, i.e., “as coisas adquirindo e perdendo suas propriedades modais de acordo com a maneira como nós decidimos nomeá-las” (Divers, 2007). O argumento Divers-Lewis consiste em mostrar que Quine não observou que tokens de elocuições modais de re são sensíveis ao contexto e portanto types dessas elocuições adquirem condições de verdade variadas conforme mudanças no contexto. A estratégia Divers-Lewis, portanto, é mostrar que a variação no valor de verdade de enunciados modais de re é decorrente de aspectos contextuais de determinação das condições de verdade desses enunciados e não de mudanças na realidade modal (Divers, 2007). Meu objetivo neste trabalho é argumentar contra dois pontos específicos na abordagem Divers-Lewis das críticas de Quine: 1) Quine jamais afirmou que a variação ou inconstância das atribuições modais se deve a questões de inconstância na realidade modal dos fatos. 2) Se há um erro nas críticas avançadas por Quine esse erro foi o de considerar que a falha na substituição de expressões co-referenciais é uma falha relativa ao contexto no qual essas expressões estão imersas.

Maxwell Morais de Lima Filho
max.biophilo@gmail.com

Darwin e a evolução da moral humana

De acordo com a proposta evolucionista de Darwin, todas as espécies biológicas são, em última instância, parentes umas das outras, podendo ser representadas em uma imensa árvore biológica, composta por milhões de ramos mortos (espécies extintas), vivos (espécies atuais) e que ainda vão surgir (novas espécies). A distância entre tais ramos refletiria o que modernamente passou a se chamar de parentesco filogenético. Quanto maior essa proximidade filogenética, maior o compartilhamento de características genéticas, morfológicas e comportamentais. Darwin não tratou de modo específico da evolução humana no seu mais famoso livro, *A Origem das Espécies* (1859/2010), apesar de ficar claro para o leitor atento que o homem não é exceção ao processo de evolução biológica. Em uma famosa passagem desse livro, Darwin prediz o rumo das futuras pesquisas em relação ao ser humano: “A psicologia será solidamente estabelecida sobre a base tão bem definida por Herbert Spencer, isto é, sobre a aquisição necessariamente progressiva de todas as faculdades e de todas as aptidões mentais, o que lançará uma nova luz sobre a origem do homem e sua história” (2010, pp. 348-9, grifos meus). Contudo, é apenas em 1871 que Darwin aborda frontalmente a evolução de nossa espécie em seu livro *A Origem do Homem e a Seleção Sexual*, tentando dar uma explicação naturalista para o “mais nobre atributo humano”, o qual constitui a nossa mais importante diferença em relação aos demais animais: o senso moral. Porém, parece haver certo conflito entre o altruísmo e a seleção natural, pois muitas vezes um indivíduo arrisca a própria vida para ajudar ou salvar outro (Darwin já tinha se debruçado sobre o “paradoxo do altruísmo” em relação aos insetos sociais n’*A Origem*). Sendo assim, o comportamento altruísta não é vantajoso (no sentido de probabilidade de sobrevivência e, conseqüentemente, de probabilidade de reprodução) para quem pratica a ação: a mãe que morre pelos filhos ou um pássaro que emite um grito de alerta para avisar a presença de um predador. No presente trabalho, pretendo apresentar a proposta naturalista de Darwin sobre a evolução da moral humana e analisar se a defesa de uma Ética Evolucionista implica, necessariamente, incorrer na falácia naturalista.

Mayara Annanda Samarine Nunes da Silva
mayarananda@hotmail.com

A transvaloração de todos os valores em Nietzsche como possibilidade ética

Encontramos na filosofia nietzscheana de forma recorrente, e, talvez possamos dizer, central, a preocupação com o comportamento humano, demonstrada em suas análises da cultura ocidental e quando o filósofo se autodenomina um psicólogo. Tal ênfase, todavia, dá-se assumindo apenas um caráter crítico ou também propositivo? Partimos aqui da hipótese de que a ideia nietzscheana de transvaloração de todos os valores (*umwertung aller werte*) seria representativa de um possível caráter propositivo de sua filosofia, estando nela contidas ideias de ação e mudança, existindo um tipo humano por ela responsável: o *übermensch*. Surge então a questão: sendo a transvaloração uma tarefa do além-do-homem em relação ao meio cultural em que está inserido, essa poderia ser interpretada sob um ponto de vista ético? Poderíamos pensar em uma ética nietzscheana? O presente trabalho pretende investigar tais possibilidades, e, para tanto, terá como foco as obras do que se convencionou chamar “terceira fase” do pensamento de Nietzsche, momento no qual o filósofo passa a fazer referências explícitas a transvaloração de todos os valores.

Mayara Roberta Pablos
 mayara_pablos@yahoo.com.br

Modelo de Evidência Formal Vs. Modelo de Julgamento Especializado: o conceito de seguir regras aplicado à bioética

A partir das contribuições feitas por Beauchamp e Childress para as discussões sobre ética biomédica, este trabalho tem por objetivo apresentar dois modelos diferentes de tomada de decisões clínicas aplicados pelos profissionais da saúde à seus pacientes. Essa análise será feita tendo como pano de fundo o artigo *Unlike Calculating rules? Clinical Judgment, Formalized Decision Making, and Wittgenstein*, escrito por James L. Nelson, onde o autor apresenta dois procedimentos de decisão clínica, a saber: o modelo de evidência formal e o modelo de julgamento especializado. De acordo com James Nelson, os formalistas adotam como critério para o tratamento de seus pacientes as melhores estatísticas obtidas no mapeamento do curso das doenças e o sucesso de seu tratamento, criando uma regra de procedimento padrão segundo a qual os pacientes são tratados através do mesmo método, ou seja, de forma padronizada. As vantagens de tal método na visão de seus adeptos são os baixos custos e a eficácia do tratamento. Contudo, James Nelson faz objeções a tal postura ao dizer que ela não condiz com a realidade uma vez que não atende as necessidades particularizadas de cada indivíduo. Nesse sentido, o autor apresenta algumas críticas quanto à criação de um tratamento algoritmo estendido a pacientes diferentes, pois segundo ele, a adoção deste procedimento acarretaria em uma espécie de algoritmo moral. Contra o argumento dos formalistas, James Nelson apresenta o modelo de julgamento especializado como uma alternativa mais eficiente e humanizada, pois está pautada nas práticas médicas e em demandas diárias. Seu contra argumento é o de que os médicos devem ater-se às especificidades de cada caso, evitando que qualquer regra procedimental única possa ser estabelecida. A proposta de James é manter aberta outra solução epistêmica para o assunto aqui em questão, apesar de toda a pressão financeira que subjaz por trás dos centros médicos. Para tanto, o autor recorre a alguns conceitos de Wittgenstein, tais como: o de regras, interpretações e práticas, bem como, suas observações quanto à ciência na tentativa de corroborar sua proposta, qual seja: a de que embora existam regras que sejam adotadas nos procedimentos médicos, estas regras devem ser específicas, variando de acordo com seus contextos clínicos de forma a priorizar a prática. Por último, será reconstruída a argumentação do filósofo austríaco sobre os conceitos citados acima, a fim de que melhor se compreenda a analogia entre as teorias de Wittgenstein e as questões de bioética proposta por James Nelson.

Maysa Maria Massimo Ribeiro
 maysamassimo@gmail.com

O paradoxo do cético de Wittgenstein apresentado por Kripke

Na primeira parte do trabalho, apresenta-se o paradoxo do cético de Wittgenstein que, segundo Kripke, seria o problema fundamental das “Investigações Filosóficas”, e estabelece que nenhum curso de ação pode ser determinado por uma regra, pois não se pode garantir que o aprendizado de uma regra no passado pode determinar o comportamento consoante a mesma regra no futuro. Com o questionamento “Como eu sei que devo responder 125 a 68+ 57?”, Kripke expõe o que seria o paradoxo de Wittgenstein, dialogando com um interlocutor cético, que duvida que o comportamento externo de uma pessoa apresente qualquer evidência que uma regra aprendida no passado justifique a presente resposta ‘125’. A dúvida cética, consubstanciada no paradoxo de Wittgenstein, trata-se, destarte, de uma perspectiva normativa sobre a relação entre significação e intenção em ações futuras. Posteriormente, apresenta-se o que seria, para Kripke, a solução ao paradoxo, que reside no argumento contrário à linguagem privada, passando pela mudança no pensamento de Wittgenstein, a partir da comparação entre suas obras “Tractatus” e “Investigações Filosóficas”. Nas “Investigações”, Wittgenstein rejeita a visão realista do “Tractatus” de que a forma de explicação da significação advém da declaração das condições de verdade de uma frase, subs-

tituindo-a por uma visão que salienta mais o papel normativo da linguagem. Nesse sentido, destaca-se o conceito de jogo de linguagem, introduzido pelo autor em substituição à condição de verdade na declaração da veracidade ou falsidade de uma frase. Um jogo de linguagem seria o contexto no qual uma afirmação é proferida, de modo que a veracidade de uma frase não é mais medida em termos atômicos, e sim em conjunto com outras frases pertinentes ao jogo, segundo condições de justificação. Sob esse cenário, a solução ao paradoxo seria indagar quais circunstâncias efetivamente permitem a emissão de afirmações e qual o papel prático que essa permissão exerce. A justificação da obediência a uma regra só é possível se se considerar o contexto no qual tal regra e a pessoa que irá obedecer-lhe estão inseridas, ou, segundo Wittgenstein, uma regra só terá conteúdo substantivo se considerada dentro de seu jogo de linguagem, daí a não possibilidade de se seguir uma regra “privadamente”. As condições de justificação são, assim, identificadas com a determinação por outros indivíduos da comunidade quanto à obediência ou não de uma regra por um indivíduo em particular. Um indivíduo será considerado como seguindo corretamente uma regra caso passe nos testes pertinentes a que a comunidade o submete. Se passar em mais testes, e de forma recorrente, será considerado um falante da língua e membro da comunidade. A utilidade prática de a comunidade atestar se um indivíduo está ou não obedecendo a uma regra é garantir o sucesso das interações comunicativas que permeiam a vida social. Esse jogo de emissão de afirmações, segundo condições de justificação, que atestam a correta obediência a regras aos indivíduos, pela comunidade em que estão inseridos consistiria, para Kripke, na solução de Wittgenstein ao seu paradoxo cético, e na negação da possibilidade de que regras sejam seguidas “privadamente”.

Meline Costa Sousa
melinecostasousa@hotmail.com

Pensamento e intuição no De anima de Avicena

Este trabalho tem como objetivo analisar as noções de intuição e pensamento no ‘De anima V’ de Avicena. Especificamente, buscar-se-á compreender intuição, um processo passivo, e pensamento, um processo ativo, enquanto vinculados à produção do conhecimento teórico. Explicitarei como estes processos acontecem e a relação que eles mantêm com os particulares e com os universais. Por fim, investigarei se, no quinto livro, Avicena desenvolve uma teoria epistemológica ambígua que vincularia o conhecimento ora à intuição ora ao pensamento. Os objetivos propostos marcam a necessidade de esclarecer dois termos caros à teoria epistemológica de Avicena na medida em que se referem a processos produtores de conhecimento (‘ilm). Como será exposto, em algumas passagens, o filósofo determina que o conhecimento se dá pelo pensamento (fikra) e, em outras, pela intuição (ḥads), dividindo a literatura secundária entre aqueles que, como D. Black e H. Davidson, excluem a intuição e afirmam a indispensabilidade dos particulares (jaz’īāt) e D. Gutas que defende a atividade de conhecer (‘alima) independente do pensamento e, conseqüentemente, do que é obtido pelos sentidos. Se se adota a interpretação proposta por Black do ‘De anima V’, o conhecimento teórico seria função de um sentido que pensa a partir dos particulares. Segundo a leitura de Gutas, ao contrário, não há interação entre o intelecto e estes, o que significa apontar para a intuição, enquanto receptora de universais, como único processo. Tendo em vista estes desacordos, cabe determinar o papel do pensamento e da intuição no ato de conhecer, reconhecendo, no texto, a plausibilidade destas duas possibilidades de interpretação.

Mércia Manuela de Lima
merciamanuela@gmail.com

O Contrato Natural em Michel Serres: possibilidades e limites

As novas capacidades humanas de construir e explorar a natureza, por meio dos diversos saberes e das tecnologias, associada ao crescimento da população mundial e à violência desencadeada por esse crescimento

desordenado levam a humanidade a modificar o destino global da espécie humana e a evolução de todas as outras espécies vivas do planeta. A crise socioambiental contemporânea, pensada em escala planetária, é também uma crise cultural estando ligada ao modo como a Cultura Ocidental pensa e interfere na natureza. Assim, essa crise está muito além da poluição ou do buraco na camada de ozônio. Então, como reorientar as ações humanas e frear os danos ao meio ambiente? Como por fim aos crimes globais e conscientes contra a humanidade? Para o filósofo francês Michel Serres, a filosofia não pode calar-se diante dessas questões. É preciso, portanto, uma nova e profunda reflexão ética e filosófica, já que a ética tradicional, por ser antropocêntrica, não pensa nessas questões. Serres alega que o sucesso tecnológico deve ser bem administrado, levando em consideração o futuro e os limites da humanidade. A manipulação dos genes, do átomo e a clonagem de bactérias são exemplos simples de experimentações que se não forem bem sucedidas colocam o futuro da humanidade em risco. De locais, as consequências tornaram-se globais. E tudo depende da espécie humana. Mas a humanidade por encontrar-se mergulhada em fatores econômicos, científicos e técnicos dos quais não pode fugir, não encontra meios eficazes para solucionar os problemas ambientais. Segundo Michel Serres há, portanto, uma necessidade de voltar e rever o contrato social primitivo, defendendo que só com um Contrato Natural haverá o retorno à natureza. A natureza como um organismo vivo e complexo, que interage. Esse contrato acrescenta ao contrato social a celebração de um Contrato Natural de simbiose, de reciprocidade, contemplação e respeito, onde a natureza passa a ser pensada como um sujeito de direito, isto é, sendo verdadeiramente defendida politicamente e também nos tribunais havendo a possibilidade de um controle maior sobre o danoso “controle” humano da natureza.

Michele Santos da Silva
mssilva19@gmail.com

Anuladores epistêmicos e o problema do desacordo

Imagine que dois sujeitos, Percival e Perciano, são passageiros em um carro que se envolve em um acidente ao atravessar um cruzamento. Após o acidente, cada um deles dá seu testemunho sobre o ocorrido. Baseado em sua experiência perceptual, Percival afirma que o sinal estava verde quando eles atravessaram o cruzamento, porém Perciano, também com base em sua percepção, afirma que o sinal estava vermelho. Em isolamento, Percival não tem dúvidas sobre sua crença, pois as crenças perceptuais que ele forma são confiáveis, ele não costuma se enganar sobre elas. No entanto, ele conhece bem Perciano e sabe que ele tem um histórico tão confiável quanto o seu no que diz respeito a crenças desse tipo. Assim, Percival tem agora uma evidência testemunhal contrária a sua crença de que o sinal estava verde, ou seja, o testemunho de Perciano é um anulador para sua crença perceptual. Jonh Pollock distingue dois tipos de anuladores: rebutting defeater (o qual traduziremos por anulador) e rebutting defeater (o qual traduziremos por solapador). Dada uma proposição p , anulador seria uma evidência de que p é falsa e um solapador seria uma evidência de ordem superior sobre a relação entre a crença de que p e a evidência que a suporta. Uma questão a ser investigada é: em casos de desacordo entre pares epistêmicos sobre crenças formadas através da percepção, o testemunho em contrário de seu par é um anulador ou um solapador? Ou ambos? Outra questão seria se o essa classificação, entre solapador e anulador, esclarece algo sobre a norma epistêmica em casos de desacordo.

Miguel Antonio do Nascimento
miguelantonion@gmail.com

Acerca do filosófico na reflexão de Nietzsche

Ao se falar do significado de filosófico no pensamento nietzschiano, pretende-se aprofundar mais a definição da própria filosofia. Em Nietzsche, o que se pode nomear de filosófico pode ser encontrado em sua crítica ao caráter moralizador com que se instituiu a filosofia: o conteúdo de filosófico na filosofia não deveria ter de se limitar ao sentido de moral; estaria dissimulado na moral. Mas neste caso deveria também ser mostrado em seu elemento.

No entanto se podemos identificá-lo na crítica nietzschiana, não significa, porém, que o temos já demonstrado o suficiente, a ponto de poder tomá-lo no modo de definição da filosofia; o próprio Nietzsche teria muito a dizer ainda neste sentido, que pudesse ser considerado para além do que está mostrado. A presente comunicação traz elementos para que se considere conteúdo da questão moral não só aquilo que resultou criticado na crítica de Nietzsche, mas principalmente o que possa ser compreendido e tomado por conhecimento filosófico capaz de justificar sua distinção relativa à moral.

Miguel Gally
gally@terra.com.br

Ideia estética, expressão e arquitetura(s) em Kant

Na filosofia da arte/arquitetura, o termo “expressão” remete, grosso modo, a uma relação de identidade/proximidade entre duas instâncias separadas, das quais uma é interna (p.ex., emoções, A) e outra é externa (obra, B), sendo que expressar é pôr para fora, de uma maneira peculiar, isso que está dentro (Collingwood, R.G., 1938, p. 103ss). Dessa maneira, perguntar por quais propriedades são expressas em B pensando nas propriedades de A faz algum sentido. Entretanto, quando nos deparamos com a ideia estética pensada por Kant algo perde sentido aí e a pergunta pelo quê ideias estéticas expressa(m) se transforma numa questão sem resposta (Guyer, P.; Kant and the Philosophy of Architecture, 2011). Proponho continuar pensando este tema sugerindo que entender a arquitetura bela como expressão de ideias estéticas requer um conceito de expressão diferente daquele mencionado acima, porque a estética kantiana, como se sabe, não comporta um fim determinado (uso ou conceito) nesse algo que é expresso, nem pressupõe uma existência externa como suficiente; parecendo estar mais em evidência a expressão de uma relação, experimentada necessariamente desde uma interioridade ligada ao jogo das faculdades (entendimento e imaginação). Embora no caso da arquitetura bela, o fim ou destino esteja inevitavelmente presente (Kant, KU, §51), nem por isso ela deixa de poder ser vista como expressão de uma ideia estética. A escolha pela arquitetura é, portanto, fundamental aqui para entender essa peculiaridade da expressão vinculada à ideia estética enquanto expressão de uma relação sempre interna, porque na hierarquia das artes apresentada por Kant (KU, §44), a arquitetura bela encontra-se muito próxima do que podemos chamar de uma arquitetura boa (enquanto arte mecânica) e de uma arquitetura agradável (enquanto arte agradável). Quando Kant pensa na arquitetura bela e livre, ele não a vincula como mera expressão daquilo que somente o artista julga ser crucial, como entende R. Scruton (1979) quando associa em Kant arquitetura bela à mera liberdade expressiva da escultura deixando o pensamento estético de Kant frente à crítica feita ao formalismo na arte. A. Saville (1993), por exemplo, rebate tal postura quando vê um conteúdo (certa recompensa cultural/moral) presente no ajuizamento estético puro do gosto, pensando justamente na arquitetura. Se a expressão de uma ideia estética é mesmo a expressão de uma relação interna marcada por uma indeterminação interna necessária: entre o que tal obra é (ou para que serve) e o que ela pode ser (ou para que pode servir), sem que isso que ela seja iniba a busca pelo que ainda poderia ser e sem que o que poderia ser contradissesse isso que é, então tal relação pode ser vista como um exercício da liberdade. De uma liberdade estética. O que é, propriamente, tal liberdade? Até que ponto tal relação presente na ideia estética abdica da exterioridade que “expressão” pressupõe? Qual a conexão entre tal relação interna da ideia estética e a reflexividade dos juízos de gosto puro? E se arquitetura pode mesmo ser objeto de um ajuizamento estético puro são questões que pretendemos desenvolver.

Miguel Spinelli

Presença de Epicuro nas ‘Lições de ética’ de Kant

As Lições de Ética proferidas por Kant são fruto de um curso acadêmico por ele ministrado entre os anos de 1775 a 1789. A sua edição e publicação foi tardia, se deu em 1924 pelo empenho de Paul Menzer, sob o título *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. A sua inclusão na edição da Akademie ainda

aguardou cinquenta anos, até que Gerhard Lehmann nos anos de 1974-1979 tomou tal decisão. A primeira tradução foi para o inglês (*Lectures on Ethics*), por Louis Infeld, em 1930, e, portanto, antes mesmo de ter sido incluída no rol dos textos canônicos da Akademie. Por certo dois fatores contribuíram para tão longa e reticente demora: um, o fato de terem sido Lições (entenda-se textos decorrentes de anotações de alunos); outro, por nas Lições de Ética tratar de um tema tido (por estudiosos e especialistas) não muito compatível com a fundamentação crítica do agir moral – o do sumo bem (por ele denominado de *höchste Gut*, de o bem mais elevado). Como se não bastasse, para complicar ainda um pouco mais, Kant recorreu aos antigos, mais exatamente a três segmentos da decadência relativa ao auge da filosofia grega, e que ainda hoje são filosoficamente pouco conhecidos e reconhecidos: o dos cínicos, o dos estoicos e o dos epicureus. Kant, no decorrer das Lições, concentra mais diretamente a sua discussão nos estoicos e nos epicureus, e encontra em Epicuro o contraposto deveras estimulante para a sua própria reflexão. Daí o objetivo desta exposição: investigar como Kant, na medida em que recorre aos antigos, põe luz, sobretudo, em Epicuro, mescla-o ao debate, e em vista disso cava na doutrina dele motivação e estímulo para a sua própria reflexão.

Milene Consenso Tonetto
mitonetto@yahoo.com.br

O conceito de dignidade na ética de Kant

A questão específica a ser abordada neste trabalho é o conceito de dignidade na filosofia moral de Kant e seu conteúdo que pode ser constatado, por exemplo, na fundamentação dos direitos humanos e na elaboração de uma doutrina de virtudes. Na teoria de Kant, o conceito de dignidade está ligado ao dever de tratar a humanidade como fim em si mesma e à ideia da liberdade inata de todo o ser humano. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao analisar o quarto exemplo de máxima a partir da “Fórmula do Fim em Si” do Imperativo Categórico, Kant afirma que, no concernente ao dever para com o outro, o fim natural que todos os homens têm é a sua própria felicidade. A humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contanto que também não se subtraísse nada intencionalmente. Mas se cada qual não se esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, “isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a humanidade como fim em si mesma. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível os meus, para aquela ideia poder exercer em mim toda a sua eficácia” (GMS, 04: 430). A partir dessa argumentação, pode-se situar o problema a ser investigado: que tipo de obrigações pode gerar o dever de respeitar a humanidade em sua dignidade? O dever de tratar um indivíduo como fim em si mesmo geraria deveres positivos ou apenas deveres negativos? Poderíamos cumprir esse dever sendo somente indiferente às outras pessoas? Em que sentido a “Fórmula do Fim em Si” exige que se leve em conta os projetos de vida ou os fins que outros indivíduos querem alcançar? Uma possível resposta a essas questões pode ser encontrada na definição de ética sustentada por Kant na introdução da Doutrina da Virtude. Segundo ele, “a ética [...] fornece um conteúdo (um objeto da escolha livre), um fim da razão pura que é representado como um fim que também é objetivamente necessário, isto é, um fim que, na medida em que os seres humanos são considerados, é um dever tê-lo” (TL, AA 06: 380). Os deveres de virtude são deveres que fomentam certos fins confirmados pela razão, isto é, deveres que são fins simultaneamente. Para Kant, os fins que também são deveres “são a própria perfeição do indivíduo e a felicidade dos outros” (TL, AA 06: 385). Assim, Kant não aceitará que o dever de respeitar uma pessoa como um fim em si mesma pode ser cumprido sendo indiferente aos outros. Deve-se levar em consideração a felicidade dos outros, isto é, a busca do bem-estar, do vigor, da saúde e da prosperidade em geral (TL, AA 06: 388).

Miriam Izolina Padoin Dalla Rosa
 miriampdr@yahoo.com.br

Intersecções entre Foucault e Lacan: contribuições da filosofia para a formação do analista

Há possibilidade de intersecção entre Foucault e Lacan? Acreditamos que sim. O primeiro diz, citando Sócrates, ocupai-vos com vós mesmos, e o segundo afirma que sem a análise pessoal não é possível tornar-se um analista. Inferimos que sem o cuidado de si não é possível cuidar da subjetividade do outro, portanto, a formação do analista depende do tripé análise pessoal, supervisão clínica e estudo da subjetividade. A subjetividade proposta por Lacan está imbricada ao sujeito inconsciente. Para Foucault, em *As palavras e as coisas*, a psicanálise, dentre as ciências humanas, é a que se mantém mais próxima da função crítica necessária às ciências humanas, afastando-se do psicologismo que reduz a compreensão do homem a esquemas neuromotores ou funções mentais superiores. Nesse sentido, Foucault questiona a lei-linguagem que a psicanálise se esforça por fazer falar no ato da análise e o próprio Lacan, por sua vez, questiona a formação do analista, para ele, a posição ética do analista é o ponto central da sua formação, pois a ética do analista implica na direção de cura, que deve conduzir a retificação subjetiva por meio da análise pessoal. A ética, na perspectiva de Lacan, está na base política da formação do analista ao propor a análise pessoal como condição *sine qua non*. Considerando a posição lacaniana, que será apresentada detalhadamente na comunicação, conclui-se que a crítica de Foucault à psicanálise é dirigida aos textos de Freud e aos pós-freudianos, e não à Lacan, o qual delimita o avesso da psicanálise a partir de Freud, entretanto, com um novo arcabouço conceitual, tendo como principal objetivo a retificação subjetiva. O termo sujeito, em Lacan, resgata o valor da operação de recalcamento, a qual foi desprestigiada pelos pós-freudianos. Para a psicanálise o conceito de saber é sempre compreendido em sua relação com o inconsciente e sua verdade. A verdade subjetiva é a de que há um mal estar inerente a condição humana. Lacan infere que a falta faz parte da constituição psíquica. Tais falhas no homem são nomeadas por Lacan como provenientes da falta subjetivante, ela é necessária e constituinte do humano, não pode ser eliminada, e embora fantasiosamente o homem eleja objetos para burlá-la, continuará imperfeito. Isso não remete à perspectiva da infelicidade, mas da posição ética da psicanálise a qual não faz promessas terapêuticas de encontro com a felicidade, mas de encontro com o saber inconsciente, barrado pelo recalcamento (falta-a-ser). É neste aspecto que consideramos fazer sentido afirmar a possibilidade de uma intersecção entre Foucault e Lacan, principal objetivo desta comunicação, especialmente a partir da afirmativa foucaultiana, presente na *Hermenêutica do sujeito*: “o ato da visão que permite ao olho compreender a si mesmo, só pode efetuar-se em outro ato de visão, aquela que se encontra no olho do outro”.

Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
 miriammsm@hotmail.com

Trabalho como dimensão de reconhecimento

Desde *Arbeit und Interaktion*, de Jürgen Habermas, o foco do interesse emancipatório da Teoria Crítica passou da esfera do trabalho e da racionalidade instrumental à esfera da interação. A ênfase no caráter racional das estruturas de comunicação intersubjetivas permitiu à Teoria Crítica escapar às aporias em que sua primeira geração se havia enredado: não se tratava mais de buscar uma saída à dialética da ilustração e à relação de dominação recíproca entre o sujeito moderno e o objeto natural, mas sim de ver naquelas esferas que escapariam a essa dialética a possibilidade de construir pelo menos algo como uma sociedade mais justa. Por outro lado, ao deslocar definitivamente o foco do problema, talvez se tenha perdido também a esperança naquilo que no jovem Marx aparecia como a “humanização da natureza e a naturalização do homem”: renuncia-se à ideia de uma relação com a natureza que não seja de dominação e assim também, indiretamente, à possibilidade de um trabalho que não seja alienado, mas que permita ao sujeito

reconhecer-se em seu objeto. Minha intenção aqui é a de pôr em discussão em que medida o trabalho, como estrutura de interação propriamente intersubjetiva – ressaltada recentemente por Axel Honneth –, mas também como relação de um sujeito humano com um objeto natural, poderia ser considerado como uma dimensão de reconhecimento.

Mirian Donat

Wittgenstein: subjetividade e certeza

Em seus últimos escritos Wittgenstein tinha como um de seus maiores interesses a investigação de questões psicológicas. Entretanto, de acordo com o método anteriormente esboçado, tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações Filosóficas*, esta investigação não se dá diretamente sobre fatos ou dados psicológicos, mas sim sobre a significação dos conceitos e proposições psicológicos, configurando-se assim como uma análise gramatical destes conceitos e proposições. Seguindo este método, nosso objetivo, neste trabalho, será avaliar a relação que as proposições psicológicas têm com a verdade e a certeza, a partir das observações publicadas postumamente com o título *Da Certeza*. Esta análise deverá mostrar que as proposições psicológicas ocupam diferentes papéis nos jogos de linguagem em que aparecem, sendo às vezes proposições descritivas, outras vezes expressões ou ainda regras e proposições gramaticais. Com isso, poderemos também esclarecer o significado de conceitos como conhecimento e saber relativos às proposições psicológicas, mostrando que algumas delas expressam um tipo de saber que está diretamente relacionado com ações e práticas enraizadas numa forma de vida.

Mirian Monteiro Kussumi

A gênese da sabedoria trágica em Nietzsche

A comunicação pretende discutir de que forma o conceito de sabedoria trágica presente na obra de Friedrich Nietzsche teve sua origem em “*O Nascimento da Tragédia*”. Nesse texto, vemos que o trágico está intimamente ligado ao impulso dionisíaco sendo decorrente de uma experiência estética do mundo. Posteriormente, o dito pensamento trágico adquire outras nuances e passa a abranger a ideia de afirmação da vida. Nesse sentido, buscamos discutir sobre a gênese desse conceito que perpassa toda a filosofia nietzschiana.

Miriele Sicote de Lima Gouvêa
miriele_noldor@hotmail.com

Heidegger: uma relação entre a ciência moderna e a essência da técnica

Embora Heidegger não seja usualmente classificado como um filósofo da ciência, encontra-se – ao longo de sua obra – inúmeros trabalhos em que ele se propõe a fazer uma análise da ciência. Sendo assim, mesmo que não exista uma abordagem sistemática, a crítica que Heidegger faz à ciência ocupa um lugar decisivo no inteiro programa de sua ontologia fundamental. Com isso, pode-se dizer que o objetivo deste trabalho é apresentar – primeiramente – essa crítica feita por Heidegger, especialmente, alguns dos aspectos que ele apresentou em sua obra *Seminários de Zollikon*, onde critérios científicos como a objetificação, a calculabilidade e a mensurabilidade são considerados problemáticos em sua visão. Tendo isso em vista, o próximo objetivo deste trabalho é mostrar a relação apontada por Heidegger entre a concepção moderna de ciência e a essência da técnica.

Mitieli Seixas da Silva
mitieli@yahoo.com.br

Objetividade em juízos e unidade objetiva da apercepção

No título do §19 da Crítica da Razão Pura encontramos que “A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade da apercepção dos conceitos aí contidos” (CRP, B141). Do mesmo modo, Kant afirma no texto desse parágrafo que “um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade objetiva da apercepção conhecimentos dados” (Idem). Assim, basta reconhecer na noção de forma o mesmo que sua acepção antiga, isto é, enquanto faz referência à “essência” de algo, para atribuímos ao §19 a tarefa de apresentar a característica definitiva do juízo em geral, a qual deveria corresponder a alguma noção de objetividade, presente em todos os juízos. A dificuldade aparece, no entanto, na medida em que Kant admite a possibilidade de juízos subjetivos. Ora, se a forma de um juízo em geral é sua objetividade, como podemos compreender a mera possibilidade de juízos de percepção, juízos definidos por Kant nos Prolegômenos como sendo subjetivos? Com efeito, é interessante observar que a grande maioria das interpretações do conceito de juízo na filosofia kantiana pode ser vista como resultante, em certa medida, de uma tomada de posição com respeito ao problema posto pelo título do parágrafo 19: afinal, devemos tomar essa afirmação como oferecendo uma definição para todo e qualquer juízo ou, ao contrário, devemos tomá-la como sendo uma definição para algumas espécies privilegiadas de juízos? É certo que essa dificuldade, por um lado, faz com que importantes comentadores defendam uma leitura menos rígida do título desse parágrafo; uma leitura que afirmaria que temos no §19 uma definição aplicável apenas a algumas classes de juízos (os juízos objetivos), e que asseguraria portanto um lugar para os juízos de percepção. É igualmente certo que, por outro lado, encontramos comentadores que veem justamente nessa afirmação um argumento para a negação da possibilidade dos juízos subjetivos. Todavia, a grande maioria dos comentários parece negligenciar uma terceira possibilidade de interpretação: uma que priorize o enfoque na tentativa de compatibilizar alguma noção de validade objetiva dos juízos que seja uma característica essencial do ato de julgar e, portanto, que valha para tudo o que se pretenda juízo, mas que não ignore um lugar para os juízos subjetivos. Nosso texto se insere na tentativa de dar alguns passos na direção desta terceira via de interpretação ao avançar como hipótese interpretativa a busca pela explicação da noção de objetividade para o juízo em geral na distinção entre a unidade objetiva e a unidade subjetiva da apercepção. Ao final de nosso texto sugeriremos que os juízos objetivos seriam, para Kant, juízos originários, por possuírem uma forma lógica mais simples do que a encontrada nos juízos subjetivos, o que permitiria afirmar que um juízo objetivo expressaria a forma lógica de todos os juízos em geral, exatamente o que encontramos no título do controverso §19 da Crítica da Razão Pura.

Moisés Spellmeier
s.moisés@yahoo.fr

Passado e tradição política em Hannah Arendt

A obra de Hannah Arendt é atravessada pela constatação de que a tradição e o passado devem ser reavaliados. A insistência pela análise fenomênica da *vita activa* corresponde ao intento de recuperar as bases encobertas pela própria tradição filosófica e política. Para Arendt, é necessário interrogar as profundezas do passado encoberto a fim de se apropriar dessa mesma tradição de modo renovado. Procedimento, esse, imprescindível, uma vez que a própria tradição ocultou, segundo Arendt, as categorias e os conceitos originais, tornando necessária uma hermenêutica capaz de desobstruir o passado e a tradição de seus escombros metafísicos. A inspiração para tal estratégia vem de Martin Heidegger, que, na busca pelo caráter genuíno dos conceitos tradicionais da filosofia, propôs a desconstrução crítica dos mesmos. Para Heidegger, seria possível apropriar-se de forma positiva da tradição, uma vez que se procedesse com ela de modo radical, isto é, desconstruindo suas categorias já consagradas. Arendt, assim como Heidegger,

pretende despir a tradição de seus preconceitos a fim de se apropriar dela, com a diferença de que para Arendt, é o contexto político e não a ontologia que está em questão. Para Arendt, o que embotou a experiência política original, e se constituiu numa longa tradição que anuviou as bases fenomênicas de tal experiência, foi a tradição política originada com o platonismo. É por essa razão que Arendt se volta para a polis pré-platônica, na qual acredita encontrar a experiência política originária, uma vez que a atividade ainda não fora relegada a segundo plano em detrimento da contemplação, nem as distinções fenomênicas entre cada uma das atividades haviam sido subsumidas ao status reducionista de mera inquietação. Portanto, veremos que o retorno crítico à tradição consiste no intento de recuperar, entre os sedimentos de velhos hábitos e preconceitos, algo de novo, algo que, sob um olhar renovado, traga à tona as possibilidades contidas nessa mesma tradição e nesse mesmo passado.

Monica Aiub

Semiótica e darwinismo neural: um diálogo da semiose celular ao transhumano

As tentativas de simulação do mental e seus diagramas de fluxo de informação não representam adequadamente os movimentos do pensamento, a plasticidade que permite a aprendizagem, o movimento de redefinição provocado pelas trocas do organismo com o ambiente, assim como os movimentos internos do organismo. Ciências cognitivas e neurobiologia trabalham incessantemente em busca de um modelo adequado para a compreensão da complexidade do mental, mas talvez lhes faltem elementos para traçar a mediação entre as linguagens de primeira e terceira pessoas. O presente trabalho, na tentativa de contribuir com tal mediação, articula o darwinismo neural de Gerald Edelman (1987) e a semiótica de Charles Sanders Peirce, apresentando a última como chave de significação de informações. Edelman apresenta um modelo que compatibiliza uma teoria da evolução neural ou neurofisiológica e uma teoria psicológica da vida mental. Na teoria proposta por ele, temos milhões de anticorpos, e há uma escolha, entre eles, dos mais adequados a cada operação de defesa do organismo; o anticorpo escolhido é reproduzido e espalhado no organismo para o processo de defesa. A esse mecanismo ele nomeou “seleção clonal”, ganhando o Prêmio Nobel em 1972. Aproximando a tarefa do sistema nervoso à tarefa do sistema imunológico, Edelman apontou para um processo evolucionário através da competição entre células ou grupos de células no cérebro, que ele denominou “seleção somática”. Não há, segundo ele, um destino exato para cada célula nervosa em desenvolvimento, elas nascem, morrem e migram como “ciganas”. Por isso cada cérebro é único. Assim sendo, mesmo antes de nascer, o feto já produz um sistema único, através da “seleção desenvolvimental” e da “seleção experimental” que ocorre quando este vem ao mundo com o nascimento, contando com processos de significação e valores. Através dos conceitos de “mapas” e “sinalização reentrante”, ele demonstra as relações entre os processos neuronais e a vida mental e comportamental. Um “mapa” é uma série de interconexões entre grupos neuronais sincronizados. A “sinalização reentrante” é uma comunicação entre os diferentes “mapas” ativos, capaz de criar. Usando uma metáfora musical, ele descreve o funcionamento da sinalização reentrante como um quarteto de cordas cujos músicos estão conectados randomicamente por cem mil fios que transmitem os sinais ocultamente, tornando o conjunto uma obra unificada. Cada músico interpreta sua parte individualmente, mas ao fazê-lo modula e é modulado pelo outro. Assim, a música é criada coletivamente. Os processos de conexão constituem a possibilidade de uma contínua recategorização. Assim, diferentemente do que ocorre nos computadores, “a memória do cérebro é inexata, mas é também capaz de altos graus de generalização” (Edelman, 1987). Por sua vez, Peirce considera que mente e matéria, inseridas no fluxo contínuo, interagem e se movimentam, seja através de uma reação das células a estímulos, inibições ou fadigas, gerando respostas e hábitos, que poderão gerar reações celulares. Tal movimento consiste na aprendizagem, advinda da plasticidade e provisoriabilidade dos hábitos, que podem ser alterados a partir do reconhecimento da novidade. A semiose é o veículo da dialógica.

Mônica Ferreira Corrêa
correanf09@gmail.com

A auto-organização de Henri Atlan e a filosofia de Espinosa

Estudos recentes apontam novas abordagens sobre o pensamento do filósofo moderno Baruch de Espinosa. Nas ciências da vida, a neurobiologia e a biologia de forma mais geral iniciaram um diálogo proveitoso com a filosofia espinosista, com desdobramentos que ultrapassam seus campos estritos de investigação. É nesse contexto que se insere este trabalho, que visa investigar em que medida ocorrem as convergências entre o pensamento do médico e biólogo Henri Atlan e o do filósofo holandês. O estudo terá como objetivo central examinar as aproximações que Atlan vem fazendo entre seus trabalhos e a filosofia de Espinosa, investigando a natureza dessa relação, pelo entendimento de como o cientista se apropria de certos conceitos espinosistas. Trata-se, para isso, de examinar mais detidamente quais conceitos de Espinosa são usados por Atlan, destacando as principais ideias que unem o pensamento do cientista ao do filósofo. Além disso, também faz parte do escopo deste estudo, apontar as novas significações dos conceitos e temas espinosistas no contexto da pesquisa de Atlan. As ideias a serem abordadas serão organizadas em torno de dois eixos temáticos, a saber, o conatus e o monismo de Espinosa, que são hoje resgatadas como fundamentação filosófica a contribuir com questões contemporâneas da biologia. Henri Atlan é autor de diversos trabalhos em áreas como a biologia, a biofísica e a inteligência artificial e encontra no pensamento espinosista teses que contribuem com seus questionamentos científicos e éticos. A perspectiva de Atlan notabilizou-se em torno do conceito de “auto-organização”, forjado com a contribuição de suas pesquisas com simulações de sistemas complexos. Este conceito articula-se fundamentalmente com o conatus espinosista que, segundo Atlan, subentende alguma estratégia para integrar mudanças, que pode ser comparada à estratégia da “auto-organização”.

Mónica Herrera Noguera
monichster@gmail.com

Arte heterônoma e arte engajada após a autonomia da arte

Já no século XIX os românticos alemães lamentavam a perda da arte como mitologia unificante. O fenômeno que estava se consolidando era o da autonomia da arte. Com a autonomia da arte, a instituição arte se converteu em alvo das maiores controvérsias: desde ser o espaço de legitimidade da arte contemporânea até ser aquilo que deve ser criticado e/ou destruído. Duas das propostas teóricas melhor sucedidas no debate contemporâneo colocam suas respostas em estes pólos aparentemente bem afastados. A primeira, representada em sua forma mais “pura” por Georg Dickie, sustenta que só as instituições podem conferir a um artefato o status de obra de arte; a segunda, da qual o crítico Hal Foster pode ser considerado seu mais aprimorado expositor, coloca na capacidade crítica da instituição arte aquilo que seria constitutivo da “neovanguarda boa”. A primeira parece se apoiar na possibilidade de uma arte autônoma, defendendo sua existência mesmo institucional em qualquer época onde exista arte. Assim, ou sempre houve “instituição legítima” na medida em que se produziu arte, ou o movimento de levar a máscara tribal ao museu de arte é semelhante ao de levar o urinol. A segunda rejeita a autonomia como autoritária e postula a necessidade de um vínculo heterônomo (progressista e de esquerda), de um compromisso com a crítica da instituição e da sociedade toda. Neste último caso, a arte mais relevante para nossa compreensão do fenômeno arte em geral, seria aquele que pode se identificar na tradição Duchamp-Warhol, diferenciada da tradição Picasso-Pollock. No caso do institucionalismo, mesmo pretendendo ser mais abrangente, em tanto pretende ser a solução ao problema dos indistinguíveis (ready-mades, objet-trouve, etc.), também coloca uma parte importante da argumentação ao serviço de compreender por que esses objetos são arte num caso, mas não são arte em outros, aceitando a mesma tradição como a decisiva. Tanto o problema de se é possível gerar um arte heterônomo fora da

mera vontade de que este seja arte engajado, como o problema da possibilidade de reconhecer uma arte autônoma antes do momento histórico no qual o processo que acabou (pelo menos) na vanguarda de princípios do século passado desenvolvendo-se desde a modernidade, questionam ambas duas respostas contemporâneas em pontos que consideramos fundamentais, e que tentaremos desenvolver em esta comunicação: como foi possível uma arte heterônoma? E também: o que pode ser atualmente uma arte heterônoma? Será possível uma arte heterônoma no sentido em que a máscara tribal seria heterônoma, quando a arte não possui mais critérios de produção e reconhecimento que a instituição ou sua crítica?

Mônica Laura Unicki Ribeiro

Pintura e ontologia em Maurice Merleau-Ponty

O presente projeto visa o tema da pintura no interior da obra de Maurice Merleau-Ponty, com a finalidade de mostrar a maneira pela qual o autor constrói uma teoria da expressão calcada na relação do ser com a aparência, na qual a pintura surge como uma proposta viável. Para tanto, é necessário um aprofundamento na história da arte e da filosofia, que elucidará o modo pelo qual esta questão é tratada pela tradição e na contemporaneidade, para que seja possível fazer uma correlação com a crítica presente na obra merleau-pontiana. Na sequência, será preciso esclarecer três pontos fundamentais para a compreensão da figura do artista, da qual trata Merleau-Ponty: o corpo, o mundo e o outrem. Durante o primeiro período de sua obra, Maurice Merleau-Ponty analisou o mundo e o homem pelos olhos da percepção, num esforço que coincide com o da fenomenologia, a saber, restaurar o contato primeiro e original com o mundo. Este movimento em direção ao sentido inédito é assumido com a intenção de realizar uma melhor análise da relação entre o sujeito, o outro e o mundo, abandonando tudo aquilo que acarretou em prejuízo e levantando um modo novo de compreender esta relação e o que ela implica, principalmente no que supera o caráter absoluto e objetivo, criticado por Merleau-Ponty em relação aos empiristas e intelectualistas. Entender este sistema é essencial para fundamentar o modo pelo qual a pintura interage com o mundo e com o sujeito, no interior de uma ontologia fenomenológica, e de que maneira as significações que surgem com as obras de arte são constituintes também desta ontologia, baseada na percepção. Este sistema seria como que o elemento indispensável para fundamentar a presença da pintura e da arte em geral, na construção de uma nova maneira de compreender o Ser, que é pertencente ao mundo tanto ativamente, quanto passivamente, ou seja, que é sujeito e também objeto. O modo como estes três pontos estão imbricados nos leva à compreensão dos fundamentos, das bases de uma ontologia que, como a pintura, está voltada para a novidade, para o sentido inédito do mundo e de nossas experiências.

Monica Loyola Stival
monicastival@hotmail.com

Foucault e a história

Este trabalho pretende mostrar que há um entrave constante nas investigações de Michel Foucault. Trata-se de certo kantismo que o acompanha desde os primeiros trabalhos e que se formula, de início, como a busca por condições de existência. É deste pressuposto que depende a concepção de história de Foucault, mesmo em sua reformulação nos anos 70 e, posteriormente, nos anos 80. As noções de regime de verdade, sistemas de constrangimento e mesmo a história circunscrita por determinadas questões, como “quem somos nós”, funcionam igualmente como índices de uma síntese na delimitação de épocas cujo estatuto último permanece problemático. Há em Foucault, portanto, uma dimensão transcendental da história que se deve a sua concepção kantiana da tarefa filosófica moderna.

Mônica Maria Cintra Leone Cravo
moncravo@gmail.com

Juízo prático-político e sensibilidade na filosofia kantiana

O objetivo deste trabalho – resultado preliminar de projeto de pesquisa de mestrado em curso – é investigar, no interior da obra kantiana, como se dá a relação entre forma e matéria no juízo prático-político e, uma vez ensaiada uma compreensão da dinâmica desse juízo, apontar brevemente suas implicações práticas. Estas, como se verá, são aqui entendidas como a enunciação de máximas políticas mais próximas da sensibilidade, em contraposição à abstração própria ao princípio formal (imperativo categórico), mas em correlação com ele. Qual seja e como se dá essa correlação é exatamente o objeto deste trabalho. Pois bem: para a primeira etapa dessa empreitada, serão utilizadas como principais referências textuais a típica da faculdade de julgar prática pura, que integra a Crítica da Razão Prática, e a anfibolia dos conceitos da reflexão, que consta da Crítica da Razão Pura. O segundo momento terá seu enfoque no texto À Paz Perpétua, especialmente em seu Apêndice, quando se buscará apresentar as figuras do moralista político e do político moral como decorrências daqueles desenvolvimentos – ou, melhor dizendo, como formas possíveis de aproximar, de um lado, os princípios a priori e, de outro, a sensibilidade. Isso, não de maneira arbitrária, mas conforme as exigências postas na típica. Nesse sentido, sustenta-se que, em sua refutação à figura do moralista político – que pode ser referido como a posição de um reducionismo materialista –, o que se tem é a denúncia kantiana de uma ilusão engendrada por uma anfibolia dos conceitos da reflexão (A269/B325). Ora, uma anfibolia não é mais do que uma confusão entre o objeto puro do entendimento e o fenômeno (A270/B326). Para evitar esse tipo de confusão, é necessária uma reflexão, que é a atividade de discriminação da faculdade de conhecimento a que pertencem os conceitos em questão (A261/B317), com a finalidade de saber se é o entendimento puro que as pensa ou a sensibilidade que as dá no fenômeno. Quando se refere a objetos, diz-se uma reflexão transcendental (como na política) e trata-se de saber de qual faculdade de conhecimento os conceitos provêm, se do entendimento puro (enquanto númenos) ou da sensibilidade (enquanto fenômenos) (A269/B325). Aqui fica mais clara a conexão: o que acontece no reducionismo materialista é que se toma por exclusivamente proveniente da sensibilidade (princípios empíricos) o que na verdade tem sua origem na razão pura (princípio formal). Assim, no juízo prático-político, ao invés de se levar em consideração os elementos a priori provenientes da razão pura (formais) e os elementos a posteriori advindos da sensibilidade (materiais), julga-se como se estivessem presentes apenas estes últimos, de maneira a não atentar devidamente para as condições de possibilidade da experiência política.

Monique Hulshof
mohulshof@yahoo.com.br

Autonomia moral e autonomia política em Kant, Habermas e O'Neill

Em Direito e Democracia, Habermas aproxima a concepção kantiana do direito a uma perspectiva liberal, procurando mostrar como sua teoria do discurso poderia oferecer melhor solução ao problema da relação entre autonomia privada e autonomia pública no direito moderno. Ele argumenta que Kant, ao apresentar o princípio do direito como tendo sua origem no princípio moral de autonomia da vontade, exigiria uma “passagem” da moral ao direito, que desvalorizaria a formação da vontade política, como força legitimadora do direito. Assim, Habermas afirma que Kant não teria conseguido explicar a relação entre autonomia moral e autonomia política e propõe a compreensão desses princípios como sendo cooriginários em relação ao princípio do discurso. Em contraposição a essa crítica de Habermas a Kant, Onora O'Neill coloca seu enfoque de interpretação nos textos de caráter político – em que Kant insiste na dimensão pública do conceito de autonomia – para mostrar como no pensamento político de Kant autonomia moral e política estão intrinsecamente vinculadas. Partindo deste viés de interpretação, a comunicação se propõe a explo-

rar em que medida a análise dos textos chamados “políticos” de Kant oferecem uma melhor compreensão sobre a relação entre os princípios da moral, do direito e da democracia, procurando apontar as diferenças e as consequências dessa leitura em relação à de Habermas.

Moisés da Fontoura Pinto Neto
moysespintoneto@gmail.com

Nós Fora de Nós: Derrida, Stiegler e os Sistemas de Cognição Estendida

Nesse trabalho busco uma aproximação interdisciplinar entre as teses de Jacques Derrida, Bernard Stiegler e a teoria da embedded cognition, argumentando a partir da desconstrução dos limites entre o dentro e o fora do corpo no processo de cognição do mundo. Para tanto, relaciono as abordagens em torno da “prótese de origem” em diversos textos de Derrida, o desenvolvimento histórico-antropológico de Stiegler em torno da memória como suplemento técnico e o externalismo radical nas ciências cognitivas, almejando ao final construir uma interface entre filosofia, ciências humanas e ciências cognitivas com consequências drásticas na nossa autocompreensão (em especial quanto ao “mito da interioridade”) e na relação entre humano e tecnologia.

Murilo Angeli Dias dos Santos
murilosantosadv@gmail.com

A subsunção do direito à hermenêutica jurídica

A compreensão e a interpretação dos textos jurídicos – seja uma lei, uma sentença, um contrato etc. – ocorre sem a necessária adesão pessoal do jurista com estes textos. Contudo, o intérprete está limitado ao seu teor normativo. O profissional do direito não é um escravo dos textos jurídicos mas também não pode se considerar proprietário deles. É fundamental a apreensão do sentido do Direito antes mesmo de iniciar a interpretação do ordenamento jurídico, seu objeto. Afinal, como seria possível interpretar algo que não se compreende? Um texto jurídico representa a vontade de um grupo social e, por isso, deve sempre ser analisado de forma crítica e questionadora. Afinal, o direito representa a imposição estatal de um dever ser desejado por uma determinada sociedade ou grupo social. Seja do prisma democrático ou do prisma autoritário das armas ou do poder econômico, o direito está subordinado a uma opção moral e ideológica (não necessariamente a única existente em uma sociedade). O direito é construído por um grupo moral vencedor, seja pelas armas, pelo dinheiro ou por ser majoritário. Percebemos, pois, uma imediata e fundamental ligação entre a jusfilosofia – da qual nos servimos para questionar o direito de forma lógica, metódica, racional e constante – e a hermenêutica. O conhecimento jusfilosófico nos permite detectar a ideologia contida na norma. Afinal, não se interpreta para compreender, mas se compreende para interpretar. Por intermédio do constante questionamento filosófico podemos apreender o sentido do direito, ou seja, podemos compreendê-lo de modo teleológico. Compreender o direito teleologicamente é interpretá-lo à luz de sua finalidade social.

Nádia Souki
nadiasouki@yahoo.com.br

Religião, poder e política na Inglaterra do século XVII (debatedora)

O confronto das ideias políticas e religiosas que permearam a Revolução Inglesa e possibilitaram uma herança de valores que fundamentaram a criação do Estado moderno. Nesses anos de crise de soberania foram colocadas e debatidas, por um lado questões sobre os limites do poder do Estado e, por outro, a natureza do dever do cidadão. No vazio de ordem e de autoridade inerentes à guerra, novas ideias e novas linguagens ganharam peso e novas interpretações. A Reforma produziu princípios e efeitos paradoxais que, se por um lado fortaleceu o poder temporal, por outro, deixou aberta ao súdito a possibilidade da revolta. Thomas Hobbes é o porta-voz desse confronto de ideias no âmbito da política. Tendo como maior preocupação o risco da dissolução do Estado e suas conseqüências individuais e políticas, propõe um modelo de soberania que acredita ser eficiente para conter a anarquia da guerra civil. Entretanto, seu pensamento não se fecha em dogmatismos, ao contrário, deixa em aberto a possibilidade dos paradoxos: desejo de auto-preservação e sua desmedida insaciabilidade que leva à guerra, soberania absoluta e liberdade dos súditos, lei e direito, poder religioso e poder civil. Dessa forma, o pensamento político hobbesiano instiga à reflexão filosófica. Pretendo debater textos neste âmbito de discussão.

Naiara Martins Barrozo
naiara.barrozo@gmail.com

Sobre “O ensaio como forma”

Para Theodor Adorno, a forma do ensaio é a única forma de apresentação do pensamento filosófico capaz de questionar a autoridade do método lógico dedutivo e indutivo, sendo, portanto, a única forma de apresentação do pensamento capaz de responder satisfatoriamente à tarefa imposta para a filosofia desde 1924 por Walter Benjamin, que no prefácio epistemo-crítico de sua tese de livre-docência Origem do Drama Barroco Alemão apontava para a necessidade de se recuperar uma tarefa fundamental da filosofia que havia sido esquecida, especialmente depois de Descartes: a de apresentar (Darstellung) a verdade. Essa forma é dotada de um caráter híbrido, apontada por Georg Lukács em “A essência e a forma do ensaio” (1910), escrito no qual o pensador húngaro chama a atenção para o fato de que o texto produzido pelo ensaísta está sempre entre o artístico e o científico, mantendo-se autônomo, sem se deixar confundir com nenhum dos dois âmbitos. O objetivo desta comunicação é discutir a teoria do ensaio elaborada por Adorno entre os anos de 1952 e 1958 em “O ensaio como forma”, tentando compreender esse conceito que encerra, de certo modo, um aspecto concernente à própria constituição da filosofia, que, segundo autores como Gottfried Gabriel, desde seu nascimento ocupa um lugar entre a Dichtung e a Wissenschaft, pendendo ora para um lado, ora para o outro.

Nairis de Lima Cardoso
nairislima@hotmail.com

Rousseau: A propriedade e sua relação social

Rousseau em seu propõe uma espécie de genealogia da propriedade, que se origina no trânsito do estado de natureza à sociedade civil. O filósofo parece deslocar o fundamento da propriedade à anuência social, afastando-se da tradição liberal que a enxerga como um atributo inamovível da própria individualidade humana. Jean Jacques reconhece no trabalho e na posse contínua, a fonte da legitimidade da propriedade, imprimindo-lhe certas características ao longo de um processo histórico, onde sua instituição implica diretamente nas principais mazelas da sociedade civil, inclusive em fulcro da desigualdade entre os homens.

Nara Lucia de Melo Lemos Rela
kharuna@terra.com.br

Uma razão além da razão: Maria Zambrano e a Razão Poética

Maria Zambrano (1904 – 1991), filósofa espanhola, afirma que as categorias de pensamento estabelecidas pelo idealismo são insuficientes para abarcar a realidade em sua totalidade; há algo que lhes escapa porque está fora do que comumente se entende por razão. Para a filósofa, razão não é somente o que corresponde ao racionalizar, mas também todo intento de interpretação da realidade. A esta interpretação abrangente denominou Razão Poética, cuja ação principal é promover a inserção do homem na percepção, não só do que o rodeia, mas também da dupla relação de si mesmo à circunstância a qual está inserido e, com isso, ampliar o conceito de razão. A filósofa mostra que a sistematização promovida pela Filosofia Moderna, pelo Idealismo, pelo Neokantismo e pelo Positivismo acabou por encerrar a Filosofia em um círculo fechado, um ponto de partida que é ao mesmo tempo ponto de chegada, do qual o homem ficou excluído. Um sistema filosófico é composto de ideias, de conceitos que tem uma estrutura e uma conexão ao centro do qual o pensamento orbita, de uma maneira ao mesmo tempo viva e matemática. O centro de um sistema não é constituído por conceitos ou ideias, mas por uma intuição que corresponde à revelação da realidade. Com a Razão Poética Zambrano apresenta uma forma de se adentrar ao centro, à intuição originária, pois somente com a união desta aos conceitos e categorias poderá se promover a ampla percepção. O conceito zambrano tem suas raízes fincadas em Heráclito, para quem a realidade é movimento e movimento dos contrários que às vezes se harmonizam; é o íntimo movimento que descreve o pensar que verte a Filosofia. Gestado a partir da “Razão Vital” de Ortega y Gasset (1883 – 1955), conceito cujo horizonte era descobrir um logos que não negasse e nem excluísse realidade alguma, de onde o homem possa não só observar, mas também transitar. No entanto, a formação neokantiana de Ortega não permitiu que ultrapassasse a sistematização, ponto em que a discípula superou o mestre. Foi a partir do exílio que o pensamento de Maria Zambrano adquiriu musculatura, tendo como influência Platão, Sêneca, Ortega y Gasset, Nietzsche, Heidegger, Bergson, Spinoza, dentre outros. Sendo coerente com seu pensamento, o conceito de “Razão Poética” não foi sistematizado e apresentado de forma pedagógica em uma única obra, mas se faz presente em toda ela. O objetivo a que se propõe este estudo é apresentar o conceito de Razão Poética, como foi construído e fundamentado, bem como sua importância para que o homem conheça a si mesmo e a circunstância a qual está inserido. Por isso mesmo, relevante e atual.

Narbal de Marsillac Fontes
nfmarsillac@gmail.com

Justiça, Globalização e Conhecimento Retórico

A inexistência, no âmbito internacional, de um conceito unânime de justiça entre diferentes povos e culturas favorece ora o vislumbre do caos niilista pela correspondente impossibilidade de se ter valores minimamente comuns, ora a imposição arbitrária, mediante poderio militar, político e econômico, de uma determinada visio mundi. Segundo, Mootz, em texto recente, o debate norte americano atual em torno das políticas afirmativas denunciam esta ausência de um mesmo justo razoavelmente compartilhado. Tal tensão se radicaliza em tempos de globalização com a oposição de diferentes perspectivas em geral, mas, sobretudo, entre as visões de mundo judaico-cristãs, de um lado, e as islâmicas, do outro. A proposta é verificar o papel que a retórica e, mais especificamente, que o conhecimento retórico pode ter na instituição do diálogo intercultural que promova, em última instância, a coexistência pacífica e o respeito aos direitos humanos.

Natalia Costa Rugnitz
natalia.costa.rugnitz@gmail.com

A psicologia platônica de República: entre o pessimismo e o otimismo eudemonológico

Na presente comunicação traremos dois argumentos que pretendem respaldar a visão de que a psicologia exposta por Platão em República implica uma concepção “pessimista” da condição humana, enquanto duvida das possibilidades reais de cada sujeito em realizar o estado mental definido no mesmo diálogo como sinônimo de felicidade (eudaimonia). O primeiro estará baseado na defesa de que existe, para Platão, uma tendência praticamente inevitável da psique à stasis, revelada ao contrastar o caso do “sequioso” (Pl. R. 439 y ss.) e o de Leôncio (Pl. R. 439e-440a); o segundo, fundado na análise de certas características (principalmente no perfil bestial e desenfreado do elemento apetitivo e no caráter escasso e vulnerável do racional) que o filósofo adjudica a cada uma das três partes da alma e que parecem contribuir ao truncamento do funcionamento superior da mesma. A felicidade, na medida em que se encontra ligada ao exercício pleno da capacidade mais alta do homem - o *logistikón* -, capaz de moderar os impulsos provenientes dos elementos irracionais de maneira a não existirem por sua causa exigências que perturbem a ação direcionada ao descobrimento, contemplação e exercício da verdade, apresenta-se, depois de considerados estes argumentos, como algo a que o indivíduo pode se aproximar com maior ou menor êxito, mas ao qual não pode nunca aceder de todo. O ordenamento psíquico e a eudaimonia associada a ele são tidos, assim, como modelos ou paradigmas inatingíveis, e de fato explicitamente assumidos como tais (Pl. R. 472c-473a). Contudo, esta consequência “íngrata” da maneira de entender a natureza e a dinâmica da mente contrasta com a confiança nas perspectivas humanas, tanto a nível pessoal quanto social, presente no resto da obra. Ainda que considere o ideal inalcançável, Platão insiste em estimular o homem a esforçar-se o quanto lhe seja possível na sua direção. Por este caminho derivaremos, finalmente, no problema de como conciliar o “espírito pessimista” filosoficamente fundamentado que surge da psicologia platônica de República a respeito da felicidade, com a atitude esperançada que emana em relação a ela do diálogo como um todo.

Nathalie de Almeida Bressiani
nathbressiani@hotmail.com

Luta por reconhecimento e diagnóstico de patologias sociais em Axel Honneth

Partindo de uma reatualização da filosofia de Hegel do período de Jena, Axel Honneth reconstrói os conflitos sociais como lutas morais por reconhecimento. Segundo ele, em sociedades modernas, os sujeitos possuem a expectativa de serem reconhecidos por seus parceiros de interação em três diferentes esferas, regidas pelos princípios do amor, do respeito e da estima. Quando tais expectativas bem fundadas de reconhecimento são violadas, contudo, os sujeitos experienciam um sentimento de desrespeito que, em circunstâncias favoráveis, poderia desencadear uma luta por reconhecimento. De acordo com Honneth, portanto, os conflitos sociais decorrem do sentimento de desrespeito que se segue da violação de expectativas bem fundadas de reconhecimento social e devem ser, por isso, entendidos como lutas por reconhecimento. A abordagem por meio da qual o autor reconstrói os conflitos sociais não enfatiza, dessa forma, os elementos sociais que eles combatem, mas procura mostrar que, independentemente do que questionam especificamente, sua mobilização se deve ao sentimento de desrespeito gerado por violações de expectativas de reconhecimento. Estratégia que lhe permitiria sanar o que chama de déficit motivacional da teoria crítica. A reconstrução empreendida por Honneth dos conflitos sociais não passa, então, diretamente pela teoria social ou pelos mecanismos sociais que produzem as injustiças por eles combatidas, mas sim pela experiência de desrespeito que constitui a motivação destes conflitos. É, assim, a partir da violação de expectativas morais de reconhecimento, que Honneth procura apontar para a presença

daquelas que seriam as patologias sociais da modernidade. Ao fazer isso, contudo, ele não parece tratar diretamente dos mecanismos ou elementos sociais que dão origem a elas. Diferentemente de outros autores da teoria crítica – como Horkheimer, Habermas e mesmo Nancy Fraser –, Honneth parece desenvolver um diagnóstico de patologias sociais que não se encontra diretamente vinculado a uma teoria social, por meio da qual ele poderia apontar para as origens sociais das assimetrias presentes nas relações de reconhecimento. Para dar conta do déficit motivacional da teoria crítica, Honneth teria então se voltado à motivação dos movimentos sociais e, com isso, teria relegado a um segundo plano a elaboração de uma teoria do poder apta a analisar a origem dos bloqueios à emancipação. Tendo isso em vista, nosso objetivo é o de analisar a relação entre a luta por reconhecimento e o diagnóstico de patologias sociais elaborado por Honneth, bem como examinar se, mesmo relegando questões relativas à teoria social a um segundo plano, o autor continua dispondo de ferramentas adequadas para desenvolver uma teoria do poder, apta a diagnosticar as origens sociais das patologias existentes.

Nayara Barros de Sousa
naybsousa@yahoo.com.br

Metáfora como ponto de contato entre o pensamento rortyiano e a teoria feminista contemporânea

Esta comunicação apresentará uma tentativa de aproximação do pragmatismo de Richard Rorty com teorias feministas contemporâneas tendo como ponto de contato a ideia de metáfora. Será utilizada a obra “Contingência, ironia e solidariedade” como marco principal da abordagem, onde o autor trabalha sua concepção daquela categoria, bem como seu ensaio “Feminismo e pragmatismo”, no qual propõe explicitamente a conciliação entre as duas correntes que intitulam o texto. Em seguida, faremos um breve resgate do uso da metáfora na teoria feminista contemporânea. Após a apresentação de ambas as perspectivas sobre a categoria, apontaremos os pontos de interseção e, partindo disto defenderemos o possível uso do pragmatismo pelas feministas tendo a ideia de metáfora como norte.

Nazareno Eduardo de Almeida
nazarenoeduardo@gmail.com

Uma solução aristotélica do paradoxo do mentiroso em Metafísica, IV, 8

Especialmente a partir de Bochenski, em seu Uma história da lógica formal (1956), assume-se que o único contexto em que Aristóteles menciona e enfrenta indiretamente o paradoxo do mentiroso encontra-se em Refutações sofísticas, capítulo 25. A intenção desta apresentação é mostrar que a argumentação desenvolvida pelo Estagirita em Metafísica, Livro IV, capítulo 8, contra aqueles que dizem ser possível que todos os enunciados sejam verdadeiros ou todos falsos, inclui, em suas entrelinhas, uma solução ao paradoxo do mentiroso. Pretendo apresentar um aparato tanto filosófico quanto simbólico capaz de esquematizar as linhas gerais do capítulo em seu todo e, por meio deste aparato, mostrar a estrutura lógica desenvolvida pelo estagirita para resolver o paradoxo do mentiroso. Mas é preciso observar que, em linhas gerais, uma solução muito parecida é apresentada por João Buridano em sua Summae dialecticae, bem como por Arthur Prior. Todavia, nem o filósofo medieval nem o contemporâneo remetem tal solução como tendo sua primeira versão em Metafísica, IV, 8. Se tal interpretação for correta, a fundamentação da ciência do ente enquanto ente através da defesa dos princípios primários de todas as inferências em Metafísica IV contém, como seu “corolário”, uma resposta implícita a um dos mais famosos e difíceis paradoxos da história do pensamento ocidental, solução que pode ser agrupada juntamente com os trabalhos de Buridano e Prior sobre este mesmo tema.

Neilson José da Silva
 neilsonfilosofo@yahoo.com.br

As referências ao estoicismo na Crítica da razão prática de Kant

A presente pesquisa tem o objetivo de investigar as passagens da *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) em que Kant faz referência ao estoicismo. Este estudo não tem pretensão de estabelecer paralelo entre os estoicos e Kant. Diferentemente disso, seu objetivo é problematizar o modo como Kant compreende a ética estoica na segunda crítica e examinar as alusões que o filósofo faz ao estoicismo na tentativa de entender seu posicionamento em relação a essa corrente da filosofia helenística. A relação entre o pensamento estoico e a filosofia prática de Kant encontra referência nos estudos de certos autores, tais como: Reich (1935), Martin (1976), Engstrom e Whiting (1996), Sherman (1997), Santozki (2004), Rohden (2005), Tunhas (2006) e Puente (2008). Como prolongamento destes estudos e diante de certas lacunas encontradas nos mesmos, a presente investigação teve como ponto de partida as seguintes questões: o que Kant quer dizer quando se refere ao estoicismo na *Kritik der praktischen Vernunft*? Como se apresenta a ética estoica na visão de Kant? Qual a apropriação que Kant faz do estoicismo? Qual a crítica de Kant ao estoicismo? Quais as razões dessa crítica? Em que medida o “sumo Bem” estoico não é o “sumo Bem” proposto por Kant? Pode-se notar que Kant faz referência aos estoicos no Prefácio da *Kritik der praktischen Vernunft*, este tópico da obra contém a primeira referência ao estoicismo (KpV: A 22 nota). Na Analítica os estoicos aparecem: no Teorema IV Anotação II, trecho da obra que traz um quadro contendo os Fundamentos determinantes materiais práticos do princípio da moralidade (KpV: A 69s); no Segundo capítulo que trata Do conceito de um objeto da razão prática pura (KpV: A 106); e no Terceiro capítulo que discute Os motivos da razão prática pura (KpV: A 153). Enfim, nas partes da Dialética Kant trata do estoicismo: no tópico destinado a examinar a Dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo Bem (KpV: A 200 e 202); na Supressão crítica da antinomia da razão prática (KpV: A 208); e, finalmente, no item que compreende A existência de Deus como um postulado da razão prática pura (KpV: A 228, nota 229s). É possível perceber no texto da *Kritik der praktischen Vernunft* uma discreta afinidade entre a filosofia prática kantiana e a ética estoica, sobretudo se esta for comparada ao hedonismo epicurista. Todavia, o texto de Kant contém inúmeras críticas ao estoicismo e dentre elas podem-se destacar: a crítica de Kant aos fundamentos materiais objetivos internos como critério ético moral; e a crítica à proposição analítica homogênea dos estoicos que se manifesta na busca de identidade entre moralidade e felicidade na composição do sumo Bem. Para Kant os referidos conceitos de moralidade e felicidade são heterogêneos, logo sua ligação somente pode ser estabelecida mediante síntese a priori.

Nelsi Kistemacher Welter

O problema da estabilidade na terceira parte de Uma Teoria da Justiça

Na primeira parte da TJ, Rawls tem por preocupação central o estabelecimento de um processo de escolha equitativo para os princípios de justiça, através do método contratualista. Assim, tendo estabelecido a idealidade de sua concepção de justiça, ou seja, que os princípios advindos da justiça como equidade seriam os princípios ideais para governar a estrutura básica já que derivam de um procedimento equitativo (que garante a igualdade e a imparcialidade na escolha dos princípios de justiça), Rawls parte, num segundo momento de sua obra, à defesa de que tais princípios são exequíveis na medida em que podem ser expressos nas instituições do mundo real. Ou seja, a justiça como equidade, ao ser aplicada à sociedade, levará à sua estabilidade. Nosso enfoque será para a terceira parte da TJ, em que Rawls procura dar conta do problema da estabilidade, ou seja, pretende mostrar que, numa sociedade bem ordenada, cuja estrutura básica reflete os princípios da justiça como equidade

(selecionados numa posição de equidade, a posição original), os cidadãos tendem a atuar de acordo e ainda endossar a justiça social. Na TJ, a questão da estabilidade é apresentada, sobretudo, como solução para o problema da congruência. Suponhamos, portanto, uma sociedade bem ordenada, cujas instituições básicas reflitam os princípios da justiça como equidade. Para que tal sociedade possa ser considerada estável, de acordo com a visão rawlsiana, cada cidadão que compõem tal sociedade deve sentir contemplada sua própria concepção de bem ao agir de acordo com a concepção da justiça. Dessa maneira, ao sentirem contemplada a sua própria concepção de bem, os cidadãos não só se esforçarão pela manutenção das instituições justas, como também serão capazes de formar seus próprios objetivos e seus fins tomando em conta seu comprometimento com a justiça social. O desafio é que as pessoas adotem a preocupação com a justiça como parte de sua concepção de bem e com isso afirmem a justiça como reguladora de seus planos de vida. Sociedades bem ordenadas, nas quais as pessoas em que boa parte incorporam a justiça social em suas concepções particulares de bem, tendem a ser altamente estáveis. Por fim, num segundo estágio da discussão, nosso autor procura mostrar que numa sociedade bem ordenada, regulada pelos princípios da justiça como equidade, as pessoas tem a tendência a desenvolver o “senso de justiça”, que se trata, em termos simplificados, de uma disposição psicológica de agir de acordo com a justiça social. Não podemos ignorar que mais tarde, nas obras de segunda fase, Rawls busca corrigir sua ideia de estabilidade como fora apresentada naquela primeira obra, considerando-a imperfeita, mas, o que considera ainda mais sério, como inconsistente com a sua teoria como um todo. Talvez por isso se explique porque a terceira parte de TJ recebe tão poucas menções dos estudiosos da justiça como equidade. Procuraremos refazer, mesmo que brevemente, o percurso para o problema da estabilidade tal como proposto na terceira parte de TJ. Neste sentido, procuraremos relacionar a questão da estabilidade ao problema da exequibilidade da teoria da justiça.

Nelson Gonçalves Gomes
nelson.gomes235@gmail.com

O que é Obrigação Moral? Desafiando a perspectiva naturalista

O conceito de obrigação vem sendo objeto de diversos tipos de caracterizações ao longo da história da filosofia. Deus, a consciência moral, o Estado, e outras fontes possíveis já foram aventados como fundamentos de nossos deveres de diversos tipos. Alguns brasileiros que trabalham com filosofia analítica já escreveram sobre esse tema, também sob diferentes pontos de vista. Recentemente, a abordagem de cunho naturalista vem ganhando força no tratamento dos problemas da filosofia prática e, dentre eles, o da obrigação. Nesta mesa, propomos-nos dois objetivos: por um lado, expor a alternativa naturalista para explicar a obrigação, em especial a obrigação moral, e, por outro, confrontar essa abordagem com objeções e soluções não naturalistas. Em debate estarão uma concepção a priori sobre o fundamento da obrigação e outra mais descritiva sobre o funcionamento da regulação moral entre os humanos. A mesa estará organizada de modo a que a uma exposição da concepção naturalista, siga-se a exposição de objeções e o debate, primeiro entre os participantes da mesa e, depois, envolvendo o público presente.

Nelson José de Souza Junior
nsouzajr@yahoo.com.br

Presupostos para o pensamento da viravolta: Heidegger no início dos anos 30

Pelo que se conhece, do projeto de elaboração de uma ontologia fundamental, no final dos anos 20, corroborado no curso de 30, Da essência da liberdade Humana, o Ser constitui o horizonte da compreensão, ou melhor, o horizonte da manifestação do ente como tal na totalidade. Por esses

condicionamentos, então, o Ser é o limite, por ser o apriori da compreensão, para o descobrimento (Entborgenheit) do ente. No curso de 28/29, Introdução à Filosofia, e, em especial, no curso de 29/30, Os Conceitos Fundamentais de Metafísica, a vigência do ser-no-mundo, caráter fundamental do ser-aí, está intimamente vinculada à necessidade de tematização do desvelamento do Ser (Enthülltheit des Seins). O que se percebe, sem dúvida, é uma ordenação muito particular entre manifestação do ente, liberdade do ser-aí e desvelamento do Ser, radicado na compreensão. Numa síntese possível, o ente se manifesta enquanto tal, no ser-aí, a partir do caráter desvelativo da compreensão do Ser que o instaura. Entretanto, no curso de 31, Metafísica de Aristóteles Livro 9 1-3, mesmo que de modo insatisfatório, o que deve ser enfatizado é uma mudança nessa orientação. Em primeiro lugar, Heidegger afirma a igualação, em termos fenomenológicos, entre Ser e ente. Melhor dizendo, a igualação decorre da própria dação (Gebung) do ente. O ente se dá (es gibt) a si mesmo e ao ser-aí, nessa ordem. Como consequência direta disso, a análise deixa de se voltar para a intensificação do deixar-ser (sein-lassen), uma vez que a dação parece ser mais originária e determinante. Assim, o que precisa ser priorizado é o fundamento da dação do ente como tal. Na verdade, este fundamento corresponde ao questionar de Ser enquanto Ser. Portanto, é erigida uma dimensão em que a essencialidade do Ser, a partir do ente na totalidade, passa a ser considerada na sua movência, a qual já foi prefigurada, nas circunscrições mais destacáveis da conferência de 30, da Essência da Verdade, como o acontecer da Verdade da Essência, ou seja, como o acontecer do não-encobrimento do encobrimento. Além disso, já nos primeiros parágrafos do curso de 31, o pensar do Ser se singulariza por estar fundado, integralmente, na História. Contudo, a História corresponde, por certo, à História do próprio acontecimento apropriativo do ser. Em outras palavras, a história consiste num movimento expcional e lacunar no qual, primordialmente, ocorre o preenchimento do sentido da relação entre Verdade e Ser. Inegavelmente, então, o que Heidegger denomina de história diz respeito à marcha, se o termo é pertinente, da ambiguidade do Ser, isto é, da ambivalência de seu encobrimento/ não encobrimento, nuclearizado nos textos dos pensadores capitais, desde os pré-platônicos, como o curso de 31 evidencia ao privilegiar certos posicionamentos de Parmênides, Por essas aproximações, é correto afirmar que o pensar do Ser é historial, e se iguala à Filosofia quando dimensionado na e através da questão fundamental, ou seja, a questão da Verdade da Essência. Com o auxílio de outras posições, presentes no curso de 31/32, Da Essência da Verdade, esses traços serão expostos na comunicação.

Nestor Reinoldo Müller
 nestorfilosofia@yahoo.com.br

O signo de Estesícoro: um estudo no Fedro de Platão

Na trama dramática do diálogo Fedro há um ponto de ruptura (242a1-2) em que todo o enredo parece repentinamente sucumbir. Sua retomada impõe um novo direcionamento aos temas em pauta, a natureza do amor e a qualidade dos discursos. Esse momento situa-se entre dois discursos contraditórios de Sócrates, o primeiro em resposta a um desafio de retórica, interposto por seu amigo Fedro, o segundo em atenção a uma experiência interna, suscitando uma necessária mudança de pensamento. A conversa que tematiza esse rompimento crucial (242a3-243e8), preâmbulo da segunda secção do diálogo, esclarece os erros anteriores e levanta a tese principal daquilo que, sob o signo de Estesícoro, vai ser dito a seguir. Uma análise cuidadosa dessa passagem permite-nos acompanhar sua composição literariamente simétrica e sua articulação logicamente decisiva com as questões centrais do diálogo inteiro – a erótica e a retórica – bem como com o problema central da quarta secção do Fedro, a distinção entre a recordação que permanece presa à ignorância e a memória das verdades que inspiram o exercício da filosofia.

Neuro José Zambam
 neurojose@hotmail.com

A compreensão de Rawls sobre razão pública aplicada ao modelo de desenvolvimento sustentável

A estruturação de um núcleo de valores democráticos, não sujeitos aos interesses individualistas e corporativos, legitima moral e legalmente uma concepção de desenvolvimento sustentável. Atualmente, a estabilidade social depende de uma ampla rede de atores, instituições e metas que precisam ser ordenados equitativamente em vista da organização integrada e sistêmica das condições de justiça nas sociedades em acelerado processo de globalização. A compreensão sobre a Razão Pública de Rawls como aqueles valores políticos essenciais dos povos democráticos para as questões de justiça, devidamente contextualizados, oferecem um indicativo seguro para fundamentar a arquitetura que orienta, seja teoricamente quanto para a sua efetivação, o modelo de desenvolvimento sustentável. Na América Latina, especialmente, onde a excessiva concentração de renda e a fragilidade das democracias impedem uma duradoura estabilidade social, as políticas de desenvolvimento tradicionalmente foram orientadas para beneficiar os detentores dos interesses econômicos e políticos melhor organizados. O modelo sustentável contempla, além desses, outras áreas, objetivos e dimensões que o dinamizam, fundamentos mais amplos e plurais que caracterizam a identidade dos cidadãos, a concepção política de uma sociedade, o funcionamento das instituições e os compromissos com o futuro. Uma adequada compreensão de sustentabilidade é corporificada no conjunto de princípios e convicções que ordenam a organização social, no seu corpo constitucional e recebe a adesão da ampla maioria da população. As condições de justiça têm em vista a superação das gritantes desigualdades sociais, o fortalecimento da democracia, os direitos culturais e das minorais. No modelo de desenvolvimento sustentável é endossada pelos dirigentes, percebida no funcionamento das instituições e concretizada no cotidiano das pessoas perfazendo assim a sua Razão Pública. Assim como em Rawls a concepção de justiça é a característica política de uma sociedade formada por diferenças de ordem moral, religiosa e filosófica, na concretização das políticas de sustentabilidade ela representa a caracterização ou a identificação com um modelo de desenvolvimento justo e equitativo para o bem dos cidadãos livres e iguais.

Newman Lao
 newman.lao@gmail.com

William James et Théodore Flournoy: le multiple dans l'un et l'un dans le multiple

Le schéma sentiment-idée-morale constitue le schéma ternaire sur lequel se sont basés William James (1842-1910) et Théodore Flournoy (1854-1920) pour constituer leurs psychologies et leurs philosophies respectives. Si le premier est connu comme étant l'un des fondateurs du premier courant philosophique proprement américain, c'est-à-dire le pragmatisme, le second demeure de nos jours un philosophe méconnu. La philosophie de ce dernier gagnerait cependant à être dévoilée, car elle met à jour des incohérences de la philosophie jamesienne que James lui-même n'avait pu anticipées avant la mise en pratique de sa pensée par d'autres, dont Théodore Roosevelt (1858-1919). En effet, penser une philosophie de l'action présupposait bien entendu de mettre en pratique une philosophie qui se voulait avant tout, selon le souhait même de Charles Sanders Peirce (1839-1914), une méthode. Cependant, cette méthode qui reposait chez James sur une enquête approfondie du droit naturel à travers sa psychologie notamment, *The Principles of Psychology* (1890), ne tenait garde du contenu qu'elle cherchait à mettre en application, un contenu qui n'était rien d'autre que la constitution d'un caractère américain, à partir duquel il s'agissait de construire par la suite un Etat-nation qui rejoignait curieusement le modèle européen. Ainsi, le dialogue que James menait avec Flournoy permet de mettre à jour l'aboutissement de sa réflexion dans le champ

politique, mais, qui trahit par là même son échec face au monisme hégélien, puisque le pluralisme que James défendait allait se replacer sous le commandement d'un homme, le Président des Etats-Unis, à qui les individus qui composent la société délègue le pouvoir.

Newton Bignotto
nbignotto@uol.com.br

Alguns aspectos da gênese do Príncipe de Maquiavel

Maquiavel declara em suas obras maduras que foi seu conhecimento direto da vida política de seu tempo que lhe permitiu refletir de forma consistente sobre temas relacionados à vida na cidade. Deixando de lado as simples referências aos acontecimentos que marcaram sua época, somos levados a pensar que é possível traçar a gênese de seus conceitos principais a partir do exame de seus escritos diplomáticos e políticos do período compreendido entre 1498 e 1512. Vamos procurar mostrar a plausibilidade dessa hipótese, estudando os escritos relacionados com suas primeiras missões diplomática no ano de 1499. Um dos pontos a ser debatido diz respeito aos problemas metodológicos envolvidos no uso de fontes documentais, tais como as que mencionamos, em uma pesquisa de cunho conceitual.

Newton Gomes Pereira
newtonpereira@hotmail.com

Heidegger contra Nietzsche: O Pensamento de Nietzsche visto como Ápice da Metafísica

O cerne da argumentação de Martin Heidegger, em sua investida contra Nietzsche, é que o pensamento de Nietzsche, justamente por ser antimetafísico, ainda estaria preso, de modo irremediável, àquilo que pretende destruir. Nesse sentido, e seguindo Heidegger, o niilismo de Nietzsche seria a própria continuação do niilismo metafísico e, portanto, não só não teria condições de desvelar a própria essência da metafísica enquanto tal, como também não poderia destruir e superar a metafísica. Ora, se o século XX é o momento no qual o pensamento metafísico legado pela tradição viu-se em ruínas, o que nos resta? O objetivo desse texto é, justamente, discutir a pertinência e atualidade da crítica heideggeriana a Nietzsche. Afinal, pensando no esgotamento da metafísica, podemos afirmar com Hannah Arendt: "poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir".

Newton Pereira Amusquivar Junior
newtonpa@ig.com.br

Anaximandro hoje: uma polêmica entre Nietzsche e Heidegger através de Anaximandro

A pesquisa presente pretende estudar como o pensamento de Anaximandro pode ser colocado numa polêmica entre dois filósofos contemporâneos, a saber, Nietzsche e Heidegger. A pesquisa tem como fio condutor os fragmentos de Anaximandro, a passagem de A filosofia na era trágica dos gregos no qual Nietzsche interpreta Anaximandro e Heráclito e, por último, o artigo de Heidegger A sentença de Anaximandro. Com a interpretação por Nietzsche de Anaximandro no livro, A filosofia na era trágica dos gregos, pretende-se elucidar a interpretação de Anaximandro como um pessimista, que é superado por Heráclito, na medida em que realiza uma negação do ser e uma afirmação trágica do devir. Busca-se então mostrar que essa superação heraclitiana em relação a Anaximandro, analisada na juventude de Nietzsche, será aprofundada em sua maturidade na doutrina do eterno retorno do mesmo, dado que essa doutrina leva

até as últimas conseqüências a afirmação do devir. Já com interpretação de Heidegger no artigo A sentença de Anaximandro, o foco é evidenciar no filósofo grego a aurora do destino metafísico do ocidente como o esquecimento do ser e do domínio técnico sobre o ente. Anaximandro, como a aurora do pensamento da filosofia ocidental, encontra-se numa ligação cíclica com o esgotamento metafísico presente em Nietzsche; portanto, Nietzsche não teria superado Anaximandro com o eterno retorno do mesmo, mas sim se aprofundado na raiz metafísica do pensamento ocidental. A partir disso, pretende-se retornar o debate filosófico contemporâneo centrado nas interpretações da metafísica por Heidegger e Nietzsche.

Nicholas P. Riegel

Goodness as Beauty, Proportion, and Truth in Plato's Philebus

The paper is an investigation of Plato's puzzling statement at the end of the Philebus (65a) that since goodness cannot be grasped in one form, it must be grasped as a conjunction of three, Beauty, Proportion, and Truth. How are we to interpret this statement? One possibility is that these are just three different names for the same thing (cf. Penner, Unity of Virtue), however, I follow Gerson (Beauty, Commensurability, and Truth) in rejecting this possibility. Beauty, proportion, and truth must, I think, be different Forms and signify different things. But then how are they related to each other and especially the good? I argue that while beauty, proportion and truth are different Forms they are nevertheless always found together for Plato, that is, they are necessarily connected and extensionally equivalent.

Nicola Stefano Galgano
nicolagalgano@usp.br

Pitágoras, do antigo xamanismo à nova pesquisa

A figura de Pitágoras permanece controversa na história da filosofia antiga. No entanto, nenhuma outra filosofia se tornou tão famosa e popular e sobreviveu até os nossos dias como a assim chamada "filosofia pitagórica". Para além do justo ceticismo das mais coerentes pesquisas atuais em relação à "filosofia pitagórica", Pitágoras permanece símbolo de algo que vem do antigo, do ancestral e do recôndito e que, apesar de transcorridos 2.500 anos, ainda sobrevive. Essa sensação, aliás, esse sentimento, encontra justificção ao se analisarem mais de perto os acontecimentos relacionados ao pitagorismo antigo e que dizem respeito àquele fenômeno da história do pensamento humano, sempre tão discutido, da passagem do mito ao logos. Esse artigo pretende mostrar, nesta passagem, um aspecto do papel fundamental que Pitágoras assume, embora não isoladamente, onde as antigas formas de sabedoria, cujas fontes devem ser procuradas no xamanismo ancestral, recebem um novo tratamento a partir do logos. No xamanismo, a sabedoria é recebida pelo xamã diretamente dos deuses. A proposta de Pitágoras, de formação xamanística, mas também instruído no iluminismo jônico, é a inversão da direção de aproximação entre o homem e o deus: não mais os deuses descem até os homens, através de práticas mágicas, instruindo-os, mas os homens se elevam até os deuses pelo conhecimento do mundo, através da pesquisa orientada pelo logos. O artigo justifica assim, de forma teórica, a tradicional atribuição a Pitágoras da invenção do termo 'filosofia'.

Nícolás Liotto
nicolas.liotto@gmail.com

A presença de Leibniz nos principais contos filosóficos de Voltaire

Os contos de Voltaire não podem ser considerados iguais a qualquer outro conto, seu conteúdo os distingue, e por isso recebem o epíteto de "filosóficos". Além da história fictícia de cada conto, que serve como pano de fundo e fio condutor, Voltaire acrescenta elementos filosóficos de modo mais ou menos explícitos, trabalhando te-

mas como a liberdade, o mal, o destino, entre outros; como define Rodrigo Brandão: É por perceber tal jogo que evitamos considerar os contos de Voltaire uma mera brincadeira. À criação de situações extremas, nas quais as posições filosóficas se revelam ridículas, desprovidas de sentido e de “utilidade”, à crítica ao jargão filosófico, devemos somar o embate de concepções filosóficas muito distintas (BRANDÃO, 2007, p. 20). Dentro deste contexto, um filósofo que está constantemente presente neste diálogo é Gottfried Wilhelm Leibniz. Suas ideias sobre a providência divina, a ordem do mundo e, em resumo, o otimismo filosófico aparecem principalmente em duas obras de Voltaire: *Zadig ou O Destino* e *Cândido ou O Otimismo*. Pretende-se desenvolver nesta pesquisa uma análise da presença do filósofo alemão – principalmente de sua obra *Essais de Théodicée* - nestes dois contos de Voltaire, mostrando de que forma ele é abordado – positiva ou negativamente – no pensamento do autor francês. BRANDÃO, Rodrigo. “Voltaire e o conto filosófico”. In: *Micromegas e outros contos*. São Paulo: Hedra, 2007.

Nikolay Steffens
 steffens.nikolay@gmail.com

Incompatibilidades entre o liberalismo e forma política no pensamento de Carl Schmitt

É-nos bem conhecida a crítica de Carl Schmitt a constituição híbrida e problemática da democracia liberal. Tratar-se-ia de uma junção forçada e conveniente de princípios antagônicos. De um lado, a natureza política dos princípios democráticos e, de outro, a recusa do político (das Politische) por parte do pensamento liberal. Dito de outro modo, trata-se do antagonismo entre “um individualismo liberal, sustentado por um pathos moral, e um sentimento democrático do Estado dominado por ideais essencialmente políticos” (SCHMITT, 1996: p. 23). Nesse horizonte, para Carl Schmitt, a noção liberdade pertence ao universo conceitual do liberalismo que a entende enquanto uma propriedade dos indivíduos e como um dado anterior à constituição da ordem social e política. Para o jurista alemão, associada ao individualismo liberal, a liberdade se transforma numa categoria cujo alcance político reside precisamente na negação do político (FERREIRA, 2006: p. 180). Eis a distinção entre uma concepção de igualdade humana universal – própria ao individualismo liberal – e uma compreensão substancial da igualdade que parece ser uma ideia, por definição, democrática. Como Schmitt observará alhures, o ideal universalista da igualdade trata-se de uma negação da política de uma igualdade apolítica (SCHMITT, 1989: p. 227). Como consequência, o individualismo liberal desemboca numa incapacidade de diferenciação e numa abstração das condições concretas da vida política, desdobrando-se não só no esvaziamento da substância qualitativa da igualdade, mas na sua redução a aspectos meramente quantitativos, aritméticos e estáticos (FERREIRA, 2006: p. 181). Ou seja, a igualdade é resumida a uma dimensão puramente abstrata na qual as distinções políticas são resumidas à universalização do direito ao voto e aos procedimentos eleitorais. Nesse sentido, perde-se o caráter qualitativo das diferenças que parece ser o traço constitutivo dos agrupamentos políticos. A configuração da forma política implica, por si só, a constituição de uma identidade coletiva que termina por transcender a simples disposição imediata das liberdades individuais em conflito como realidade imante das relações sociais. O objetivo dessa comunicação, portanto, é aproximar a crítica schmittiana à imagem de objetividade (Sachlichkeit) do pensamento técnico-econômico que termina por reduzir a realidade à mera condição de coisa (Dinghaftigkeit) da crítica à liberdade como fundamento da forma política. Nosso objetivo será demonstrar como essas críticas são duas faces da mesma moeda: dos problemas enfrentados pelo liberalismo ao buscar fundamentar, ou mesmo compreender, a natureza da forma política.

Nívea Gomes Nascimento
 gnivea@hotmail.com

Justiça e Política: a teoria liberal dos direitos das minorias de Will Kymilcka

As discussões relacionadas à legitimidade jurídico-político dos grupos minoritários têm se acentuado na contemporaneidade através de inúmeros debates entre juristas, filósofos, sociólogos e antropólogos. Nes-

se cenário emerge o teórico canadense Will Kymlicka, com a proposta de uma correção dos princípios fundamentais do liberalismo no intuito de se fazer reconhecer os direitos daquelas culturas minoritárias, até o momento sem vozes no seio do mundo moderno. Will Kymlicka é um dos mais influentes estudiosos da teoria do multiculturalismo na contemporaneidade. Sua obra constitui uma citação imprescindível na atualidade em relação aos debates sobre o reconhecimento de direitos e também no papel em que a sociedade civil desempenha na construção de identidades cada dia mais complexas. Travando um diálogo crítico com os mais diversos teóricos contemporâneos como John Rawls, Ronald Dworkin, Iris Young, Sheyla Benhabib, Charles Taylor, Michael Walzer, entre outros, Kymlicka tem se sobressaído por acreditar que a noção de direitos humanos, até então esboçada pelos liberais, é imperfeita devido excluir uma grande parte das minorias culturais. Kymlicka defende que a aceitação dos direitos liberais é compatível com o reconhecimento de um estatuto especial das minorias culturais. Então o teórico propõe o desenvolvimento de políticas multiculturalistas, para assegurar a integração dos imigrantes, além do incentivo de políticas de construção da nação pelas minorias nacionais. Onde o federalismo multinacional assimétrico é um dos mecanismos mais apropriado para reconhecer os direitos de autogoverno das minorias nacionais, pois admite o surgimento de uma cidadania diferenciada e colabora para a redução dos conflitos sociais. Kymlicka considera que o liberalismo convencional é uma teoria insuficiente e uma prática política defeituosa, por sua incapacidade no tratamento às demandas culturais, bem como à importância destas para a democracia liberal. Para ele, o projeto liberal ainda estaria em face de construção, podendo haver meios para inserir novos direitos coletivos de culturas e minorias, além de fazer com que se estenda a proteção dos tradicionais direitos individuais para novos direitos coletivos, necessários nos Estados multiculturalistas. Portanto, sendo responsável por uma nova leitura crítica do liberalismo, por ter buscado um conjunto de fundamentações teóricas que possibilitasse novas práticas racionais no campo das instituições jurídicas e políticas, proporcionado inúmeras discussões no seio da tradição liberal principalmente entre os autores da América do Norte e Europa, é de fundamental importância à discussão da teoria liberal dos direitos das minorias de Kymlicka. Sendo este trabalho um estudo teórico e analítico acerca do papel do Estado e da sociedade na construção da cidadania dessas minorias, buscando expor algumas objeções apresentadas pela teoria contemporânea do pensador canadense.

Noel Struchiner
noel11@globo.com

De quem é a culpa? Reflexões morais sobre os desvios do judiciário e seus efeitos colaterais

O objetivo do presente trabalho é discutir se juízes que desviam das regras legais claras com o objetivo de alcançar respostas moralmente mais adequadas para casos concretos são moralmente responsáveis pelos efeitos colaterais que acompanham suas atitudes desviantes. Imaginemos a seguinte hipótese: Em um determinado tempo (T1) certos juízes começam a desviar das regras claras do direito quando as mesmas produzem resultados subótimos do ponto de vista moral. A partir de certo momento (T2), outros juízes começam a perceber que desvios das regras têm ocorrido e decidem também desviar para que possam alcançar melhores resultados morais para casos concretos. Contudo, a segunda leva de desvios começa a gerar efeitos sistêmicos perniciosos do ponto de vista moral. Esses juízes não teriam feito isso se não tivessem percebido um clima convidativo ao desvio. A minha pergunta é se os juízes que desviaram primeiro (juízes em T1) são responsáveis e devem ser culpados pelos efeitos colaterais de seus desvios. Tal investigação pressupõe uma teoria sobre agenciamento grupal (group agency), já que não parece ser o caso que os primeiros juízes possam ser individualmente culpados por seus atos desviantes (afinal, desvios específicos de juízes individuais geram efeitos imperceptíveis e não são capazes de explicar os desvios que ocorrem em T2). Portanto, precisamos saber se os juízes em T1 constituem um grupo e se é possível um grupo, enquanto grupo, fazer coisas que os indivíduos daquele grupo, seus membros, não podem fazer. A empreitada também pressupõe uma teoria da causalidade. Será que é o caso que o “grupo” original de

juízes desviantes (juízes em T1) causou os desvios subsequentes ou os seus efeitos? Também cabe uma discussão sobre a intencionalidade do grupo desviante original. Será que intencionalmente causaram os desvios subsequentes ou seus efeitos? Finalmente, também veremos se o efeito do efeito colateral (side-effect effect ou Knobe effect) também se apresenta em casos de agenciamento grupal. Será que ocorre uma assimetria nos juízos de atribuição de culpa ou mérito em relação ao grupo desviante original em função da avaliação moral dos efeitos colaterais?

Noeli Dutra Rossatto
rossatto.dutra@gmail.com

A compreensão espiritual em Joaquim de Fiore

Poucos são os estudos de hermenêutica medieval que incluem a obra de Joaquim de Fiore (1135-1202), talvez devido a que, desde muito cedo, ela foi condenada como herética e esteve associada aos mais distintos movimentos heterodoxos, proféticos e apocalípticos. O presente estudo pretende oferecer uma nova visão da compreensão espiritual (intelectio spiritualis) medieval que, em chave trinitária, retoma os tradicionais métodos alegórico e tipológico; e além disso, expõe o método que, a nosso ver, provoca a grande inovação na leitura da história posterior a Agostinho e o primeiro milênio cristão: a compreensão por concórdia. Indicamos, por fim, os seguintes resultados. A continuidade imediata desta hermenêutica de história estará presente entre os franciscanos do século XIII e, mais distantemente, em sistemas filosóficos como os de Lessing, Hegel, Marx e Comte. Também sugerimos que, em território americano, esta mesma hermenêutica reaparece nos escritos do próprio Cristóvão Colombo e de muitos missionários jesuítas e franciscanos, e se propaga atualmente em manifestações populares de tradição luso-brasileira como as festividades do divino. Não obstante, entendemos que hoje, como foi em seu tempo, o desafio principal da desta hermenêutica não é a retomada de algum dos possíveis sentidos do cristianismo (como quer Vattimo ou o próprio Ricoeur), mas, em nome da prevalência do livre espírito, a superação do próprio cristianismo e das mais distintas formas de religião vigentes.

Nykolos Friedrich Von Peters Correia Motta

O princípio formal da vontade

A considerarmos que a lei moral é o princípio formal da vontade/do querer em geral (cf. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, FMC, 4:400, 4:444), ela participaria indiferentemente de todo querer. Diante da força dessa tese, certos intérpretes optam por tomar que a lei moral seria o princípio formal da vontade boa/do querer bom. Por conta dessa alternativa, podemos chamar a aceitação da tese mais forte, de que a lei moral seja o princípio formal do querer em geral, de leitura resoluta. Barbara Herman faz uma leitura resoluta. Ela leva a sério a “definição” de vontade contida na terceira seção da FMC: “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem” (FMC, 4:446). Sua interpretação, por conta disso, pode ser chamada de causalista. Para Herman, a vontade seria uma capacidade causal racional. Ela alteraria/produziria estados de coisas na medida em que fosse representado como bom fazê-lo/justificado praticamente. A vontade seria uma capacidade atuante segundo um padrão de valor, que daria inteligibilidade prática à sua ação. Ora, “o princípio constitutivo da própria atividade da vontade é o princípio das melhores razões; é o que representamos a nós mesmos como a base das escolhas racionais” (HERMAN, Barbara. *Moral Literacy*, 2007, p. 171). A lei moral seria o princípio racional prático que permitiria que a ação fosse justificada completamente (all the way down). Todavia, tal princípio pode ser mal representado: “influências não racionais podem afetar a representação da lei própria da vontade” (Ibidem). Esse seria o caso de ações moralmente más, quando a operação da vontade seria defectiva, em virtude desse mal representar. Herman, portanto,

consegue dar um sentido preciso à participação da lei moral de todo querer. A ideia de que a lei moral seja a lei da operação essencial da vontade (sujeita à má representação, no caso em que a vontade seria realizada defectivamente) não é inexpugnável, todavia. É possível oferecer uma objeção simples e esmagadora: 1) o que diz respeito à essência não comporta grau – ou a essência é realizada ou não é; ora, uma realização defectiva da vontade não seria realização alguma; 2) se a vontade não se realiza, se não há vontade, o que se tomava como ação é mero evento, inserido na cadeia causal, ou seja: não há liberdade; 3) se não há liberdade, não há espaço para a imputabilidade. Portanto, se a vontade se realiza defectivamente na ação imoral, a ação imoral é inimpugnável! Podemos resumir a objeção com a seguinte pergunta: como seria possível desobedecer, com vontade, o princípio essencial da vontade? O presente trabalho pretende, primariamente, reconstruir concisamente a argumentação kantiana que lança mão do conceito de princípio formal da vontade, a interpretação causalista de Barbara Herman, bem como a objeção dirigida a ela. Secundariamente, apresentar uma saída a essa objeção.

Nythamar de Oliveira
nythamar@yahoo.com

Normatividade, Naturalismo e Pragmatismo em Habermas e Prinz

Como observaram Mendieta e VanAntwerpen a propósito do debate entre Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West em torno do papel da religião na esfera pública, desde que o político (das Politische) passou a ser desmistificado pela deliberação nas democracias modernas, concepções teológicas secularizadas, tais como “soberania” e “autoridade”, voltaram a ser revisitadas na própria formação de opinião e vontade, inerentes a processos de aprendizagem da deliberação pública, não apenas em suas respectivas transformações semânticas mas sobretudo em suas pretensões normativas de validade. Seguindo uma leitura sociológico-pragmática do segundo Wittgenstein, Habermas teria assumido a chamada tese normativa do significado, segundo a qual existem regras para o uso correto de expressões e palavras, e essas regras devem ser seguidas pelos falantes, atores ou membros de uma determinada comunidade ou grupo social. Para Habermas, a normatividade pragmática implica uma concepção epistemológica do significado que ancora a compreensão de respostas práticas normativas do falar e agir de membros de uma dada comunidade. Segundo o naturalismo mitigado de Habermas, natureza e cultura são mutuamente complementares e contínuas, de forma que a evolução social das sociedades democráticas modernas tende a convergir para um nível mais alto na medida em que ocorre algum tipo de aprendizagem com relação a suas estruturas normativas. O naturalismo fraco permite, outrossim, que processos evolutivos sociais guiados por reivindicações normativas, tanto em termos reflexivos quanto sociais, com vistas à realização universalizável de suas reivindicações normativas, sejam justificados do ponto de vista moral. Gostaria de examinar em que sentido uma reformulação pragmatista da esfera pública pós-secular poderia abraçar um naturalismo de transformação, tal como proposto por Jesse Prinz (“como mudamos nossos pontos de vista”), e o seu relativismo cultural sem sucumbir ao relativismo moral. Prinz parte de uma teoria empirista das emoções – inspirada no Tratado de Hume – para reconstruir o que seria uma teoria sentimentalista da moral: “Moral psychology entails facts about moral ontology, and a sentimental psychology can entail a subjectivist ontology.” (p. 8) Assim como Habermas, Prinz rejeita versões metafísicas, reducionistas e metodológicas do naturalismo forte para reabilitar um transformation naturalism, que pode ser sistematicamente revisado à luz de descobertas científicas e de resultados das ciências empíricas do comportamento, segundo um holismo quineano.

Oclecio das Chagas Lacerda
ocleciolacerda@gmail.com

A crítica tardia de Nietzsche à cultura europeia

O presente trabalho pretende analisar, tendo como referência a obra Para além de bem e mal, as reflexões de Nietzsche sobre a cultura europeia ou, mais precisamente, as condições que levam tal cultura ao estado de fraqueza e empobrecimento, assim como a formação do indivíduo que pode ser responsável por

torná-la forte e rica. A partir da crítica feita à cultura francesa, o filósofo reconhece a existência de uma recíproca influência e intercessão desta cultura com aquela alemã. Tal percepção é decorrente do contato com a produção artística de alguns “espíritos superiores”, como, por exemplo, Baudelaire e Wagner. Estes podem indicar o caminho para o fortalecimento cultural da Europa, devido ao fato de suas condições criativas romperem com o principal fenômeno responsável pelo seu enfraquecimento, o nacionalismo político que, com a crescente afirmação dos movimentos democráticos, uniformiza o homem e empobrece a cultura. E para fazer da Europa um centro cultural rico e fortalecido, em contraposição à sua atual condição de fraqueza e empobrecimento, o filósofo atribui essa tarefa aos grandes espíritos, isto é, ao bom europeu, que é aquele rigorosamente falando sem nação e portador de uma riqueza espiritual, que a ideia de espírito nacional não pode exaurir.

Odilio Alves Aguiar
odilio@uol.com.br

Hannah Arendt sobre o trabalho, a questão social e a filosofia da história

Nossa comunicação enseja realizar uma avaliação das categorias trabalho, questão social e história a partir de Arendt. A ideia é compreendê-las à luz da prevalência da categoria vida em detrimento do mundo comum na modernidade bem como da sua incidência nas experiências totalitárias. Emerge, assim, o animal laborans em detrimento do homo faber ou do bios politikos. Para nós, esse horizonte é fundamental para evitarmos os debates que decifram os textos de Arendt como interpretação de Hegel ou de Marx. Essa leitura perde-se no labirinto da letra em detrimento do horizonte que a anima. Evidenciaremos como a aposta na vida sem um mundo facilmente se transforma em perigo mortal para a vida em geral e, em especial, a humana. A relevância da vida vem conjugada com a aposta na razão, na técnica, no progresso, na revolução econômica, na dimensão científica do pensamento, nas grandes leis vetoriais da história. Os termos que resultarão dessa aposta são: necessidade, padronização, controle, coletivismo e extinção humana. A consequência é a negação da política entendida como o espaço próprio à manifestação da liberdade humana. Os marcos a partir dos quais Arendt critica essa perspectiva são, entre outros: mundo, pluralidade, liberdade, ação, juízo, pensamento. Tomaremos como base do nosso argumento as obras: Origens do Totalitarismo (1951), A Condição Humana (1958), Sobre a Revolução (1968) e A Vida do Espírito (1976).

Olavo Calábria Pimenta
olavo77@hotmail.com

A colaboração entre as faculdades e os vários modos de ver segundo Kant

Partindo da consideração dos papéis específicos que Kant atribui a cada uma das faculdades do aparelho cognitivo que co-laboram para a construção do conhecimento objetivo, conforme descrições feitas principalmente no âmbito da KrV (AA 03 e 04), Anthropologie (AA 07), Logik (AA 09) e Vorlesungen (AA 24 ff.), é possível identificar três diferentes tipos de percepção que podemos ter dos objetos-para-nós, o que pode ser exemplificado mediante a consideração da efetiva experiência de três dos possíveis tipos de visualização: o olhar, o enxergar e o examinar. Nosso argumento é o de que estes diferentes níveis de percepção visual se devem às crescentes complexidades operacionais proporcionadas por um lado pela sensibilidade, que inicialmente apenas recebe de modo passivo o múltiplo intuitivo desconectado mediante os sentidos e então elabora ativamente sínteses unificadas mediante a espontaneidade da imaginação, associando aparecimentos [Erscheinungen] de modo meramente subjetivo e, por outro lado, pelo entendimento, que re-une a multiplicidade destes aparecimentos sob regras intelectuais objetivas, que prescrevem leis à natureza e proporcionam um conhecimento empírico dos objetos da experiência, ou fenômenos [Phänomena].

Olímpio José Pimenta Neto
 olimpix@ig.com.br

Pascal e Nietzsche: racionalidade e moral

Como se sabe, Nietzsche é atento ao pensamento de Pascal, em relação ao qual escreve uma série de observações de grande interesse. Pode-se perceber neste material--mas também em passagens que permitem associar indiretamente os dois autores--convergências importantes, no que tange à crítica da racionalidade, a par de divergências radicais, no que se refere a questões morais e antropológicas. A presente reflexão pretende estabelecer uma comparação entre eles, reconstruindo os principais delineamentos de suas respectivas posições sobre os assuntos mencionados, de modo a obter, nesta espécie de diálogo virtual algum proveito para nossa vida filosófica.

Omar Lucas Perrout Fortes de Sales
 omarperrout@yahoo.com.br

O conceito de verdade no pensamento de Gianni Vattimo

Gianni Vattimo, um dos maiores filósofos italianos da atualidade, compõe o rol dos teóricos do enfraquecimento do ser e do fim da metafísica. O pensamento do autor liga-se intrinsecamente ao nascimento e ao desenvolvimento da hermenêutica filosófica atual e caracteriza-se como ontologia hermenêutica ou filosofia da interpretação do enfraquecimento do ser, por meio da qual problematiza os traços constitutivos da cultura contemporânea. A obra do autor constitui percurso de uma ontologia hermenêutica comprometida em sustentar a emergência do “pensiero debole” (pensamento fraco) em contraposição à falência da racionalidade unívoca dos sistemas totalitários. O filósofo reflete sistematicamente o fato de a pretensão metafísica da existência de absolutos – como verdade e razão – assolada pela crise da modernidade, cada vez mais ceder espaço a diversas interpretações da realidade. A pós-modernidade com seu corolário de possibilidades e ambiguidades, favorece a emergência de múltiplas interpretações e conseqüentemente a queda da verdade única. Em meio a essas questões, a hermenêutica deve ser compreendida como a reflexão filosófica acerca do caráter interpretativo de cada experiência da verdade e não mera teoria da verdade. Tampouco se pode hoje conceber a existência de uma VERDADE única, objetiva, estabelecida de uma vez por todas. Nesse contexto, o niilismo não consiste tese metafísica resumida na fórmula “a verdade não existe”, mas implica a experiência que dela se faz e o modo por meio do qual o ser-no-mundo se apresenta. Assim sendo, o filósofo denuncia a ausência do fundamento último a partir da reflexão sobre o intrínseco elo entre o anúncio da morte de Deus (Nietzsche) e o fim da metafísica (Heidegger). Alega ainda possuir motivos suficientes para justificar o fim da metafísica e considera a crise dos grandes relatos (em sintonia com Lyotard), condição de possibilidade da morte de Deus. Para o autor, a VERDADE dos metarrelatos se dilui em narrativas despretensiosas em relação à garantia de uma verdade unívoca. Instaura-se, desse modo, o fim da verdade ou o momento crucial de sua despedida. O presente trabalho se propõe discutir os desdobramentos e tensões subjacentes a tais afirmações.

Onofre Crossi Filho
 onofrecrossi@ig.com.br

O convencionalismo de Poincaré e a preservação da continuidade na evolução das teorias científicas

O argumento da evolução cumulativa das teorias científicas depende, necessariamente, da preservação de algum componente interno na sucessão de uma teoria obsoleta por uma nova teoria; caso contrário cederia ao argumento da ruptura radical. Similarmente, o realista científico ao fazer uso do argumento do

milagre depende da preservação e da permanência de alguma parte das teorias científicas que justifique o sucesso empírico contínuo da ciência como um todo, já que, o argumento da meta-indução pessimista nega, exatamente, a continuidade de uma verdade, ou realidade, comum às várias teorias científicas em constante revezamento. Diante disso, torna-se necessária a decomposição das teorias científicas em domínios menores com o objetivo de encontrar o que H. R. Post (1971 – Correspondence, invariance and heuristics: in praise of conservative induction) argumentou como sendo a correspondência e a invariância nas conexões internas e no padrão com que são preservados tais elementos em favor de uma continuidade na sucessão das teorias da ciência. Algumas interpretações da obra de Poincaré (principalmente, A ciência e a hipótese – 1902) encontram na definição poincareana de ‘convenções’ esse elo necessário à preservação da continuidade nas teorias científicas: refiro-me, especificamente, às ferramentas lógicas da matemática e da geometria (convenções não-aleatórias, segundo Poincaré). O objetivo principal desse trabalho é destacar o estatuto epistemológico dessas convenções em duas interpretações distintas e, no meu entender, complementares da filosofia da ciência convencionalista poincareana: (1) como argumento fundamental para o realismo estrutural proposto por J. Worral (1989 – Structural realism: the best of both worlds?) ao defender a permanência e ampliação das estruturas matemáticas e geométricas que persistem no interior das sucessivas teorias físicas, assim, a realidade cognoscível estaria somente nas relações entre as coisas, relações estas mediadas e mensuradas pela matemática e pela geometria; (2) como epistemologia evolutiva na definição de teoria física, segundo o entender de J. Giedymin (1991 – Geometrical and physical conventionalism of Henri Poincaré in epistemological formulation, 1992 – Conventionalism, the pluralist conception of theories and the nature of interpretation), em que se podem reunir numa mesma família, teorias físicas com ontologias distintas (até mesmo antagônicas), mas, experimentalmente indistinguíveis, embora com estruturas matemáticas e geométricas semelhantes ou equivalentes. Defenderei que, em ambos os casos, independente da proposta que cada autor se propõe defender, os resultados empíricos que venham a contrariar as teorias em uso acabam por determinar um ganho epistemológico por meio da escolha, adequação e ampliação da parte formal e rigorosa nas novas teorias (as convenções matemáticas e geométricas). Por outro lado, a parte ontológica e aproximativa das teorias (convenções físicas, princípios, conceitos, etc.) guarda apenas um estatuto provisório enquanto melhor se adequar à descrição empírica e enquanto outra ontologia assim não o fizer. Assim, a evolução das teorias científicas pode ser mantida pela preservação, continuidade e ampliação das relações formais que guardam analogia com as relações entre as coisas do mundo: as convenções poincareanas matemáticas e geométricas.

Orion Ferreira Lima
orionferreira@yahoo.com.br

O problema mente-corpo em Espinosa

Neste trabalho nos propomos analisar as contribuições de Espinosa no que se refere ao problema mente-corpo. Inicialmente iremos apresentar o paradigma dualista de Descartes bem como suas implicações para a compreensão do homem e posteriormente a proposta de superação de Espinosa. O dualismo de substância inaugurado por Descartes postulava ser o homem um composto de duas substâncias, a saber, a alma ou substância pensante e o corpo substância extensa. Contudo, o dualismo de substância não conseguiu explicar em que medida essas substâncias distintas em sua natureza poderiam interagir. Não obstante a sofisticada explicação acerca da interação mente-corpo via glândula pineal, Descartes não foi suficientemente capaz de elucidar como é possível que uma substância imaterial interaja sobre outra substância material. Da impossibilidade de compreender como é possível a interação entre mente e corpo, é que propomos o paralelismo de Espinosa. Nesta concepção, mente e corpo são modos finitos imanentes de uma única substância infinita. Com isso Espinosa rompe com a tradição de que há duas substâncias distintas que interagem causalmente. Para Espinosa, tudo o que ocorre no corpo, ocorre na mente simultaneamente. Isso implica dizer que não há uma mente alojada em um corpo capaz de dominá-lo. As experiências corporais implicam nas experiências mentais, de modo que quanto mais extraordinários e

complexos forem os nossos acontecimentos corporais tanto mais serão os acontecimentos mentais, pois não há nada, segundo Espinosa, que aconteça no corpo que a mente não seja capaz de mapear, uma vez que ela é a ideia do corpo. Assim, não podemos pensar que seja possível ao corpo causar modificações na mente e a mente causar modificações no corpo. A mente apenas interpreta, mapeia o que acontece no corpo ao mesmo tempo em que a faz consigo mesma. Nesse sentido, as afecções corporais nada mais são do que afetos da mente. O dualismo nos impedia de compreender o homem como singularidade. A grande novidade espinosana reside no fato de que o homem se apresenta como uma singularidade complexa que mantém com outros seres uma relação também complexa, não de dominação, mas de inter-relação. Esse paradigma nos permite uma compreensão da totalidade da natureza e de nosso papel enquanto seres finitos, porém participantes de uma única substância infinita.

Orlando Bruno Linhares
oblinhares@uol.com.br

A filosofia da aritmética de Kant

As influências de Leibniz se fazem sentir em diferentes domínios da filosofia kantiana. O nosso propósito é investigar qual é o papel que o simbolismo desempenha na filosofia da aritmética kantiana. Não apenas na fase pré-crítica, mas também na Crítica da razão pura, com sua concepção de construção simbólica, a noção leibniziana de conhecimento simbólico se faz presente. Ao discutirmos as relações entre simbolismo, intuição e conceito na filosofia crítica, analisaremos os dois tipos de construção presentes na filosofia da aritmética kantiana: a ostensiva e a simbólica.

Oscar Augusto Rocha Santos
filoscar@yahoo.com.br

Afinidades e divergências no diálogo de Nietzsche com a tradição utilitarista

Trata-se da apresentação de algumas considerações acerca do intenso diálogo mantido entre o filósofo alemão Friedrich Nietzsche e a chamada tradição utilitarista, de modo que sejam evidenciadas não apenas as notórias e fartas divergências, mas também pontos de afinidade comumente negligenciados pelo estudo das relações entre tais perspectivas. Conforme se pretende demonstrar, as posições de Nietzsche com relação ao utilitarismo não se mantêm constantes ao longo de sua trajetória intelectual como no caso da deontologia cristã, por exemplo, havendo antes consideráveis variações no modo como este é avaliado. Para tanto, pretende-se reconstruir certo percurso trilhado por Nietzsche, principalmente durante o período intermediário de sua obra, que o leva paulatinamente a abandonar a tese do hedonismo psicológico, comum à tradição utilitarista, em favor de uma hipótese mais abrangente que toma o sentimento de poder como o verdadeiro móvel da ação humana.

Oscar Cavalcanti de Albuquerque Bisneto
oscar.bisneto@bol.com.br

Teria o pensamento de Hegel sido negligente quanto à fundamentação última do seu sistema?

O sistema de Hegel ainda hoje é acusado, como sabemos, de ter cometido diversos deslizes epistemológicos, constituindo sua filosofia, então, um forte dogmatismo, que, presume-se, somente o cientificismo e a análise lógica da linguagem poderiam erradicar. Embora tal acusação seja correta em relação ao período de Berna, cuja preocupação central era de caráter eminentemente prático-religioso, o mesmo não se pode afirmar no tocante aos períodos subsequentes, sobretudo ao de Jena. Além do que, datam do início

mesmo deste período o surgimento em conjunto de duas de suas principais preocupações filosóficas; as quais servem para evidenciar se não a fragilidade dessa acusação, ao menos seu total desconhecimento quanto à verdadeira natureza do pensamento hegeliano. A primeira dessas preocupações consistia em alcançar seguridade epistemológica para os fundamentos do seu já então projeto de sistema, ao passo que a segunda consistia numa tentativa de neutralizar a ameaça do desafio lançado pelo ceticismo. Uma vez que estas questões se encontram imbricadas, nosso trabalho encontra sua justificativa justamente na suposição de que a figura do ceticismo desempenha uma função realmente importante no conjunto de sua filosofia, na medida em que ela se encontra na base do projeto de fundamentação do sistema hegeliano. Noutras palavras, tal projeto de fundamentação, longe de ser negligenciado, constitui, conforme entendemos, o elemento teórico determinante que teria levado nosso autor a se ocupar com o problema do ceticismo, especialmente – pelas razões que vamos apresentar – com aquele de linhagem pirrônica. Nesse sentido, nosso ponto de partida deve girar em torno da apreciação crítica levada a cabo por Hegel a respeito da história do ceticismo, cujo material vamos buscar no ensaio de 1802, *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, bem como em algumas passagens da *Phänomenologie des Geistes* e das *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, textos nos quais a figura do ceticismo recebe destacada atenção por parte do nosso autor. Na medida em que representa como que o alicerce lógico-ontológico do absoluto, a *Wissenschaft de Logik* passa a ser o foco de nossas atenções apenas num segundo momento, quando tratarmos do projeto de fundamentação do sistema, pois nesta obra o problema do ceticismo, como vamos sugerir, está presente apenas tacitamente, num texto relativamente pequeno, intitulado *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*.

Oscar Federico Bauchwitz
neoplatonismo@bol.com.br

Elementos proclianos no “Tu quis es – De Principio” de Nicolau de Cusa

Em *De venatione sapientiae*, obra tardia onde Nicolau de Cusa repassa a sua trajetória intelectual, a relação do Uno e da multiplicidade, que é a de Deus e da criação, é pensada em termos procleanos: “non esse aliud quam unum plura: unum in essentia, plura in potentia (XII,31). Para uma melhor elucidação da importância de Proclo nessa trajetória, uma obra é fundamental: trata-se do *Tu quis es – De Principio* (1459), na qual Nicolau procura analisar o Evangelho de João (8, 25), à luz do *In Parmenidem* de Proclo. O que procuramos aqui é desenvolver os principais passos desta pequena obra, observando a proximidade e as diferenças entre os dois filósofos, visando esclarecer o esforço cusano em compreender a doutrina do deus uno-trino à luz dos ensinamentos de Proclo.

Oswaldo Pessoa Jr.
opessoa@usp.br

Modelo Causal do Surgimento da Lei da Gravitação de Newton

Contam os relatos que em 1666, após a célebre queda da maçã, Isaac Newton teve a ideia de testar se haveria uma força de atração entre a Terra e a Lua que fosse inversamente proporcional ao quadrado da distância. Essa hipótese havia sido aventada por alguns autores, como Bullialdus (1645), por analogia com o caso da intensidade da luz. Newton então comparou a força gravitacional na superfície da Terra com a força responsável pela “queda” da Lua (em relação à tangente de sua órbita). Ambos os casos utilizavam como dado o raio da Terra, mas o valor usado na época apresentava um erro de 10% em relação ao dado mais acurado que Picard obteria em 1670, e que Newton usaria no *Principia* de 1687. Isso levou a uma discrepância entre a queda calculada para a Lua e o que seria de se esperar com a lei da força da gravidade proporcional a $1/r^2$, e Newton abandonou o assunto por 18 anos. Se um dado mais acurado estivesse disponível quatro anos antes de Picard, Newton provavelmente desenvolveria sua teoria da gravitação por

outras vias, sem se basear nas leis de Kepler (mas usando a lei da queda de Galileo). Exploraremos como seria este caminho. Ao recordar o episódio em 1714, Newton sugeriu que ele havia chegado à ideia da força que cai com o inverso do quadrado a partir da junção da 3ª lei de Kepler com a lei de Huygens da força centrífuga em um movimento circular (derivada em 1659). Como o próprio Newton parece ter derivado a lei de Huygens só em 1669, é possível que ele tenha inventado seu relato a respeito da derivação da lei de $1/r^2$, com a finalidade de se contrapor às alegações de prioridade feitas por Hooke. A abordagem dos modelos causais e a postulação de histórias contrafactuais pode ser empreendida sem que saibamos ao certo os detalhes do que aconteceu, pois o que importa são as possibilidades históricas do desenvolvimento científico. Este estudo se insere no projeto mais amplo dos modelos causais na história da ciência, cujo andamento será discutido com o público.

Oswaldo Melo Souza Filho
melosf.oswaldo@gmail.com

Complexidade e controvérsia na teoria da ciência de Pierre Duhem

Como é possível para um autor – católico fervoroso e com opiniões politicamente conservadoras, antidemocráticas e monarquistas, e cujo projeto científico esteve na contramão das revoluções científicas do século XX (relatividade e mecânica quântica) – antecipar argumentos da reação anti-positivista de Quine, Popper, Hanson, Kuhn e Lakatos e, ao mesmo tempo, atrair as simpatias dos mesmos positivistas? O *La Théorie Physique, son objet, sa structure*, de 1906, a prestigiada síntese da teoria da ciência de Pierre Duhem, sempre recebeu interpretações que terminavam contemplando apenas seus aspectos isolados, embora haja atualmente um consenso sobre a sua interdependência. Assim, os positivistas lógicos do Círculo de Viena enfatizaram a concepção de Duhem do objetivo ou fim da teoria física como apenas uma função econômica de modo semelhante à Ernst Mach. Popper entendeu a teoria da ciência de Duhem como um convencionalismo à maneira de Poincaré. Outros críticos dos positivistas lógicos, como Quine, deram importância à tese holista sobre as relações entre a teoria física e o experimento. Por outro lado, a historiografia da ciência de Duhem embora tivesse amplo reconhecimento dos historiadores, especialmente no seu resgate da física medieval, ainda carece de mais análises para apreciar devidamente as relações constitutivas entre essa historiografia com a sua filosofia da história na composição de sua filosofia da ciência. Igualmente unilaterais são as críticas a um suposto aristotelismo-tomismo como base de sua teoria da ciência. Enfim, pode parecer paradoxal, e até mesmo contraditório, que um autor extremamente conservador como Duhem possa suscitar interpretações que o colocam tanto como um fundacionista clássico de viés aristotélico quanto como um precursor do pós-modernismo. Embora um físico crente, o ceticismo pirrônico também não é incompatível com a abordagem filosófica duhemiana. O fato é que a teoria da ciência de Duhem é suficientemente rica e complexa para ainda proporcionar múltiplas leituras, enfoques e apreciações. A nossa abordagem para entender a complexidade da teoria da ciência duhemiana procura não só analisar a sua estrutura, como alguns comentadores já o fizeram, mas, principalmente, tenta capturar a sua dinâmica argumentativa. Portanto, a nossa análise focalizará mais a atenção nesse segundo aspecto, tomando como base a teoria das controvérsias de Marcelo Dascal e o enfoque do caráter dialético da investigação de Nicholas Rescher. Procuraremos mostrar que Duhem expôs as suas teses ontológicas, epistemológicas, metodológicas e historiográficas não de um modo sistemático, como um tratado, mas de um modo deliberativo no qual as conexões entre as teses e sua organicidade foram emergindo em contraponto com vários interlocutores, como Édouard Le Roy, Eugène Vicaire, Abel Rey, Henri Poincaré, William Thomson (Lord Kelvin), J. C. Maxwell e outros. Assim, a unidade da teoria da ciência duhemiana, coerentemente articulada, vem à luz em uma estratégia argumentativa de inspiração pascaliana que, evitando reducionismos e dicotomias, busca a integração das partes contraditórias em uma permanente tensão dialética.

Otávio Luiz Kajevski Junior
pseudotavio@hotmail.com

Modalidade das verdades eternas em Descartes

O objetivo do trabalho é a análise da tese cartesiana da livre criação das verdades eternas por Deus. Ao defender a onipotência divina, Descartes defende que não apenas as coisas existentes são criadas por Deus, mas também as condições de possibilidade do próprio pensamento. Ao contrário de Leibniz, para quem Deus cria apenas a existência, Descartes entende que Deus cria tanto a existência quanto as essências. Assim, dois aspectos parecem se contradizer na noção de verdades eternas livremente criadas. Por um lado, a eternidade de tais verdades é reconhecida como necessidade. Por outro, o fato de que elas são livremente criadas parece implicar que elas são contingentes, na medida em que Deus, sendo livre, poderia não tê-las criado ou tê-las criado de outra maneira. A fim de conciliar, então, a necessidade das verdades eternas com sua contingência, introduziremos a noção de acessibilidade entre mundos possíveis ou possibilidade relativa, bem como as relações entre mundos, quais sejam, reflexividade, simetria e transitividade. Assim, suporemos que Descartes defende uma tese voluntarista que, por isso mesmo, não admite uma acessibilidade de todos os mundos possíveis entre si. Neste caso, transitaremos por diferentes sistemas de lógica modal tendo como intuito defender a tese voluntarista. Em primeiro lugar, apresentaremos o sistema S4, o qual é incompatível com o voluntarismo por envolver a relação de transitividade. Em segundo lugar, apresentaremos o sistema T, o qual se mostra compatível com a tese voluntarista por não envolver transitividade. O mesmo ocorre, pelo mesmo motivo, no sistema B, ao qual faremos menção em terceiro e último lugar. Por fim, mostraremos que a interpretação de Descartes como voluntarista supõe uma noção de liberdade como indiferença. Apontaremos, então, o que caracteriza a liberdade como indiferença por oposição à liberdade como espontaneidade. Partiremos da intuição de que há uma relação entre espontaneidade e necessidade, por um lado, e uma relação entre indiferença e contingência, por outro, intuição esta que parece ser refletida pela tese necessitarista. Neste ínterim, Descartes será comparado com Leibniz e Espinosa. Sugeriremos, assim, que, enquanto Leibniz tenta conciliar espontaneidade e contingência, Espinosa concilia espontaneidade e necessidade, por um lado, e Descartes concilia indiferença e contingência, por outro. A esta altura, teremos um panorama no qual o voluntarismo de Descartes se opõe radicalmente ao necessitarismo de Espinosa, estando o possibilismo leibniziano a meio caminho de ambos. Contudo, terminaremos por dissuadir-nos da ideia de que Descartes é um voluntarista, levando em consideração certas teses básicas de sua metafísica.

Ozanan Vicente Carrara
ozanan.carrara@gmail.com

A Responsabilidade ética em Jonas e Levinas

Hans Jonas, em sua proposta de uma ética para a civilização tecnológica, enfoca problemas éticos trazidos pela tecnologia. Reconhece que a modernidade separou o reino objetivo do subjetivo, mas que agora se faz necessário reuni-los novamente e ele o faz a partir da revisão da ideia de natureza. Ele se propõe então fundamentar filosoficamente e metafisicamente uma ética para as futuras gerações. Um componente novo a ser incorporado pela reflexão ética é o fato de que toda a biosfera do planeta e toda a natureza estão agora implicadas na esfera do agir humano e da conseqüente responsabilidade que dele decorre. Isso exige, por parte da ética, regular normativamente as forças e o potencial envolvido no agir humano, no plano da responsabilidade. As novas exigências que se colocam ao homem demandam um novo saber que vá além das éticas históricas uma vez que a extensão causal do agir humano no mundo de hoje supera a de todas as épocas precedentes. É todo o conjunto da natureza que se inclui agora na esfera de responsabilidade do agir humano. Para

Jonas, o caminho de superação da atual crise ecológica passa também pela atribuição de um direito próprio à natureza, concedendo-lhe uma significação ética autônoma. Os seres naturais também precisam ser reconhecidos como “fins em si”. Ele considera como dever a preservação das condições que garantam a conservação da essência do humano. Quanto a Levinas, a responsabilidade também ocupa uma posição central em seu projeto filosófico. O eu se descobre na resposta à convocação do outro. A responsabilidade pelo outro à qual o eu é convocado não nasce de sua própria escolha, mas ela o esvazia de todo egoísmo e de todo poder, embora o confirme em sua ipseidade. Estamos aqui também, como em Jonas, longe da liberdade e da autonomia kantianas. É o outro quem me incumbe de uma responsabilidade que não nasce de minha iniciativa. A relação ética, tal como Levinas, a concebe é assimétrica. Daí que o Outro se apresente de sua altura, ordenando-me à obediência. Em outras palavras, a significação diante da qual o eu se vê não tem origem na consciência. Trata-se aqui da consciência moral que afirma o eu, não lhe permitindo escapar à ordem do outro e, ao mesmo tempo, não lhe permitindo retornar a si. A liberdade tal como ela é pensada pelo Liberalismo e pelo Idealismo é, aos olhos de Levinas, alienação. Só a responsabilidade infinita pode desaliená-lo, abrindo-a à socialidade. A condição de minha humanidade não é a liberdade, mas a responsabilidade pelo outro. E a causa dessa responsabilidade não é a vontade autônoma e livre, mas se acha no outro. Temos aí a estrutura da responsabilidade ética em Levinas. Porém Levinas fala da responsabilidade pelo outro. Pode-se aplicá-la também à natureza, como o faz Jonas? Proponho-me comprar a estrutura da responsabilidade ética em Jonas e Levinas, contrapondo-a ao modelo kantiano, extraindo daí as conseqüências para relação com a natureza e com o outro.

Patricia Carvalho Reis
pattycarvalho10@hotmail.com

O poder constituinte na filosofia de Condorcet

O tema que pretendo expor refere-se ao processo de feitura da Constituição, o que denomino de poder constituinte, no pensamento de Condorcet. De acordo com esse filósofo, a Constituição deve ser elaborada de modo conjunto pelo povo e por uma Assembleia Constituinte composta por representantes eleitos para desempenhar, exclusivamente, essa tarefa. Assim, observamos que para Condorcet deve haver uma conciliação do governo representativo com aquilo que se pode conservar do governo direto, a ideia de representação não exclui a ideia de participação do povo nos assuntos públicos. Os membros dos poderes constituídos, apesar de serem denominados representantes do povo, não são detentores legítimos da função de elaborar e revisar a Constituição, uma vez que esses poderes foram criados pelo poder constituinte e uma das tarefas deste poder foi estabelecer os limites de atuação dos poderes constituídos. Assim, esses poderes não podem intervir na feitura da lei constitucional, pois isso faria com que os limites que lhes foram impostos pudessem ser descumpridos, uma vez que o poder constituído, ao ocupar o lugar do poder constituinte, trataria de temas relacionados com a fundação do Estado, inclusive de assuntos referentes aos limites dos poderes constituídos. Portanto, a atividade de elaborar a Constituição somente pode ser realizada de forma conjunta pelo povo e por uma Assembleia Constituinte, ela não pode ser exercida pelos poderes criados pela Constituição. Assim, concluímos que, para Condorcet, há dois detentores legítimos de intervir no processo de elaboração da Constituição: um órgão não permanente, a Assembleia Constituinte, e os cidadãos de um país. O ato de elaborar a Constituição se diferencia das demais atividades desenvolvidas pelos poderes públicos de um país como aquelas relacionadas com a administração do Estado, com a feitura de leis ordinárias e com o exercício da jurisdição. Em decorrência disso, os membros que executarão a tarefa de fazer a Constituição também devem ser diferentes dos indivíduos que exercem aquelas atividades.

Patricia Kemerich de Andrade
patifilosofia@yahoo.com.br

A revolução “copernicana” de Kant: Uma prova metodológica da moralidade?

A doutrina do Idealismo Crítico (ou transcendental) de Kant constitui mais do que a abertura de um espaço de tolerância para se discutir o supra-sensível, de modo que argumentaremos, neste trabalho, que a revolução Kantiana no modo de pensar pode ser entendida como uma prova metodológica do supra-sensível, o que resume a ideia de uma utilidade positiva do empreendimento da razão em conhecer-se, o qual também pode chamar-se de crítica da razão. Tal crítica, por se tratar de uma investigação voltada para as possibilidades da razão num uso “a priori” em sentido estrito, i.é, completamente “livre” dos dados sensíveis, melhor chamamos de crítica da razão pura. Assim, em vista do que nos propomos investigar, é preciso ter em mente os princípios básicos dessa doutrina, quais sejam: Na determinação dos limites do conhecimento chegamos, através da postura crítica, à conclusão de que, em primeiro lugar, não estamos justificados a esperar conhecer mais de um objeto do que aquilo que pertence a uma experiência possível do mesmo (o que se dá mediante a aplicação das formas puras da sensibilidade e as do entendimento); segundo, se admitimos que uma coisa não é parte de uma experiência possível, então não podemos esperar determiná-la segundo sua constituição; terceiro, temos que admitir uma coisa em si mesma justamente porque só possuímos conhecimento de objetos da experiência como simples fenômenos (ou seja, conforme as leis próprias da nossa razão). Mas note-se que a coisa em si é afirmada apenas enquanto elemento sistemático, trata-se de um conceito-limite; pois como se sabe, Kant propõe que não é possível afirmar com evidência empírica

o que for com respeito ao supra-sensível. Essa restrição do conhecimento ao domínio da sensibilidade tem uma importante implicação positiva para os conceitos do supra-sensível, a saber, a abertura de um “espaço” para se pensar tais conceitos sem o constrangimento de objeções que se apoiem na experiência, mediante uma argumentação Socrática, que termina sempre por se beneficiar da ignorância do oponente, neste caso, ignorância com relação ao que não tem mais a experiência como “pedra de toque”. Por essa razão, o supra-sensível e, com ele, os conceitos relativos à moral, tal como a Liberdade, embora não possam ser provados em sentido estrito, i.e., embora a objetividade deles não consista em poder aplica-los na experiência, diferente da dupla “intuição-conceito” que encontram validade justamente por não só encontrar apoio empírico, mas por serem condições do conhecimento empírico; já os conceitos da razão (as ideias) carecem de outro tipo de prova. Esse outro tipo de prova é o que nos ocupará neste trabalho, a saber, uma “prova metodológica”, pois, como vimos, os teoremas básicos do idealismo transcendental têm implicações positivas para a metafísica, i.é, a abertura de um espaço legítimo pra se pensar o supra-sensível. De modo que toda essa investigação sobre o uso transcendental da razão pura, seus princípios e ideias tem para Kant um objetivo claro, que é “aplainar e consolidar o terreno para o majestoso edifício da moral”.

Patricia Ketzer

O conceito de confiança na Epistemologia Social

Os seres humanos confiam em outras pessoas para adquirir opiniões. Confiam não apenas em quem lhes é próximo, mas também naquelas pessoas com quem nunca tiveram contato. Muitas vezes confiam em completos estranhos, e não somente para obter informações banais, mas inclusive para obter informações que os auxiliam a preservar suas vidas. O conhecimento humano é fruto de um empenho coletivo, que decorre de uma confiança mútua. Tome como exemplo as ciências: as pesquisas científicas são feitas por grupos de pesquisadores, que confiam uns nos outros. Eles, geralmente, admitem as conclusões apresentadas pelos colegas do grupo, e não retornam a investigações já realizadas. Mais do que isso, cientistas formulam suas teorias e embasam suas pesquisas com base em estudos realizados por pessoas muito distantes no tempo e/ou no espaço. E não apenas o conhecimento científico, mas também as opiniões formadas cotidianamente estão embasadas na confiança em indivíduos com os quais nunca se teve contato. Lê-se livros, jornais, assiste-se televisão, acessa-se a internet, e a partir destes meios adquirem-se opiniões, muitas vezes sem quaisquer informações sobre o background dos autores responsáveis. Disto deriva-se a relevância do conceito de confiança para Epistemologia. Mas, do fato de que se confia em outros sujeitos não decorre que se deva confiar. Então, como e sob que condições se está garantido ao atribuir confiança a outras pessoas? Se aceita sem muita controvérsia que se possa confiar na opinião de outra pessoa se essa apresenta razões. A pessoa mostra como chegou a esta opinião e assim pode-se assumi-la e defende-la. Trata-se de persuasão racional. Também não há muita polêmica quando a pessoa em quem se confia é autoridade especializada no assunto, e em decorrência disso assume-se sua crença. A pessoa em quem se confia possui habilidades, treinamento, ou mesmo, está apenas em circunstâncias adequadas para avaliar a afirmação. Mas, pode-se garantir algum grau de confiança a pessoas sobre as quais pouco ou nada se sabe? Confiança no testemunho tem sido abordada a partir de uma série de perspectivas. Trata-se de um conceito indispensável quando pensamos o ser humano como ser social, interagindo com outros sujeitos, pois auxilia-nos a pensar a ordem política e a cooperação social. Mas está longe de possuir uma definição incontroversa. Será possível estabelecer uma definição estritamente epistêmica de confiança, ou esta definição é simplesmente “transportada” da ética e da filosofia política para epistemologia? No decorrer do trabalho objetiva-se avaliar a relevância do conceito de confiança para Epistemologia, bem como a possibilidade de estabelecer uma noção de confiança estritamente epistêmica.

Patrícia Maria Kauark Leite

Causalidade e razão suficiente em Kant

Na Analítica transcendental de Kant encontramos a ideia segundo a qual dar as causas é também dar as explicações suficientes da razão pela qual um certo fenômeno se produziu. Nós pretendemos nesse trabalho examinar em detalhe as bases dessa aliança entre o princípio de causalidade e o princípio de razão suficiente, em passagens tanto da Crítica da razão pura quanto de textos pré-críticos.

Patricia Nakayama
patricianakayama@gmail.com

Considerações sobre o método científico em Thomas Hobbes e a Inventio latina

Apresentaremos uma reflexão acerca de um método capaz de tornar o discurso científico fiável em Thomas Hobbes, um método baseado na ideia de inventio latina. Para demonstrar esta hipótese, tomaremos em especial a discussão desenvolvida em Physical Dialogue of the Nature of the Air. Neste diálogo há uma atenção especial por parte de Hobbes para o modo pelo qual ocorre a descrição e a disseminação dos experimentos científicos desenvolvidos pela Royal Society, isto é, trata-se de uma análise crítica do discurso científico do período, que em muito contribuiu para o modelo atual. Em ambos, Hobbes demonstra como estes relatos são tendenciosos por não possuírem axiomas bem definidos, possibilitando o espaço necessário para a manipulação da linguagem em favor de quem o pronuncia. Há uma arte oculta nestes discursos e nossa pequena investigação desvenda estas estratégias segundo a crítica de Hobbes.

Patrícia Riffel de Almeida
patriciariffel@gmail.com

A crítica ao conceito de consciência e a formação intersubjetiva das capacidades práctico-individuais na Fenomenologia do Espírito e nos Esboços de Sistema de Jena de Hegel

Trata-se de estudar a crítica hegeliana ao conceito de consciência a partir da Fenomenologia do Espírito (1807) e dos Esboços de Sistema de Jena (1803-4), acompanhando a discussão acerca do estatuto da consciência e da sua formulação como meio intersubjetivo da formação das capacidades práctico-cognitivas individuais. Na Fenomenologia do Espírito, buscamos contextualizar a referida crítica na esteira da crítica geral empreendida pelo filósofo à forma de compreender e falar sobre as categorias e os conceitos. Ao pensar os impasses da relação entre sujeito e objeto do conhecimento, Hegel se esforça para buscar respostas seguindo em sentido oposto à compreensão que separa o sujeito como uma instância oposta ao objeto, isto é, uma concepção mentalista da consciência. Para alguns comentaristas, esta crítica deveria ser voltada à própria filosofia de Hegel, pois a sua reflexão revelaria um idealismo na medida em que, por meio de um monismo metafísico, ele reduziria a experiência do conhecimento objetivo à esfera subjetiva da consciência. Já para outros, esta atribuição seria decorrente de uma compreensão equivocada do lugar e da função da consciência na obra hegeliana. Nos Esboços de Sistema de Jena, interessa expor a concepção hegeliana da consciência como meio constituído pela mediação linguística, pelas relações intersubjetivas e pelo agir instrumental e a construção intersubjetiva da identidade singular.

Patricia Rosa
 patriciarosa47@hotmail.com

Únicos e encarnados – uma leitura da perspectiva ético-política de Adriana Cavarero

Esse texto visa apresentar uma leitura específica do pensamento da filósofa italiana Adriana Cavarero, cujas obras estão notadamente inseridas entre aquelas reflexões de maior destaque e relevância no contexto do que contemporaneamente é denominada “filosofia feminista”. Influenciada, principalmente, pelo pensamento de Luce Irigaray, que destaca a importância de se pensar a diferença sexual em contraposição ao sujeito neutro Homem, e, pelas reflexões de Hannah Arendt que destacam a relevância de se pensar a pluralidade humana no âmbito da política, Cavarero propõe, segundo a leitura que será apresentada, que problematizemos a interpretação metafísica do mundo que sustenta o sujeito Homem, ou seja, um conceito universal, neutro, assexuado e a-histórico. Seguindo a leitura arendtiana, afirma que é como corpo que estreamos no mundo, adicionando a esse entendimento que somos sexualmente determinados. No contexto do pensamento “feminista”, se contrapõe às reflexões de substrato pós-estruturalista que centram sua perspectiva na desconstrução do sujeito centrado na economia binária masculinista que entende o homem como o polo racional, enquanto à mulher é destinado o polo da sensibilidade (crítica que Cavarero compartilha), mas que acabam fragmentando toda a noção de sujeito e a possibilidade de representação feminina também desaparece. Realizando uma crítica contundente à ordem simbólica patriarcal – falologocêntrica – Cavarero nos adverte que a linguagem e, ademais, todos os instrumentos do saber ocidental baseados em conceitos abstratos/universais, são carregados de conteúdo notadamente masculinista, impondo à mulher um papel secundário – quando algum papel existe – que é apenas o de objeto do pensamento, a partir da visão do homem e da carga valorativa aí colocada. Dentro da perspectiva que será apresentada, Cavarero desmascara as relações de poder embutidas no discurso ético-político que ao longo de boa parte do pensamento ocidental (desde os Gregos até os modernos), sempre destacou o homem como sujeito do pensamento, problematizando conceitos como o de igualdade, que, segundo sua perspectiva, para as mulheres, sempre esteve apenas no contexto formal. Sua alternativa teórica é a de que pensemos uma filosofia da diferença sexual, na qual a mulher tenha o papel de sujeito e possa desvelar uma linguagem própria, com a qual possa (re)significar o mundo e aparecer no cenário político de forma substantiva. Segundo sua perspectiva, essa linguagem feminina se destaca e o aparecer da mulher se dá quando, por meio da narração de nossa história pelas outras (e outros), nos vemos como únicas(os). Ao ouvirmos nossa história ser narrada reencontramos aquela unicidade que desde nosso nascimento foi exposta ao mundo, como um “quem” que não pode ser substituído por nenhum outro, aquele único que se faz e perfaz ao longo de toda uma vida. Cabe ressaltar que esse trabalho, além de apresentar o pensamento “feminista” de Cavarero, ao fim, sugere uma crítica à sua perspectiva, inserindo-a no que é denominado, no âmbito da discussão contemporânea, de “feminismo mainstream”.

Patrick Cesar Alves Terrematte
 patrickterrematte@yahoo.com.br

Formal semantic via Ehrenfeucht-Fraïssé games. An philosophical aproach on language and structures

The back-and-forth games is a tool created from the relationship between mathematical-logic and game theory. Its origin remounts to the back-and-forth method, a method originated with Cantor, which basically consists in an extension of partial isomorphisms used to construct isomorphism between certain kinds of structures. In the early 1950s, Roland Fraïssé, a French-Algerian mathematician, discovered a family of equivalence relations defining them as families of partial isomorphism with the so-called, back-and-forth properties. He showed that those families of equivalence relations captured interesting model-theoretical

features, such as, inexpressability by FOL structures, elementary equivalence, among others. However, Fraïssé's approach to elementary equivalence was purely algebraic. Later on, in 1960, Andrzej Ehrenfeucht reformulates Fraïssé's treatment in a game-theoretical terminology. Today, these games became an important tool to compare first-order structures and determine elementary equivalence between them. This work intends to make an exposition of the philosophical consequences on the concept of isomorphisms provided by the Ehrenfeucht-Fraïssé's games --- the consequences of the back-and-forth equivalences, how it's related with elementary equivalence and isomorphism --- as well as some of the main applications of the back-and-forth games in order to deal with finite structures.

Patrick Estellita Cavalcanti Pessoa
patrickpessoa@gmail.com

Na selva das cidades: notas sobre o jovem Brecht

“Na selva das cidades”, encenada pela primeira vez em 1923, foi a terceira peça escrita por Bertolt Brecht. O dramaturgo não havia ainda cunhado os seus conceitos de “teatro épico” e de “dramaturgia não-aristotélica”, mas, como pretendo mostrar, a reflexão sobre a vida em estado de modernidade que se encontra nessa peça de juventude é fundamental para todos os desenvolvimentos posteriores do “teatro brechtiano”.

Paula Bettani
paulabettani@yahoo.com.br

A relação entre os gêneros de conhecimento e os afetos em Espinosa

Tal pesquisa tem como objetivo abordar de forma conjunta tanto a teoria do conhecimento quanto a teoria dos afetos de Espinosa. Explica-se, até então na história da filosofia parece que toda possibilidade de conhecimento verdadeiro esteve totalmente desvinculada de uma abordagem afetiva do homem, ou seja, como proposta de obtenção de conhecimentos seguros a dimensão afetiva do homem era meio que deixada de lado, o que podemos perceber claramente quando se estabelece a ideia de dualidade. O corpo, morada dos afetos sempre, ou ao menos na grande maioria das vezes, foi desprezado em prol da alma considerada superior. O que Espinosa nos mostra é que não é desprezando os afetos que chegaremos ao conhecimento verdadeiro, pelo contrário, o conhecimento dos afetos é o melhor meio do qual podemos fazer uso para tal empreendimento. Na medida em que nos tornamos conscientes da naturalidade da nossa dimensão afetiva nos tornamos capazes de chegar ao conhecimento verdadeiro das coisas, pois o conhecimento que temos dos mesmos faz com que nos tornemos menos sujeitos ao domínio desses afetos, e é bem sabido que “um afeto está tanto mais sob nosso poder, e a mente padece tanto menos, por sua causa, quanto mais nós o conhecemos” (SPINOZA, 2008, p. 371). Enfim, nossa proposta é mostrar o quanto os gêneros de conhecimento interferem e até mesmo influenciam na maneira de lidar com os afetos, de forma a desfazer a ideia de que a possibilidade de conhecimentos verdadeiros deva ser totalmente desvinculada da ideia dos afetos, das paixões humanas.

Paula Freitas de Almeida
paulafreitas2005@gmail.com

Nicole Oresme – A Estabilidade Monetária e a Segurança Jurídica como Limites da Autoridade

O presente artigo tem o objetivo de demonstrar como a estabilidade monetária e a segurança jurídica servem de fundamento à diminuição do alcance da autoridade real na teoria monetária de Nicole Oresme. Ocorre que, para o autor, as relações econômicas constitutivas do mercado tem a

circulação da moeda como principal objeto, e a satisfação desse fim torna-se possível desde que se observe a estabilidade do valor da moeda, bem como a regularidade das leis monetárias. Por conseguinte a isso, e tendo como fundamento que a moeda é das pessoas e não do rei, a autoridade real com fundamento divino far-se-á mitigada frente à dinâmica do mercado e ao interesse da comunidade. Para tanto, num primeiro momento será apresentada a concepção de autoridade real para Oresme, dentro da perspectiva de como o rei é concebido como representante de Deus na terra e como o exercício da sua autoridade é pleno. Em seguida, será apresentada a dinâmica de funcionamento do mercado, a partir das dimensões de criação, produção e circulação da moeda, sendo este construído como um novo paradigma que tem fundamento na estabilidade monetária e na segurança jurídica.

Paulo Augusto Seifert
seifertpa@terra.com.br

Uma solução leibniziana para o argumento do mal

A comunicação trata da objeção clássica de que o teísmo, como tradicionalmente concebido, é incoerente. Esta incoerência, para que a objeção tenha a força que se lhe atribui, não pode ser entendida subjetivamente, isto é, que parece a alguém que os atributos de Deus (onipotência, onisciência e benevolência) deveriam excluir a possibilidade do mal em suas obras (no caso, na criação e, assim, neste mundo). É preciso que a incoerência seja do tipo lógico; se provada, mostraria que a ideia de um tal Deus, face ao mal, é logicamente contraditória e, portanto, Deus não existe (pelo menos concebido de tal maneira). Para entender esta objeção, que de forma alguma é óbvia (como parecem supor alguns filósofos), o primeiro passo é investigar em que sentido a concepção teísta seria contraditória, já que a contradição entre duas ou mais proposições não se dá sempre no mesmo formato, embora consista no mesmo fato lógico. Uma contradição pode ser explícita, formal ou implícita. Se for uma contradição explícita, teremos uma proposição conjuntiva, em que se afirma e se nega a mesma proposição, ou seja, é proposta a verdade de uma proposição e a verdade de seu complemento (p e não- p). Por exemplo, Deus é onipotente e é falso que Deus seja onipotente. Obviamente, não se trata deste tipo de contradição no problema do mal, pois nenhuma das proposições que o compõem é um complemento de uma das outras. Se for uma contradição formal, teremos um conjunto de proposições do qual se pode deduzir uma contradição explícita seguindo apenas as leis da lógica. Por exemplo, considere-se o seguinte argumento A : (1) se Deus é onipotente e bondoso, o mal não existe; (2) Deus é bondoso e onipotente; (3) o mal existe. Usando a regra lógica chamada *modus ponens*, podemos deduzir de (1) e (2), a proposição (4) o mal não existe, que é o complemento de (3). Dessa forma, prova-se que o argumento A é formalmente contraditório. Mas também é fácil perceber que o argumento do mal não é deste tipo. Resta, portanto, que só pode ser, caso o for, uma contradição implícita. Em uma contradição implícita, o acréscimo de alguma outra premissa no argumento permitiria produzir uma contradição formal. Mas serviria qualquer tipo de premissa? Para Plantinga (1974), deveria ser uma proposição necessária, e demonstra ele que as candidatas apresentadas por ateístas não o são. No entanto, mesmo que as premissas propostas não sejam necessárias, mas contingentes, poderiam ainda servir para o argumento se fossem aceitas pelo teísta. Mas o mesmo procedimento, com propósito oposto, pode ser utilizado pelo teísta: apresentar uma proposição necessária ou contingente que demonstre absolutamente ou probabilisticamente, a compatibilidade dos atributos divinos com a existência do mal. Este o procedimento de Leibniz, por meio do conceito de perfeição, aplicado ao mundo existente. Este conceito se desdobra em perfeição metafísica e perfeição moral. Assim, examino o que significam, como se articulam entre si, e que função desempenham na solução leibniziana ao argumento do mal.

Paulo Borges de Santana Júnior

A moral versus o mundo. O problema de uma apresentação adequada à moral

A exposição pretende discutir a maneira pela qual a moral kantiana pode ter uma apresentação no mundo que lhe seja adequada. A liberdade é a causalidade própria a uma legislação puramente inteligível. É justamente a necessidade da qualidade inteligível que cria a distinção entre a causalidade fenomênica e a livre e, além disso, tal necessidade exige a existência desta última – existência que não pode ser exigida pela experiência. No entanto, é essa mesma qualidade que dificulta o aparecimento de uma apresentação no mundo adequada à moral. A moral tem seu fundamento fora das determinações presentes no mundo, mas, se ela existe no ser racional que vive no mundo, é legítima a espera de uma representação no mundo que lhe seja adequada. Para Kant, uma tal representação é precisamente aquela que expressa a negação das determinações fenomênicas, que, no homem, podemos chamar de determinações sensíveis; uma vez negadas (ou mesmo contraditas) todas as possíveis determinações sensíveis de uma ação, somos autorizados a pensar numa determinação inteligível para essa ação, ou seja, pensar numa ação livre. Com essa solução, a apresentação de uma ação feita por dever e com prazer ou felicidade não poderia ser adequada à moral, pois a presença da felicidade conduziria o juízo moral a julgar tal ação como feita por prazer. Para um kantiano chamado Schiller, a questão da apresentação adequada à moral pode ser respondida de outra maneira. A partir da noção de jogo que aparece no próprio Kant, Schiller busca uma apresentação adequada à liberdade que não passe pela simples negação da determinação fenomênica, uma apresentação que, utilizando a analogia entre o belo e o bem, consegue exemplificar uma certa liberdade no fenômeno. A proposta de Schiller de forma alguma aponta para uma nova moral, mas sim para uma nova maneira de apresentar a moral no mundo, ou melhor, uma nova maneira de mostrar a vitória da moral sobre o mundo. Resta analisar os efeitos e as consequências dessa resposta estética a um problema que tem sua origem na moral.

Paulo César Nodari
 paulocesarnodari@hotmail.com

Religião em Habermas e a (im) possibilidade de diálogo entre filosofia e teologia

Este trabalho objetiva analisar a concepção de religião em Habermas, um dos autores mais lidos na atualidade. À luz de seus últimos textos, especialmente, *Zwischen Naturalismus und Religion, Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion, Glauben und Wissen, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion*, trata-se de articular o presente artigo em três momentos distintos, mas conectados entre si. 1- Análise da distinção entre saber (wissen) e acreditar (glauben). Trata-se, por um lado, à luz da herança kantiana, de evidenciar a tese de que a razão teórica não pode mais conhecer Deus, mas somente pensá-lo, sendo, doravante da razão prática a tarefa de pensar Deus. Por outro lado, busca-se elucidar a tese de que, na sociedade democrática secularizada pós-metafísica, a religião não pode mais ser considerada instância da razão humana com pretensão de verdade absoluta e intransigente ao diálogo. 2- Constatação da volta ao sagrado. A partir da leitura de Habermas a respeito do destacado lugar que a religião não mais ocuparia nas sociedades democráticas secularizadas, intenta-se investigar as razões subjacentes à forte tendência da volta ao sagrado, no denominado período secular pós-metafísico. Tenta-se, pois, de deslegitimar a tese, especialmente, da ciência positivista de que a religião, com o avanço da razão esclarecida e do progresso científico, paulatina e progressivamente, desapareceria. 3- (Im) Possibilidade de diálogo. Objetiva-se articular a tese de que a Religião não pode absolutamente menosprezar os avanços da razão científica e do progresso tecnológico, alcançado graças

à capacidade do ser humano enquanto tal. Urge, todavia, demonstrar, sistematicamente, as razões que (im) possibilitam articular a concepção de que Filosofia e Teologia não são, intrínseca e reciprocamente, contraditórias e excludentes, mas, antes, não obstante áreas distintas e autônomas da razão humana, áreas de complementaridade e de eminente potencialidade de diálogo. Com essa articulação, espera-se apresentar, plausivelmente, a possibilidade de diálogo entre Filosofia e Teologia, ainda que o mesmo seja permeado de dificuldades e também de tensões, frisando que não é o propósito desta investigação a eliminação da referida tensão, mas, antes, fomentar o processo dialógico no caminho, o qual precisa ser de liberdade, de respeito e de humildade, à busca da verdade.

Paulo de Tarso Gomes

A criança e a ontologia pré-reflexiva: diálogo com Freud e Merleau-Ponty

Neste trabalho discutimos as relações entre posição de Merleau-Ponty sobre a psicologia da criança e o desenvolvimento de sua ontologia pré-reflexiva. O problema principia por uma decisão sobre a posição epistemológica do sujeito que investiga a criança – o mundo adulto – e como essa posição situa a criança. Nesse processo de situação a criança pode ser objetificada, tanto como um pré-adulto como presa na infância como um valor em si mesmo. Merleau-Ponty toma outra direção, recorrendo a uma revisão da categoria de polimorfismo infantil, em diálogo com a proposta psicanalítica de Freud. Realizamos um breve estudo da evolução do entendimento de polimorfismo infantil em Freud, que se inicia de forma mais centrada na sexualidade, com o polimorfismo perverso, para abrir-se numa generalização em direção à cultura. Em seguida, buscamos compreender a recepção dessa categoria por Merleau-Ponty que se dá na compreensão mais generalizada, da situação e da contradição da criança ante a cultura, numa relação que provoca a criança à busca do que ele denomina prematuração, a transformação da condição polimórfica da criança, que interage numa multiplicidade de relações, a uma crescente autonomia física e intelectual na criação do seu campo de presença. Essa perspectiva de Merleau-Ponty contribui, inicialmente, por permitir a superação de uma concepção de bondade inerente à infância ou da infância como valor em si mesma, uma vez que a condição do polimorfismo infantil, se, por um lado, representa um mundo de possibilidades, é, por outro lado, um abismo de indeterminações, ou seja, o abandono da criança a si mesma ou, ainda, o esforço para manter seu estado de pureza. O dilema surge pois essas abordagens resultam, indistintamente, na incapacidade de autonomia e de criação do campo de presença pela criança. Essa perspectiva ainda contribui para compreender o fundamento fenomenológico da educação: a intenção e a consciência não emergem sobre o nada, mas emergem sobre situações, sobre condições pré-reflexivas que, no caso da criança, são dadas em sua condição polimórfica, que pode e deve ser orientada em relações e conflitos com o mundo da cultura e o mundo adulto da cultura. Não se trata, portanto, nem de preservar, nem de eliminar a infância, mas de educá-la, isto é, estabelecer com ela um diálogo que lhe abra um campo de presença capaz de escolhas e determinações que lhe permitirão construir um percurso de vida.

Paulo Denisar Fraga
denisar@unifal-mg.edu.br

Praxis revolucionária e dialética da negatividade em Marx

Este texto analisa elementos teórico-metodológicos da noção de praxis revolucionária em Marx, refletidos à luz das categorias de totalidade, vir-a-ser e de negatividade dialética. Propõe resgatar a potência dialético-transformadora da teorização marxiana, descartando a visão eticista, parente do conservadorismo e da metafísica, que quer normatizar o real por um dever-ser pensado em abstrato, sem considerar o vir-a-ser enquanto processo contraditório inscrito na esfera da totalidade concreta. Com isso, visa mostrar que o chamado ‘humanismo do jovem Marx’ não é uma antropologia a-histórica e moralizante, mas uma

dialética da potencialidade humana inscrita num movimento praxiológico-emancipatório de negação da negação. Mario Dal Pra destaca que o substancial “que Marx pretende salvar da ‘dialética do pensamento puro’ é precisamente a ‘dialética da negatividade como princípio motor e gerador’” (1971, p. 191), porque ela pressupõe tanto o processo da objetivação como o da supressão do estranhamento. Do ponto de vista ontológico do ser social, a praxis nutre-se de um duplo, porém articulado fundamento: o sensível, de um lado e, de outro, a atividade criadora, estimulada pelas necessidades que ela transforma (Lefebvre, 1979, p. 32) e recria infinitamente. O trabalho nega a ‘abstração pura’ da natura naturata para criar uma natureza humanizada. Nisto, não só a história, como o conhecimento, a compreensão da história, decorrem da praxis, da atividade humana, o que torna inteligível a oitava tese de Marx sobre Feuerbach, na qual escreveu que “toda vida social é essencialmente prática”; e que “todos os mistérios que levam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na praxis humana e na compreensão dessa praxis” (1989b, p. 14). Do ponto de vista emancipatório, da supressão do estranhamento, trata-se, todavia, de uma filosofia crítica e negativa de tudo o que impede o pleno desenvolvimento da potencialidade humana, ou seja, é uma praxis da negatividade dialética inscrita no movimento contraditório da totalidade social. É uma praxis pela qual o ser social nega não exatamente o que o nega, mas o que nega o desabrochar da potência do seu vir-a-ser, um ser aberto ao devir infinito da riqueza de suas necessidades e potencialidades. Nesta perspectiva, verdadeiramente, pode-se dizer que “conhecer o humano é liberar suas potencialidades no vir-a-ser” (Lefebvre, 1979, p. 24). E não deduzi-lo de engenharias utópicas futuras, que ignoram o crivo da contradição dialética na história, ou de um lugar imaginário primitivo, que Marx desqualificou como nebuloso e cinzento, ou da pregação moral que quer ensinar aos homens como devem agir, ao invés de buscar compreender por que eles agem como agem. Contudo, Mario Rossi (1971, v. 2, p. 404) adverte que a ideia da negação da negação em Marx não é expressão de um automatismo lógico e fechado, tal como aparece em Hegel. Nos Manuscritos, por sinal, Marx escreve que “o comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento efetivo necessário da emancipação e da recuperação humanas (...), mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano” (2004, p. 114).

Paulo Eduardo Bodziak Junior
paulo.bodziak@gmail.com

Hannah Arendt e Seyla Benhabib: considerações sobre tese do modernismo relutante

São muitos os leitores de Hannah Arendt. Críticos ou não do seu trabalho, o grande número de interlocutores revela apenas a ressonância da obra de uma autora que tem se mostrado cada vez mais atual. Em uma corrente de críticos inaugurada por Hanna Pitkin e Jürgen Habermas, podemos identificar a crítica comum acerca do anacronismo da obra arentiana, ou seja, ao fato de que suas categorias não atendem à complexidade da sociedade na atualidade e, portanto, estariam superadas em sua capacidade de diagnóstico e crítica às condições da política na atualidade. Na ponta dos desdobramentos desta crítica encontramos Seyla Benhabib, comentadora que compartilha da opinião de Habermas e Pitkin no que toca a insuficiência das categorias de Arendt mas que, em contrapartida, não acredita na tese de que haja uma “nostalgia helênica” no trabalho da autora, isto é, na tendência em sugerir um retorno à realidade política grega como alternativa às condições políticas do presente. Neste sentido, Benhabib sugere haver duas tendências operando uma tensão no seio da obra arentiana: por um lado, uma modernista que sustenta um universalismo ilustrado na figura de uma defesa dos direitos humanos reformulados enquanto “direito a ter direitos”; e por outro lado, uma antimodernista, caracterizada pela lamentação diante da decadência da experiência política originária grega quando comparada à narrativa da ascensão do social presente em *A Condição Humana*. Assim, a tensão entre ambas as correntes torna Arendt uma “modernista relutante” nos termos de Benhabib. Mostrar-se-á que existe um duplo equívoco na abordagem de Benhabib: primeiro, uma precipitação da comentadora em caracterizar Arendt como uma modernista a partir de sua análise dos direitos humanos e outros elementos universalistas e, segundo, a colocação de uma desnecessária tensão no seio da obra de Arendt entre tais

elementos e o seu retorno a elementos da política grega. Veremos que a contribuição de ambos corrobora entre si ao invés de concorrer pela predominância nas obras da autora.

Paulo Fernando da Silva
paulofernando@icenet.com.br

Fundamentos marxistas na teoria social de Bauman

A teoria social desenvolvida por Zygmunt Bauman também se assenta sobre dois pontos fundamentais que o ligam diretamente à teoria de Marx. Primeiramente, na sua crítica da Modernidade, Bauman não entende o problema do período moderno enquanto inconsistência da Razão. Para Bauman, foi um problema relacionado à Ética e, conseqüentemente, à tentativa moderna de impor controle pela disciplina. O segundo ponto vem ao encontro do imperativo marxista que concebe a teoria enquanto prestadora de contas à práxis.

Paulo Fernando Ribeiro de Souza
pauledzeppelin@hotmail.com

A política da primeira poesia: o que comove educa

Pretendemos aqui entender de que forma o direito natural dos primeiros povos surge como fruto direto da primeira forma de sabedoria humana, a saber, a sabedoria poética dos antigos. Ao lado da idolatria e da adivinhação, movidos por débil raciocínio e por fantástica imaginação, os primeiros pais de família foram poetas teólogos, intérpretes dos auspícios divinos, heróis guerreiros e gigantes terrificadores. Surgem neste ambiente as primeiras relações sociais e o direito natural de força e origem das primeiras gentes. Filhos da Terra e herdeiros diretos dos deuses estabelecem, os heróis, as primeiras relações aristocráticas e, sob a pressão dos fâmulos, dão início às primeiras repúblicas populares. Assim, portanto, buscaremos ressaltar o valor pedagógico da primeira poesia e mostrar de que forma ela é princípio e mãe das demais ciências e de todos os tipos de sabedoria que a sucedem. É, pois, no mito e na fantasia que encontraremos as chaves para o tesouro das origens da civilização. Para tanto, nos valeremos da obra *Ciência Nova*, de Giambattista Vico, que nos concede acesso especial a um pensamento moderno que, diferentemente de boa parte de seus contemporâneos, encontra seu fundamento na trópica dos sentidos. A poesia, em seus primórdios, apresentava para Vico a tarefa e o dever de comover e ensinar o homem a agir virtuosamente. E por mais que queiramos elucidar uma suposta natureza humana que fundamente ou dê sentido à história é em Homero que encontraremos os mais fidedignos testemunhos das origens do ocidente. No afã de desdobrar os rudes e obscuros modos de ser dos antigos povos, encontraremos no íterim de tal pesquisa uma espécie de sabedoria fantástica que, guiada pela imaginação e impulsionada por necessidades que dos homens afluíam, sacraliza o universo povoando-o de deuses, os quais, por sua vez, orientam os homens ao despertar de suas humanidades. É pautando-se, então, em uma trópica-retórica que buscaremos entender a relação entre mito e política e de que modo este processo engendra os princípios daquilo que há muito chamamos de cultura.

Paulo Fernando Tadeu Ferreira

A resposta de Crisipo ao Argumento Dominador

Epicteto (Diss. II 19) relata que Crisipo responde ao Argumento Dominador (*kurieuôn logos*) de Diodoro Crono por meio da rejeição de sua segunda premissa, segundo a qual do possível não se segue o impossível. No entanto, a segunda premissa do Argumento Dominador é enunciada como critério de validade do condicional, e o critério crisipiano de validade do condicional a implica. Lançando mão da evidência em Cícero, *De Fato* 11-17, procuro apontar que a solução de Crisipo consiste não em recusar tal critério tout

court, mas em recusar a sua aplicação a casos como o dos teoremas divinatórios, nos quais teria a indesejada consequência de que o evento futuro enunciado no conseqüente seria necessário.

Paulo Gilberto Gubert
frpaulogubert@yahoo.com.br

A relevância da alteridade na ética de Ricoeur

A pesquisa estabelece uma apresentação de conceitos centrais da pequena ética de Ricoeur e procura enfatizar a questão da alteridade, a partir da obra “O si-mesmo como um outro”. Primeiramente, a perspectiva ética aristotélica assume a primazia em relação à norma moral kantiana. Esta perspectiva é caracterizada pela sua finalidade e o objetivo é que se possa viver bem. Alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o fim último das ações. Entretanto, a vida boa necessita da amizade, da mutualidade e, principalmente, da solicitude, enquanto elementos constituintes de um princípio de alteridade que envolve tanto o si, quanto o outro. Em um segundo momento, a ética é submetida ao crivo da norma. Através da formalização do imperativo categórico, a norma moral garante um princípio de universalidade que afirma a autonomia do si e o respeito à diversidade de pessoas. Este princípio é estabelecido pela segunda formulação do imperativo categórico, segundo o qual as pessoas devem ser respeitadas como fim em si mesmas, e não como meio. Para o autor, a solicitude, somada ao respeito, estabelece uma relação de complementaridade. Ela permite que se possa não apenas respeitar o outro através de um imperativo que impede que eu lhe faça o mal, mas também se pode ir ao seu encontro, perceber suas necessidades e auxiliá-lo. Por fim, será preciso acrescentar, seguindo o pensamento de Ricoeur, que existem situações conflitivas no cotidiano do convívio com o outro que exigem a aplicação da sabedoria prática. Esta não representa uma terceira instância, para além da ética e da moral. Sua função consiste em demonstrar que existem situações nas quais a moral da obrigação entra em aporias que somente poderão ser resolvidas a partir do retorno à intuição da ética.

Paulo Gustavo Moreira Roman
paulogustavomr@hotmail.com

Reflexão e esquematismo subjetivo: a possibilidade de um juízo estético na Crítica do Juízo

Esta pesquisa visa propor uma investigação acerca das noções de reflexão e esquematismo subjetivo, dado que estas noções parecem estar na base da possibilidade de um juízo estético na Crítica do Juízo (1790). Para isso, estabelecemos como fio condutor as análises de três momentos diferentes em que Kant caracteriza a noção de reflexão no período crítico: a reflexão lógica, transcendental e moral (ou típica, presente na Crítica da Razão Prática); assim como se faz necessário analisar o modo pelo qual o autor caracteriza o esquematismo transcendental (na Crítica da Razão Pura), a fim de iluminar a sua diferença em relação à possibilidade de um esquematismo subjetivo na Crítica do Juízo. Assim sendo, busca-se iluminar o vínculo entre as noções de reflexão e esquematismo subjetivo, com o intuito de compreender a novidade que estas noções trazem para a Crítica do Juízo, assim como as suas implicações e tensões numa possível – e/ou problemática – sistematicidade entre as três Críticas.

Paulo Hahn
paulohahn@hotmail.com

Direitos Humanos e Utopias Sociais

O pensamento dialético e metodológico de Ernst Bloch caracteriza-se pelo seu duplo propósito: crítico e utópico. Primeiro: pela sua postura crítica a todas as circunstancias nas quais o ser humano é “um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”; e o segundo propósito: pela insistente busca da utopia concreta, da funda-

mentação de uma sociedade justa na qual – para empregar uma fórmula derivada de Marx – o desenvolvimento pleno do indivíduo seja condição necessária para o desenvolvimento pleno da espécie. Desse delineamento pode-se afirmar com Bloch de que “não há verdadeira instituição dos direitos humanos sem o fim da exploração, não há fim verdadeiro da exploração sem a instituição dos direitos humanos”. A mesma intenção aparece também em outra proposta de Bloch, ou seja, através do desdobramento do paralelismo entre herança das utopias sociais e herança do direito natural: as utopias sociais tem como meta a felicidade humana neste mundo, o direito natural à dignidade humana. Felicidade e dignidade marcharam separadamente por gerações, mas não pode haver dignidade sem o fim da miséria e da necessidade (da coação material, da insegurança econômica e da dependência, etc.), e tampouco nenhuma felicidade sem o fim das velhas e novas formas de servidão e dominação (das relações repressivas, das relações de poder, etc.). Esta relação dialética entre dignidade e felicidade, ou entre direitos e utopia, permeia a estrutura não apenas do Princípio Esperança, mas também do Direito Natural e Dignidade Humana. Desta ação paradoxal entre felicidade e dignidade ou entre direitos e utopias deriva que os direitos humanos são como Jano, de dupla-face, ao carregarem a dupla capacidade de emancipar e dominar, de proteger e disciplinar. Contudo, o principal argumento ao longo de sua obra é o de que a promessa do Iluminismo e do Marxismo continua não cumprida, continua em estado jacente e ainda a ser apenso. Com isso Bloch não despreza as teorias éticas e políticas da época moderna como sendo irrelevantes para os direitos humanos, mas sim é preciso dignificá-las, para além de suas limitações históricas, culturais, em sua validade para o presente.

Paulo Henrique Araujo Oliveira Pereira
 phaop44@hotmail.com

Informação e ação ética

O objetivo geral desse trabalho consiste em analisar a natureza ontológica e epistemológica da informação e sua relação com a ação ética. O objetivo específico é analisar a ação ética a partir de uma perspectiva realista informacional (Gibson, 1986; Stonier, 1990). Nesse contexto, nosso problema específico pode ser assim formulado: é possível o estabelecimento de uma ética intercultural que tenha como base um realismo informacional? De acordo com o realismo informacional, a informação é um elemento do mundo físico, biológico e ecológico cuja existência independe de estados subjetivos de uma mente consciente. Num primeiro momento, explicitaremos o conceito gibsoniano de informação (Gibson, 1986), fundado principalmente na abordagem ecológica e na teoria percepção direta. Contrastaremos, em seguida, a concepção gibsoniana de informação, que não se restringe ao humano, com a dretskeana, que ressalta o aspecto da informação significativa restrita ao âmbito do humano, envolvendo conceitualização e processamento num plano representacional (Dretske, 1981; 2008). A partir desse contraste, discutiremos em que medida a informação, dominada pelas novas tecnologias digitais possibilita a instauração de uma nova Ética. Nesse contexto, pretendemos analisar a influência das Tecnologias da Informação na ação ética, com especial ênfase na relevância da presencialidade e da corporeidade para a manutenção de hábitos que estão muito presentes na vida cotidiana e passam a ter um papel secundário na comunicação via essas novas tecnologias.

Paulo Jonas de Lima Piva
 sisifofati@hotmail.com

A filosofia quase silêncio: os Silogismos da Amargura de Emil Cioran

É o próprio Emil Cioran, em sua célebre entrevista a Gabriel Liiceanu, que confessa: de todos os seus livros, Silogismo da Amargura, de 1952, foi sem sombra de dúvida o que ele escreveu de pior. Nada mais curiosos e instigante do que debruçar-se sobre o pior de um pensador que, embora arremido a rótulos – ora convence-nos de que é cético, ora de que é cínico, às vezes místico –, não consegue esconder um pessimismo implacável em relação a tudo o que existe e respira, em particular no que tange à natureza da linguagem e aos seus vínculos com o pensar. Silogismos da Amargura, uma

compilação de sentenças lacônicas e meticulosamente lapidadas que beiram o silêncio, vindas à tona “em um momento de imenso desespero” e de “cinismo quase insuportável” – como ele próprio declarou ao seu amigo brasileiro José Thomaz Brum –, tem como uma de suas obsessões principais pulverizar todo o significado e sentido da filosofia por meio da revelação da precariedade, da arbitrariedade e de toda a miséria e patologia da sua ferramenta e sustentáculo primordial: a palavra.

Paulo Pirozelli Almeida Silva
paulopirozelli@hotmail.com

Thomas Kuhn e a Sociologia da Ciência

Thomas Kuhn é amplamente reconhecido como sendo um dos mais importantes filósofos e historiadores da ciência do século XX. Mas apesar do lugar de destaque por ele ocupado nos campos em questão, acreditamos poder mostrar que sua inovação maior consistiu em substituir as análises da ciência então em voga por um tipo novo e específico de sociologia da ciência, que difere quase que completamente de outras abordagens na mesma área: uma sociologia que visava solucionar questões tradicionais da filosofia da ciência e da epistemologia. O principal ponto de discordância se encontra não tanto em sua metodologia – a princípio, ortodoxa – mas em seu objetivo: explicar o progresso científico e o crescimento epistêmico. Inicialmente, procuraremos mostrar como essa nova sociologia proposta funciona concretamente. O crescimento do conhecimento passa a ser explicado agora por meio de uma particular configuração sócio-pedagógica típica das comunidades científicas. Isso implica que, fatores tradicionalmente considerados como inessenciais para a produção de conhecimento (a educação dos estudantes, as práticas laboratoriais, as redes de comunicação intra e extra-disciplinar, etc.), devem ser reconsiderados à luz dessa nova abordagem: são eles que nos permitirão explicar o desenvolvimento característico das ciências naturais. Paralelamente, a clássica separação entre “fatores externos” e “fatores internos” à ciência acaba por ser reformulada. A segunda parte do trabalho consistirá da análise de alguns trabalhos representativos dos estudos históricos e sociológicos realizados nas últimas décadas. Procuraremos explicar como e por que diversos desses estudos conflitam com a proposta sociológica kuhniana (mesmo que, freqüentemente, aleguem se basear nas teses expostas na Estrutura). Nossa tese é de que tais leituras errôneas se originam da incompreensão do papel desempenhado pelo que poderíamos chamar de racionalidade de grupo da prática científica. Muito embora grande parte de historiadores e sociólogos da ciência tenha vindo a aceitar a crítica da racionalidade empirista efetuada por Kuhn, foram poucos os que se aperceberem de que ele estava a propor uma nova concepção de racionalidade. A fim de dar sustentação à nossa posição, faremos uso de uma série de trabalhos do filósofo Philip Kitcher, além, é claro, das produções do próprio Thomas Kuhn. Por último, indicaremos casos concretos de trabalhos que seguem – consciente ou inconscientemente – uma abordagem mais condizente com as propostas kuhnianas. A estes trabalhos contraporem outros que, de uma maneira ou outra, distanciam-se do que acreditamos ser uma apropriação correta dessas. Como exemplos de estudiosos do primeiro grupo poderíamos citar: Martin Rudwick, David Hull e Peter Galison. Pertencentes ao segundo grupo teríamos, entre outros: Bruno Latour, David Bloor e Barry Barnes.

Paulo Ricardo Martines
martinespr@uol.com.br

Proslogion, 5-12 e os nomes divinos

Pode-se dizer que o Proslogion de Anselmo de Cantuária é uma meditação sobre o ser de Deus, realizada por um espírito que busca entender aquilo que inicialmente crê. Sua articulação conceitual é comandada pela presença do argumento único, que ao reconhecer que Deus é, aponta igualmente o modo pelo qual a criatura pode conceber algo de apropriado a respeito dele. O Proslogion nos oferecerá um caminho para pensar o sentido da busca de razões no domínio exclusivo da fé, do esforço da palavra humana para encontrar aquilo que já fora dito por uma outra palavra. O objetivo desta comunicação é considerar o sentido dessa racionalidade, a partir da reflexão

sobre os nomes divinos, empreendida nos capítulos 5-12 do Proslogion. A noção de *summum bonum* que aparece nessa reflexão retoma as páginas da primeira obra de Anselmo (Monologion) e impõe um desafio ao teólogo: articular, sob a dialética do *melius*, o modo propriamente humano da criatura referir-se a Deus, com aquele que reconhece Deus como *maius*, distante de qualquer relação de continuidade com o mundo. Mostraremos, ainda, que este mesmo princípio dialético será retomado, noutra perspectiva, por Alberto Magno, em seu “Comentário da Teologia Mística de Dionísio pseudo Areopagita”.

Paulo Roberto da Rocha
paulinhohu@yahoo.com.br

O individualismo no projeto emancipatório da modernidade na perspectiva da teoria da ação comunicativa de Habermas

Em seu artigo “Ética Iluminista e Ética Discursiva”, Sergio Paulo Rouanet propõe uma reconstrução do pensamento moral Iluminista à luz da teoria ética de Habermas. A Moral habermaseana, segundo ele tem raízes nas relações sociais espontâneas onde a cultura, a sociedade e a personalidade são seus componentes estruturais. Estas, por sua vez, assumem um processo linguístico denominado de ação comunicativa entre atores, envolvendo necessariamente pretensões de validade, vinculando o processo comunicativo ao mundo vivido. O ponto de partida é a suspensão da crença do que se havia afirmado, até que se conclua, por consenso, o processo de discussão discursiva, podendo chegar a confirmação ou negação da verdade, e a justificação ou refutação da norma. O trabalho traz a hipótese de utilizar a teoria para uma reformulação plausível da filosofia moral da Ilustração, no que tange uma das principais características de sua ética, a saber, o individualismo. Apesar da Ética Discursiva não aceitar o individualismo, devido a sua incompatibilidade com a teoria, oferece um caminho para preservar suas consequências mais valiosas: O direito a felicidade e o julgamento moral autônomo. O indivíduo só existe em interação, pressupondo neste caso o reconhecimento da dignidade e integridade de cada participante. Os direitos da comunidade, segundo Habermas, não podem cancelar os direitos do indivíduo, da sua auto realização, segundo seu próprio estilo e sua própria concepção de felicidade, se afastando, com isso, do modelo Kantiano. Quando ao descentramento, a ética discursiva o aceita em termos não individualistas, pois ele seria uma consequência necessária do próprio processo comunicativo que comporta pretensões de validade cuja problematização requer a entrada no discurso. O que era inquestionável se torna hipotético e as certezas culturais problemáticas. O olhar discursivo não é mais individual, mas intersubjetivo. Não há rigorismo na ética discursiva. É uma ética da responsabilidade e não da convicção. A ética iluminista apontou o caminho. A liberdade moral, hoje em dia, depende da manutenção da moralidade subjetiva e objetiva, sem uma absorver a outra. O que se pretende mostrar é que a ética discursiva permite, então, salvar os elementos positivos do individualismo iluminista.

Paulo Roberto Konzen
prkonzen@yahoo.com.br

Síntese e Análise Crítica do Conceito Hegeliano de Liberdade de Imprensa

O trabalho buscará expor e analisar o conceito de liberdade de imprensa (*Pressefreiheit*) ou de liberdade de comunicação pública (*Freiheit der öffentliche Mitteilung*), apresentado e defendido por Hegel na Filosofia do Direito, mais precisamente nos §§ 319 e 319 A. Trata-se de aspecto importante e atual, tema de constante debate e embate, inclusive vinculado aos conceitos de liberdade de falar e escrever (*Freiheit zu reden und zu schreiben*), de liberdade do pensamento e da ciência (*Freiheit des Denkens und der Wissenschaft*), de publicidade (*Öffentlichkeit*), de cultura ou formação (*Bildung*), de meio de formação ou cultura (*Bildungsmittel*), todos eles relacionados

igualmente com o conceito hegeliano de opinião pública (öffentliche Meinung), entre outros. Especialmente, procuraremos examinar, primeiro, como a liberdade de imprensa mostra-se, em Hegel, um meio essencial para o desenvolvimento de uma unidade diferenciada ou pluralista, pois a liberdade de comunicação e de acesso à informação, no caso, serve de meio (Mittel) que possibilita a expressão, a articulação e a gerência da diversidade (Verschiedenheit), sempre em vista da maior supressão (Aufhebung) ou mediação (Vermittlung) possível, por exemplo, das muitas diferenças (Unterschieden) dos indivíduos, das famílias, das sociedades e/ou povos, inclusive para promover a elevação (Erhebung) ou o aprimoramento (Ausbildung) do seu grau de cultura (Bildungsstufe). Depois, em segundo lugar, buscaremos analisar os casos, segundo Hegel, em que uma externalização ou expressão (Äusserung) de uma opinião (Meinung), por exemplo, não pode ser considerada um dano (Schaden), uma lesão, infração ou violação (Verletzung), um delito (Vergehen) ou, então, um crime (Verbrechen), mas devendo antes receber, dada sua insignificância e não-importância (Unbedeutendheit und Unwichtigkeit) ou ausência de periculosidade (Gefährlichkeit), tolerância (Duldung) ou desprezo (Verachtung), tratando-se de casos de ausência de punibilidade (Straflosigkeit); e, inversamente, também os casos de excessos ou de extravagâncias (Ausschweifungen) no respectivo uso (Gebrauch) ou utilização (Benutzung) da imprensa. Em resumo, o objetivo é expor uma síntese e análise crítica do conceito hegeliano de liberdade de imprensa, analisando sobretudo os casos em que o Estado ou a administração pública, em Hegel, não pode impedir (verhindern) e/ou punir (bestrafen) as externalizações da comunicação pública ou da imprensa. Para isso, nos fundamentaremos nos respectivos dados históricos, crítico-filológicos e hermenêuticos envolvidos, a fim de expor uma apropriada interpretação do conceito hegeliano de liberdade de imprensa, com atinente análise crítica de sua atualidade.

Paulo Roberto Licht dos Santos
licht@uol.com.br

A síntese tripla na Dedução-A

Talvez em nenhum outro lugar da Crítica o tema da síntese receba um tratamento mais extensivo no que na Dedução Transcendental da primeira edição da Crítica, mais especificamente, na primeira parte, conhecida como dedução subjetiva. É nesta, por isso, que questão do objeto dado perante a atividade de síntese adquire contornos mais definidos. Dois vetores compõem o movimento da argumentação da dedução subjetiva. Para cumprir a tarefa de mostrar a validade objetivas das categorias, a dedução subjetiva distingue, em primeiro lugar, três sínteses ou três etapas de síntese. Na ordem da exposição, Kant parte da síntese de apreensão na intuição, passa pela síntese de reprodução na imaginação e alcança enfim a síntese de reconhecimento no conceito. Por vezes se interpreta esse movimento ascendente da exposição como a demonstração de que, sendo condição suprema da objetividade, a síntese de reconhecimento no conceito seria condição de possibilidade das duas sínteses inferiores (as de apreensão e de reprodução); estas não seriam, então, independentes em si mesmas, porquanto essencialmente produtos da síntese superior. Em segundo lugar, além de distinguir três sínteses, Kant também procura mostrar não só que cada uma delas se desdobra em síntese empírica e síntese pura, mas também que aquela pressupõe esta. Teríamos, por um lado, a síntese empírica como dependente da síntese pura e, por outro lado, a síntese de reconhecimento como condição suprema da síntese. Alguns intérpretes leem esse duplo vetor como demonstração de que as categorias seriam condições do próprio objeto empírico dado como dado: quer dizer, construído por uma atividade, não meramente recebido na sensibilidade. Mas será que essa leitura, ainda que pareça ser sugerida por Kant em alguns momentos, é necessária? Mais do que isso, ela não acaba por colocar de cabeça para baixo a dedução subjetiva e sua tese fundamental de que o objeto empírico é dado e, como tal, não construído pela síntese? Deste modo, não acaba também por apagar da Dedução-A a contribuição da sinopse dos sentidos, correlato necessário da síntese?

Paulo Roberto Monteiro de Araujo
prmaraujo@uol.com.br

A Questão da Expressão no Processo de Criação Artística na Estética de Hegel

O objetivo da presente comunicação é examinar a questão da expressão no processo de criação artística como realização do conceito de belo no Curso de Estética de Hegel. Deste modo, a nossa preocupação é apreender como a ideia de belo se corporifica na elaboração do objeto artístico em sua particularidade. Eis o motivo de o princípio de incorporação ser a chave para o amadurecimento conceitual de Arte. Hegel compreende o fato de toda coisa emanar da atividade do Espírito como auto-efetividade deste. Para Hegel, compreender a realidade é compreender a realização do próprio Espírito como concretização de si mesmo, isto é, da sua identidade. O mundo não é algo estranho para o sujeito, pois ele é o resultado da sua atividade como Espírito. Por isso, a forma mais elevada do pensamento é uma forma de conhecimento do sujeito. Chegar ao grau mais elevado do pensamento vai significar apreender a estrutura própria do conhecimento do sujeito em sua atividade artística. Hegel contribui para o desenvolvimento das concepções qualitativas da arte em suas expressões compreendidas como objetos sensíveis. Daí que para Hegel o Espírito na dimensão da Arte se encarna nas próprias coisas como atividade reflexiva expressa nos objetos. A Arte, então, supera a contradição entre matéria e forma, entre o sensível e o espírito.

Paulo Rudi Schneider
adamy@unijui.edu.br

Heidegger, a questão do ser e a fenomenologia

Heidegger afirma o primado da pergunta pelo ser, sendo conduzido à elaboração do conteúdo e à análise da estrutura da pergunta pelo ser, o que resulta na questão de como isso pode ser respondido, ao modo de uma doutrina do ser. Não aceita a explicação por meio da categoria universal da substância (Aristóteles), limitada à verificação de diferenciações de artefatos e de coisas simplesmente dadas, pois há uma soma de existenciais temporais que configuram o ser-aí de modo mais fundamental. Esse ponto de partida pode suscitar as seguintes questões: Como se justifica que a temporalidade finita seja o horizonte da compreensão do ser enquanto ser-aí, ou, resumidamente, do ser? Mesmo levando em conta a diferença com Aristóteles, por que em geral se deve reafirmar a unidade do ser? Por que a pergunta pelo ser se coaduna com significações do verbo ser e com o sentido de fenômenos? O que quer dizer a afirmação da transcendência do ser? A afirmação de que não compreendemos de fato o sentido do verbo ser, apesar do seu uso correto e apesar da explicação do próprio uso, provém de que concepção de linguagem? Parte do que tais questões evocam pode ser abordada por meio da temática fenomenológica e hermenêutica. Nesse sentido as Investigações Lógicas de Husserl cumprem um papel determinante na elaboração da pergunta pelo ser conforme Heidegger, tanto no que se refere a concordâncias quanto a diferenças em relação à concepção do seu mestre. A articulação dessa temática possibilita compreender tanto as razões de Heidegger para não aceitar a legitimidade e a autoridade da lógica formal, quanto por que o filósofo transformou o conceito de fenomenologia no parágrafo 7 de Ser e tempo e, ainda, por que a fenomenologia deve ser hermenêutica. A parcial aceitação de Heidegger da teoria da intuição categorial de Husserl indica a importância desta para toda a questão do ser, e a ideia do método da indicação formal serve para a investigação da relação entre as categorias lógicas possibilitando teorizações, as quais antes ocultam a relação do ser-aí com o mundo, e a vida pré-teórica. A indicação formal tem a tarefa de evitar que os fenômenos sejam visados simplesmente de modo teórico. Disso se deduz que há uma formalização em nível mais profundo em que o modo de relação do ser-aí com os entes permanece indeterminado.

Paulo Sérgio de Jesus Costa
psjcosta@gmail.com

Sobre a interpretação da noção de intencionalidade e a fenomenologia narrativa do drama moral

O presente artigo pretende investigar o modo como Levinas compreende a noção de intencionalidade apresentada por Husserl. Pretende-se também expor, pontualmente, a crítica de Levinas à noção de intencionalidade. Em seguida, se tentará explicitar o que Levinas entende por “análise intencional”, partindo da hipótese que está em jogo uma passagem de uma fenomenologia transcendental para uma fenomenologia narrativa do drama moral. Esta passagem depende, todavia, de uma re-inscrição da intencionalidade transformada em passividade pré-reflexiva. Porém, pretende-se sustentar que intencionalidade e passividade não intencional não são excludentes, mas estão mutuamente operando na nova fenomenologia narrativa. E que necessariamente se preserva um sentido de imaginação oriundo também da obra de Husserl, que se traduz levinasianamente por: “vestígio”, “enigma” e “proximidade”. Para este último ponto, a obra de Dostoiévski será objeto de consideração, na explicitação da fenomenologia do drama moral de Levinas.

Paulo Tadeu da Silva
paulo.tadeu@ufabc.edu.br

Mersenne e sua agenda científica

O propósito deste trabalho consiste em apresentar e discutir alguns aspectos centrais da obra científica de Marin Mersenne, tendo em vista o desenvolvimento de um programa de investigações ao qual ele se dedicou durante boa parte de sua vida. A primeira elaboração dessa agenda de pesquisa está presente no Tratado da harmonia universal, publicado em 1627. De fato, esse livro inaugura um projeto de investigação científica cujos desdobramentos estão presentes em obras posteriores, a saber: Os Prelúdios da harmonia universal (1634), As Questões harmônicas (1634), Harmonia universal (1636/7) e, finalmente, A Óptica e a catóptrica (1651). A metáfora apresentada no décimo primeiro teorema do primeiro livro do Tratado da harmonia universal, na qual Mersenne afirma que as ciências emprestam algo umas das outras, assim como as partes do universo se ajudam conforme a necessidade, indica um aspecto que aproxima os textos acima indicados. Em todos eles encontramos diversas relações entre a música e as outras ciências, como, por exemplo, a aritmética, a geometria, a óptica, a moral, a medicina, a física, a astronomia e as mecânicas. Embora o projeto de Mersenne esteja fortemente vinculado aos seus interesses em torno da música, da acústica e da construção de instrumentos musicais, é possível notar, em todas essas obras, sua preocupação em integrar as mais diversas ciências, o que consiste justamente na reafirmação daquela advertência presente no texto de 1627, e enunciada sob a forma de uma metáfora. A aproximação entre a música e as mecânicas, por exemplo, será um tema marcante, não só por conta do interesse do autor pelos tratados sobre as mecânicas escritos por Galileu e Roberval, mas também pelo papel que a teoria sobre as máquinas simples desempenha na explicação do som e na construção de instrumentos musicais. Desse modo, é possível notar nesse programa de pesquisa de Mersenne uma clara articulação entre a ciência e a técnica. E, talvez por conta de tais aspectos – o intercâmbio entre as diversas ciências e a articulação entre a ciência e a técnica, possamos entender como ele, afinal de contas, pôde manter-se fiel à posição assumida em 1625, quando defendeu a possibilidade de construção de uma ciência suficientemente certa e segura, em contraposição àquilo que sustentava o cético, um dos personagens do seu texto A verdade das ciências contra os cétricos ou pirrônicos (1625).

Paulo Vicente Gomes Silva Filho
 paulov19@hotmail.com

A crítica de Duns Escoto ao método analógico tomista

É sabido a preocupação metafísica na tradição acerca daquilo que venha a significar ser. Sem dúvida, pensadores tais como Parmênides, Heráclito, Platão e Aristóteles debateram com incrível rigor teórico e profundidade a noção de ser. Esta especulação, porém, não é privilégio apenas do povo grego, a prova disto se encontra em uma passagem da bíblia, mais especificamente Ex. 3,13-14, onde Moisés, encontrando com Deus e indagando a Este qual seria o seu nome, obtém a resposta: “Eu Sou aquele que é”. Esta expressão é uma tradução literal do hebraico que, não sem muita relutância por parte de alguns, foi legada a tradição. Para os medievais escolásticos, torna-se crucial para uma melhor compreensão, mesmo que muito deficiente ainda, da natureza divina, saber o que significa Ser e de que modo podemos ter acesso ao ser de Deus. A esta altura, dispunham os escolásticos das obras aristotélicas, e o método aristotélico passa a ser bastante apreciado. Não tardou para relacionarem o EU SOU bíblico com a investigação do ser enquanto ser, ens iquantum ens aristotélico. Dessa maneira, torna-se fundamental um método que assegure uma cientificidade, nos moldes aristotélicos, à metafísica. Esta questão encontra determinados obstáculos já constatados por Aristóteles na obra “As Categorias” e na “Metafísica”. O termo ser comporta diversos sentidos, uma vez que tudo é ser. Dessa maneira, somos levados a acreditar que os seres guardam uma identidade essencial entre si. Assim, o termo ser seria um conceito que igualaria todas as coisas? Mas como isso seria possível dada a multiplicidade de seres existentes? O Próprio Aristóteles, sugere que o termo ser não denota uma diferença total entre os seres nem uma identidade radical. Na verdade, o ser estaria num meio termo entre representar todas as coisas mas, ao mesmo tempo, não ser nenhuma delas propriamente. São Tomás de Aquino herda essa concepção de Aristóteles e, modificando-a e aprofundando-a, desenvolve o seu método analógico que visa dar um estatuto de ciência à metafísica. Porém, o Doutor Franciscano, Duns Escoto desacredita na eficácia da analogia, pois este conceito é confuso uma vez que afirma e nega algo do mesmo sujeito. Por isso, desenvolve um método mais simples porém, mais conciso e coerente. Esse seria o da univocidade do ser. Contudo, o método escotista gerou uma grande polêmica pois, visava suprir a insuficiência do método tomista mas, também apresentava seus problemas próprios que induzem a pensar também numa insuficiência. Dessa maneira, Duns Escoto terá razão em criticar São Tomás? Partindo da hipótese de que o método escotista é mais eficiente, pretende-se discutir de que maneira é mais interessante que o tomista.

Pedro Augusto da Costa Franceschini
 pedro.franceschini@gmail.com

O “Hipérion” de Hölderlin: uma mitologia da ausência?

Uma cadeia de fracassos; esse parece ser o saldo mais evidente do romance Hipérion, de Hölderlin, quando acompanhamos o seu oscilante caminho. Todas as tentativas de reunificação absoluta, como o amor, a luta política e o regresso à natureza, parecem aí frustradas pelo peso de uma modernidade cindida que impossibilita qualquer tentativa harmônica de recuperação da totalidade. Não por outra razão, muitos viram como problemática a inclusão da obra na tradição do Bildungsroman, já que, mesmo acompanhando o percurso de formação do personagem da juventude à maturidade, sua força parece mais oprimida do que intensificada em sua peregrinação, de tal maneira que a impressão geral parece ser, sobretudo, da perda: um tom elegíaco e trágico. No entanto, há de se notar dois níveis da obra: o tempo dos fatos vividos pelo protagonista é diferente daquele no qual estes são relatados pelo próprio personagem. Tudo se passa como se, no caráter retrospectivo do relato, Hipérion pudesse reelaborar a significação dessa cadeia e, ao interiorizar mesmo os momentos negativos a um processo mais amplo, o personagem pudesse vislumbrar uma positividade nessa sequência de fracassos. A arte, enquanto espaço privilegiado dessa rememoração

e reelaboração, seria capaz de uma compreensão dialética da ligação do homem ao mundo, na qual a conciliação dos opostos só se daria na experiência da diferença e negatividade enfrentadas enquanto tais, não evitadas ou suprimidas. Somente ao incorporar os momentos de dor, tristeza e conflito particulares, a um todo significativo, seria o homem capaz de manter, mesmo que de maneira problemática, as tendências opostas da vida em uma unificação afirmada pela diferença. Tal modo de proceder do romance, que integra experiências particulares e um sentido universal, não parece distante daquilo mesmo que Hölderlin definia, no fragmento “Sobre a religião”, como a representação religiosa de um nexos mais elevado do homem com o mundo. Ali, o poeta alemão apontava como tal vínculo infinito e superior, experimentado pelo homem na sua ligação com o mundo, quando se eleva acima da mera necessidade, não pode ser expresso meramente pelo entendimento, já que este só vê as relações necessárias e universais, através de ideias e conceitos e tal vínculo superior, por outro lado, só poderia ser apreendido quando levado em conta seus momentos particulares em existências concretas. Logo, a representação não pode ser aí nem meramente intelectual, nem meramente histórica, mas intelectual-histórica ou, como Hölderlin a nomeia: mítica, na qual se daria uma significação infinita do finito, em uma formulação poética. Ora, nesse sentido, não seria absurdo observar no Hipérion a expressão de uma mitologia, muito particular é verdade, da modernidade, programa muito presente na filosofia de sua época, que buscava tornar as ideias estéticas. Se, por um lado, tal projeto parece fracassar pela experiência negativa de uma totalidade e pela ausência de deuses, por outro, Hölderlin aponta para a vida humana entregue a si, que nessa falta encontra uma síntese propriamente moderna, em uma mitologia da ausência, marcada pela aproximação histórica da possibilidade de unidade através da imanência das diferenças.

Pedro Carneiro Leão Ferreira
pedro_carneiro587@hotmail.com

Convergências entre a Metafísica Naturalizada de Quine e o Infnitismo

A metafísica naturalizada de Quine propôs que a ciência deveria se basear nela mesma e não em princípios além dela. Segundo o filósofo inglês a epistemologia tradicional falhou por apresentar modelos lógicos que são incapazes de corresponder ao conhecimento científico. Dentro desta perspectiva o modo de pensamento sintético/analítico deixa de ser a fundamentação do conhecimento, e esta passa a se encontrar na observação empírica. Porém esta epistemologia naturalizada acaba por incorrer em problemas por não conseguir explicar os mecanismos preexistentes necessários para a aquisição de conhecimento, esse é o teor de comentadores como Roderick Chisholm, por exemplo. O presente trabalho tem como objetivo rebater esta crítica ao tentar incorporar o infinitismo de Peter Klein a teoria de Quine. Klein sugerir que a ciência pode sim ser fundamentada numa série regressiva e infinita de razões, desde que haja uma garantia de que a haja um modo válido de transferir a veracidade de uma razão para outra. Por exemplo, nós já aceitamos que 1 é maior que 2, 2 maior que 3 e assim infinitamente. Assim o que teorizamos é que a metafísica naturalizada pode partir do conhecimento empírico como disse Quine, mas utilizar-se de uma série infinita de razões para fundamentar um mecanismo de aquisição do conhecimento.

Pedro Costa Rego
pedrorego@onda.com.br

Refutação do idealismo: Kant contra o anátema de Jacobi

Em 1787, antes de ter lido a segunda edição da Crítica da Razão Pura, portanto com base apenas em sua leitura da refutação do idealismo cartesiano presente na Dialética Transcendental da edição de 1781, Friedrich Jacobi lança seu famoso anátema contra consistência da gnosiologia kantiana: sem a pressuposição da coisa em si, não se poderia entrar no sistema kantiano; mas com ela, não se poderia aí permanecer. Defenderei nesta comunicação que, ao longo dos pelo menos doze anos que sucederam a publicação da

edição A da Crítica, Kant empreende um vigoroso esforço por confirmar a primeira e refutar a segunda parte da frase de Jacobi, formulando argumentos com objetivos e métodos variados. Apresentarei resumidamente os caminhos traçados no “Paralogismo da Idealidade”, de 1781, na “Refutação do Idealismo” associada à Nota do Prefácio à segunda Edição, de 87, bem como em algumas importantes Reflexões produzidas sobre o tema após 1788, e discutirei o que me parece ser a maneira mais aceitável de conectar a consciência que temos dos nossos estados internos como empiricamente determinados no tempo com a existência de objetos “fora de nós”.

Pedro de Albuquerque Araujo
albu76@gmail.com

Dos modos de escuta

O que nos move para a escrita dessa proposta de artigo é a inquietação a respeito dos modos de escuta ditos musicais. Como e por que determinados modos acontecem segundo Deleuze e Guattari? Para produzir essas questões nós nos utilizamos das noções de Multiplicidade, Devir e Afeto como conceitos, ao modo deleuzeano, sendo assim, é intrínseco que um conceito remeta a outro. Os conceitos, percebidos por esta qualidade, se caracterizam pela maneira de crescer somente quando mudam de natureza, então, os próprios criam zonas de vizinhança, uma espécie de telhagem, ondulações (tuilage), como num telhado mesmo, em que as telhas se recobrem apenas em partes; ou então, timbragem, no sentido musical do termo, em que os sons não delimitam muito bem seus territórios de ação; não se pode saber exatamente a linha divisória entre o início de um conceito e o término de outro; eles se misturam, compõem-se criando um encontro, um liame que é musical por ser vibratório. Aqui, abordaremos o encontro do duplo movimento da/na produção sonoro-musical, através das linhas heterogêneas para melhor compreendermos o que pode vir a ser um liame musical. O que é para Deleuze e Guattari um platô – não em um sentido metafórico –, mas em zonas de variação contínua, como voltas, rodopios, onde cada um se vigia, sobrevoa cada região, faz sinais uns aos outros e se produz signos. É um plano de composição, e com isso nos aproximamos de um estilo, de uma politonalidade. Um dos modos de se perceber essa característica politonal do sonoro-musical seria quando nós nos colocamos através de uma escuta nômade. Ouvimos como um estilo produções assignificantes – plano de composição – ruídos e intensidades que não nos levam a um entendimento de nenhum significado específico, a nenhuma forma preconcebida como uma nota ou frequência determinada – devir-incomunicável. Mas sim a um bloco de sensações produzido por um conjunto de afetos na relação de uns com os outros. Pois, nesse plano, o que há são conexões entre os movimentos afetivos que vão das sensações geradas em bloco às hecceidades, criando uma qualidade sutil no afetar. As afecções corporais, aqui, aumentam e diminuem de acordo com a potência de agir desse mesmo corpo, neste caso um corpo sonoro-musical.

Pedro Donizeti Morgado Junior
pedrojr.morgado@gmail.com

Finitude e transcendência: estudo sobre o primeiro Heidegger

A presente discussão tem por objetivo refletir sobre dois conceitos que aparecem amiúde nas obras do “primeiro Heidegger”, isto é, a finitude e a transcendência do ser humano. Cabe observar que, embora estes conceitos possam ser assim entendidos, é preciso compreender que eles não são meras abstrações. Finitude e transcendência são ambos constitutivos determinantes do ser-aí (Dasein), e podem ser interpretados a partir de uma análise fenomenológico-hermenêutica da estrutura fundamental deste ente, isto é, o ser-no-mundo. Portanto, primeiramente, faz-se necessário explicitar o modo como Heidegger desenvolve em Ser e tempo o projeto de uma analítica existencial do ser-aí, a partir do conceito de mundo como o horizonte transcendental que entrelaça as redes de sentido entre o Ser e o ente em questão. Assim, propicia-se uma desconstrução dos conceitos que

ficaram sedimentados na história da metafísica tradicional, como a correlação sujeito-objeto, para então, poder ser pensado o ser do ser humano de forma mais originária. Por isso, num segundo momento, será analisado como o filósofo alemão descreve no livro *Introdução à filosofia*, sobretudo nos parágrafos de 35 à 38, a transcendência como um caráter estrutural fundamental, tendo como pano de fundo o conceito de ser-no-mundo como jogo originário transcendental. Em relação ao conceito de jogo, será discutido como Heidegger pensa o ser-aí enquanto jogado-no-mundo, e como, a partir da análise dessa estrutura, pode-se chegar à descrição da finitude. A discussão segue através da investigação do conceito de “tonalidade afetiva”, segundo a qual, o ser-aí nunca está neutro, mas sempre disposto em algum estado de ânimo. Ainda, tendo como referência a preleção *O que é metafísica?*, parte-se para uma análise da tonalidade afetiva da angústia, que implica não na neutralidade de estado afetivo, mas na carência de sentido. Por fim, propõe-se sustentar que a finitude é uma propriedade do ser humano, incontornável e irremissível.

Pedro Duarte de Andrade
p.d.andrade@gmail.com

Os manifestos modernistas e o Brasil

Nem obras de arte e tampouco teorias da arte, os manifestos publicados pelas vanguardas estéticas na modernidade do século XX desafiaram as classificações ordinárias. Ficam entre a obra e a teoria. Eles anunciam o que a arte pode ser e enunciam a si mesmos. Os manifestos falam na primeira pessoa, mas não sem ironia. Possuem um dizer performático: fazem já o que dizem que deveria ser feito na arte. Se Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy estão certos quanto ao Romantismo alemão, no final do século XVIII, ter sido a primeira vanguarda da história, então também foi ali que nasceu a expressão estética do manifesto. Friedrich Schlegel, Novalis e seus amigos – conforme aponta o poeta mexicano Octavio Paz – antecipariam em sua atuação movimentos artísticos do século XX. Dentre eles, estava o Modernismo no Brasil, capitaneado por Mário de Andrade e Oswald de Andrade, que também primou pelos seus manifestos, alguns assim apresentados ao público e outros disfarçados, como prefácios, por exemplo. Ora, vemos portanto duas nações periféricas, a Alemanha do final do século XVIII em relação à França e o Brasil do começo do século XX em relação à Europa, que pensam a sua identidade e o seu contato com o estrangeiro através do espírito da arte de vanguarda. Prova disso, no caso brasileiro, foi o projeto antropofágico, enunciado em manifesto no ano de 1928 e devedor de fontes filosóficas, como a de Montaigne. Sua importância revelou-se ainda maior com seu desdobramento histórico posterior no país, por exemplo com a *Tropicália*. Em suma, o objetivo da comunicação proposta aqui é pensar filosoficamente a natureza moderna do discurso dos manifestos, tendo em vista sua origem no Romantismo alemão mas com análise voltada para sua expressão brasileira no Modernismo, quando ajudou a abrir uma nova forma de interpretar a identidade do país na sua diferença consigo mesmo e com o outro estrangeiro.

Pedro Erginaldo Gontijo
pedroergontijo@gmail.com

A Pragmática da Comunicação e o Ensino de Filosofia

Iniciando uma incursão no campo da Pragmática a partir de proposições de Deleuze e Guattari na obra *Mil Platôs* e percorrendo algumas implicações para pensar a docência, o texto especifica um uso da pragmática da comunicação, conforme pesquisadores da Universidade de Palo Alto na Califórnia desenvolveram na década de 60 do século passado, reunindo conhecimentos de diferentes campos de conhecimento. Fazemos nesse texto, um recorte nos resultados de suas pesquisas, especificamente do que foi publicado em uma obra intitulada *Pragmática da Comunicação Humana* para daí pensarmos aspectos específicos do Ensino de Filosofia. Pensar o uso de conceitos como: retroalimentação, quadro de referência, metacomunicação podem contribuir para lançar outros olhares ao trabalho de Ensinar a Filosofia. Além disso, propor uma releitura dos axiomas da comunicação postulados por aqueles pesquisadores para pensar o ensino de filosofia a partir de questionamentos como:

que aspectos são evidenciados quando pensamos que a comunicação é fenômeno do qual não se pode fugir? Como pensar os aspectos de conteúdo e relação no processo interacional? Que aspectos da comunicação digital e analógica podem tornar-se relevantes na prática pedagógica com a filosofia? Como a pontuação de eventos comunicacionais no ensino de filosofia expressa a natureza da relação de docência estabelecida? Como pensar as questões de simetria e complementariedade nas relações pedagógicas e filosóficas existentes no ensino de filosofia. Acreditamos que com essas questões pode-se ampliar o potencial de percepção docente do que está ocorrendo quando se pratica o ensino de filosofia.

Pedro Falcão Prikladnitzky
prikladnitzky@gmail.com

A Teoria da Substância em Descartes à Luz do Argumento da Distinção Real

Descartes apresentou na Sexta Meditação um argumento para demonstrar que a mente (ou a alma) e o corpo são substâncias diferentes, dois tipos distintos de substância. Nas reconstruções desse argumento empreendidas por Margaret Wilson e Marleen Rozemond são mobilizados diferentes conceitos de substância e ambos possuem consequências problemáticas para certos princípios da ontologia cartesiana. Temos, de um lado (Wilson), uma interpretação na qual substância é uma coisa suficientemente completa que pode existir separadamente; e, de outro (Rozemond), uma onde substância é uma coisa que existe por si, sendo constituída de um único atributo principal o que exclui que ela tenha qualquer propriedade que seja dela diferente. Na primeira, o homem (o composto de substância pensante e corpórea) pode ser considerado uma substância. Contudo, a afirmação de que o homem é uma substância não parece possuir correspondência adequada no texto de Descartes. Na segunda, o homem não pode ser uma substância. Todavia, nesse caso, a união e interação da mente e do corpo parece ser incompreensível, tendo um elemento de ininteligibilidade que é inerente à sua natureza. A noção de substância é fundamental no sistema cartesiano. Substâncias são os constituintes mais básicos da realidade. A resposta para a pergunta sobre aquilo que há essencialmente na realidade seria, para Descartes, a substância e suas propriedades. Em uma metáfora apresentada no prefácio da tradução francesa dos Princípios, Descartes descreve a hierarquia entre os diversos âmbitos do conhecimento humano: “Assim toda a filosofia é como uma árvore. As raízes são a metafísica, o tronco a física e os galhos que emergem do tronco são todas as outras ciências”. Todas as ciências naturais supõem, como princípio, a física e a física se fundamenta a partir da metafísica, na medida em que toda lei acerca do mundo natural não pode ser estabelecida sem princípios metafísicos. No cerne da metafísica cartesiana, por sua vez, se encontra a noção de substância. Agora, se encontrarmos dois ou mais conceitos de substância que não são complementares, sendo verdadeiramente divergentes, e, ainda assim, são corroborados pelo texto de Descartes, todo sistema é posto em questão. Uma teoria da substância inconsistente comprometeria toda teoria que a partir dela for desenvolvida. Qual é, portanto, o conceito cartesiano de substância? Temos elementos para chegar a uma definição precisa de tal conceito? Ou temos razões para assumirmos que a teoria da substância de Descartes pode ser inconsistente? Pretendo mostrar, em um primeiro momento, como podemos construir dois modelos de interpretação do conceito de substância que são aparentemente divergentes e que motivam a investigação acerca de um conceito preciso de substância em Descartes.

Pedro Fernandes Galé
pedrogale@ig.com.br

Três vezes Laocoonte: Winckelmann, Lessing e Goethe

O trabalho que se pretende apresentar intenta fazer uma arqueologia da reflexão em torno do grupo escultórico de Laocoonte. Esta estátua serviu de modelo para vários artistas. El Greco, Ticiano, Lippi, Francesco Hayez e Luigi Ferrari entre outros emularam sua figuração e seu movimento. Elencando

três figuras centrais do pensamento alemão do século XVIII, a saber, Winckelmann, Lessing e Goethe, buscaremos mostrar como tal obra foi significativa para o debate do estatuto do método descritivo na reflexão acerca das artes. Esses três modos interpretativos aplicados a essa obra nos fornecem um quadro significativo de um período em que a estética emergia enquanto disciplina filosófica. Desde a discussão para saber se tal grupo se trata de uma obra mencionada por Plínio, o velho, em sua *Historia Natural*, esta estátua foi debatida por grandes intelectuais e artistas de diversas eras. Sua centralidade foi tanta que poucos, depois de Winckelmann, foram os que trataram das artes sem abordar, ainda que de passagem, essa obra. Winckelmann dizia, em seu ensaio *Reflexões sobre a imitação da arte antiga*, que Laocoonte “representava para os artistas da Roma antiga, exatamente o que significa para nós: o cânon de Policleteo, uma regra perfeita da arte”. Para ele tal escultura era um exemplo claro do estilo elevado dos gregos, onde o caráter elevado e a beleza se fundiam em uma imagem de beleza singular. Lessing, em resposta a Winckelmann, a usou como exemplo para determinar os limites entre a poesia e a pintura. Preocupado com o que Todorov denominou posteriormente “endogênese” dos métodos e limites demandados por cada forma de arte, Lessing fez um paralelo inestimável entre o Laocoonte que grita em Vergílio e o grupo escultórico que representa a mesma cena. Para ele Laocoonte era “uma construção que mostrava ao mesmo tempo beleza e dor”. Nele o “mestre visava a suprema beleza sob condições aceitas da dor corporal”. Goethe, com seu espírito conciliador, não reacendeu a polêmica de seus antecessores. Em torno desse mesmo grupo o poeta fez uma série de ponderações que permanecem cruciais para a reflexão das artes e seu papel. Como ele mesmo escreveu: ao se falar de uma obra de tal magnitude “faz-se necessário discursar sobre toda a arte”. Trabalhar com o que se pensou em torno de Laocoonte é movimentar-se num terreno sempre prolífero e multifacetado. O grupo, considerado um dos achados arqueológicos mais importantes do século XVI, chamou a atenção de toda a comunidade intelectual alemã a partir de Winckelmann, o que coincide com o momento em que se construía a noção de antiguidade clássica. Estudar a recepção e discussão em torno de Laocoonte no século XVIII é pensar de maneira singular os arranjos e os construtos da retomada da célebre querela entre antigos e modernos assim como do Classicismo de Weimar, levando-nos a pensar o estatuto descritivo tanto no âmbito da história da arte quanto da estética. Grita o Laocoonte? Acompanhemos sua dor e suas leituras, para adentrar um dos debates mais prolíferos da segunda metade do século XVIII.

Pedro Fornaciari Grabois

Por outras formas de governar: a espiritualidade política em Michel Foucault

Este trabalho se volta sobre a articulação entre ética e política na produção filosófica tardia de Michel Foucault a partir de uma análise do termo “espiritualidade política”. O termo, cunhado pelo próprio Foucault no final dos anos 1970, põe em jogo duas questões fundamentais e correlacionadas em seu pensamento e intervenção enquanto intelectual e militante: a questão da governamentalidade – compreendida como o encontro entre técnicas de governo dos outros e práticas de governo de si por si mesmo – e a questão da resistência – possibilidade de resistir ao governo exercido sobre indivíduos ou grupos. A espiritualidade, para Foucault, não diz respeito a um outro mundo, a um mundo transcendente, antes compreende a busca, a prática, a experiência pelas quais o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à “verdade”, à “vida outra”, isto é, acesso a outro modo de vida. O termo “espiritualidade política”, elaborado no contexto do polêmico e criticado envolvimento de Foucault com a Insurreição Iraniana de 1978-1979, diz respeito às transformações que os indivíduos operam em grupo para resistir a formas de viver impostas por sistemas hegemônicos de poder, isto é, para produzir outros modos de se governar e de ser governado, lançando mão de um poder de escolha para criar outros modos de vida. Se estas

formas de governar e de ser governado têm efeitos sobre as formas de subjetivação – isto é, sobre as formas de reconhecer-se enquanto indivíduo participante de uma sociedade – então, modificar estas formas de conduzir a conduta dos indivíduos é reivindicar não apenas outra governamentalidade, mas também outra subjetivação. Neste sentido, resistência não é apenas um dizer não a algo, mas liga-se a um ato positivo de criação. É esta hipótese que gostaríamos de explorar, utilizando o termo “espiritualidade política” como fio condutor de nossa análise.

Pedro Gilberto da Silva Leite Junior
pedroleite.pro@ig.com.br

Utrum virtutes sint connexae: A perspectiva de Ockham

Na Idade Média é possível identificar inúmeros debates acerca de temas variados que mobilizaram os pensadores medievais. Um desses casos, cuja gênese remete a Antiguidade e percorreu o medievo, diz respeito ao problema da conexão das virtudes. Trata-se de investigar a possibilidade ou não de que as virtudes tenham uma unidade umas com as outras, ou seja, se é o caso, desde a afirmação de Cícero, de que todo aquele que possui uma virtude possui todas as outras e a perda de uma implica a perda de todas as outras? Guilherme de Ockham não passou ao largo dessa questão. No texto “Utrum virtutes sint connexae”, que se encontra na obra *Opera Theologica*, VIII, p. 323 – 407, o *Venerabilis Inceptor* aborda pontualmente o problema da conexão das virtudes. O texto é dividido em quatro artigos principais. O primeiro artigo principal apresenta algumas conclusões necessárias ao propósito; o segundo realiza algumas distinções; o terceiro responde a questão; o quarto expõe algumas dúvidas para resolvê-las. O terceiro artigo principal está dividido em quatro partes: a primeira diz respeito a conexão das virtudes morais entre si mesmas; a segunda concerne a conexão das virtudes morais com as virtudes teologais; a terceira aborda a conexão das virtudes morais com os hábitos da parte sensitiva da alma; por fim, a parte quatro trata das virtudes morais e sua conexão com a prudência. Meu objetivo, então, é apresentar, em linhas gerais, a estrutura argumentativa de Ockham presente neste terceiro artigo principal. Em outras palavras, expor a posição do autor quando ao problema da conexão das virtudes.

Pedro Henrique Gomes Muniz
phgmuniz@gmail.com

Pensamentos fregeanos e a questão da dinâmica cognitiva

O presente trabalho tem como principais objetivos analisar a noção fregeana de pensamento e discutir o problema da dinâmica cognitiva. Para tal, serão seguidos os seguintes passos. Inicialmente, pretende-se fazer uma breve análise da noção de pensamento tal como elaborada por Gottlob Frege, bem como das teorias do pensamento atuais mais proeminentes que foram influenciadas por tal noção. Com isso, buscar-se-á discutir o problema da dinâmica cognitiva, uma questão com a qual qualquer teoria do pensamento deve lidar. Serão avaliadas as soluções fregeanas e neo-fregeanas para o problema, com o objetivo de mostrar que tais soluções têm méritos, mas também fraquezas, e de examinar a viabilidade de se encontrar uma solução razoável para a questão. Pretende-se avaliar neste ponto que tipo de solução se apresenta como a mais plausível. O objetivo final é examinar um tipo específico de pensamento no contexto da discussão sobre a dinâmica cognitiva: são os assim chamados pensamentos-eu (na literatura inglesa I-thoughts), os pensamentos da primeira pessoa. Tais pensamentos se apresentam como um caso especial dentro da questão da dinâmica cognitiva, tendo características únicas e sendo também de interesse filosófico geral. Tais aspectos dos pensamentos da primeira pessoa serão discutidos, buscando-se apontar para a melhor forma de dar uma explicação apropriada de sua natureza e seu funcionamento.

Pedro Henrique Machado Valgas

A noção de parresía no último Foucault: o cuidado de si, a coragem e o risco da verdade

A noção de parresía surge na literatura clássica dentro do escopo da politeia ateniense, berço da democracia antiga. Encontramos aí seu pilar não constitucional, mas moral, ético e político tal como na tragédia Íon de Eurípidés. A licentia, versão latina da parresía grega, evolui dentro do pensamento clássico passando pela crise da democracia em pleno século V a.c. Embora vista negativamente neste período como direito desmedido à fala que degenera o governo da cidade em função dos discursos fundados na doxa – estamos em pleno domínio da *sophistiké* e da retórica –, a parresía tem sua contraparte com Sócrates e Platão. O século de Platão, onde seu Sócrates exerce uma parresía única, tendo aí adicionando o elemento fundamental da vida (*bíos*) e a necessidade do cuidado de si (*epimeleia heautou*) revoluciona o desenvolvimento dessa noção. *Erga* (obra) e *lógoi* (palavra) constituem um modo de vida sincero e baseados na plena harmonia desses dois elementos. Esse exercício da linguagem no diálogo e a sinceridade (*lógon kài páses parresías*) representados na figura de Sócrates, tal como vemos descrito no diálogo *Laques* de Platão, definem um novo jogo da parresía. Os frutos dessa mudança na história do pensamento antigo redundam na figura lendária de Diógenes, o Cão. A parresía é exercida contra a tirania, e tal como Sócrates na *Apologia*, ou Platão frente *Díon*, o que está em jogo são relações singulares com a verdade, o poder, o risco de vida implicado nesse discurso e, obviamente, um modo de vida próprio.

Pedro Henrique Passos Carné
pedrohpcarne@gmail.com

O Significado Filosófico das Expressões Numéricas

No §57 de sua obra *Os Fundamentos da Aritmética* Frege apresenta como um dos resultados de sua investigação sobre o conceito de número a tese de que “o número singular, precisamente por constituir apenas uma parte do predicado, aparece como objeto independente”. Para ele, o fato de que na linguagem habitual também fazemos utilizações atributivas das expressões numéricas não deve constituir um problema para os interessados na fundamentação da aritmética, pois, do ponto de vista do desenvolvimento científico, tal utilização poderia ser facilmente convertida. Assim, uma proposição tal como “Júpiter tem quatro luas”, que apresenta uma utilização adjetiva da expressão numérica “quatro”, encontraria sua expressão equivalente na proposição “O número de luas de Júpiter é quatro” (ou ainda “é o quatro” ou “é o número 4”). E isto porque, de acordo com sua interpretação, a utilização que é feita do verbo “ser” nesta sentença manifestaria apenas um juízo de identidade, e não uma predicação. Em suas palavras, “temos portanto uma equação que assera que a expressão ‘o número de luas de Júpiter’ designa o mesmo objeto que a palavra ‘quatro’”. Para o teórico Thomas Hofweber, contudo, nem a conversão, nem a identidade são tão claras quanto Frege pretendia. Ele concorda que podemos reconhecer na nossa linguagem usual ambas as utilizações das expressões numéricas, tanto como um adjetivo (atributivamente), quanto como um nome próprio (singularmente). Porém, o fato de tais expressões poderem ocorrer nestas duas posições seria absolutamente enigmático, pois, usualmente, nomes e adjetivos não ocorrem nas mesmas posições sem que esta mudança não resulte em uma sentença completamente desprovida de sentido. Por exemplo, se os componentes da proposição destacada por Frege designam o mesmo objeto, poderíamos substituí-lo na proposição equivalente sem nenhuma perda de significado. A proposição que se obtém, no entanto, soa absolutamente absurda e incorreta (“Júpiter tem o número de luas de Júpiter luas”). Assim, a pergunta sobre a possibilidade de as expressões numéricas ocorrerem tanto como adjetivos, quanto como termos singulares, enquanto que outros adjetivos não ocorrem como termos singulares, e nem outros termos singulares ocorrem como adjetivos, será intitulada por Hofweber como o outro enigma de Frege. Tal enig-

ma, que aparentemente se ancoraria de maneira exclusiva na linguagem natural, de acordo com seus trabalhos, a ultrapassaria. Afinal, se a função semântica dos termos singulares é a de apresentar objetos, e a função semântica dos adjetivos é a de modificar substantivos, como determinar o estatuto epistêmico e semântico das expressões numéricas, bem como a tarefa da aritmética e de sua filosofia? Explicitar os pressupostos, o alcance e os possíveis conceitos que auxiliariam no desenlace de tal enigma é a tarefa que esta apresentação almeja cumprir.

Pedro Henrique Vieira
pedro_h_vieira@hotmail.com

A essência da experiência na Crítica da razão pura

A filosofia crítica herda da escola de Wolff a noção de “essência” como “possibilidade”. Comporta-a sob a designação de “essência lógica”, princípio daquilo que pertence à possibilidade de algo; contrapõe-lhe a noção de “essência real” ou “natural”, princípio último daquilo que existe. Isso porque concebe que, em sua discursividade, é apenas mediante determinações conceituais prévias que o conhecimento humano se relaciona com a matéria sensível. Porquanto os objetos são sinteticamente determinados, é possível analiticamente expor a priori tudo o que pertence à sua possibilidade. Todavia, é insondável o fundamento da existência que se doa à intuição. As coisas em si mesmas, que temos de pensar como sua causa extra intellectum, são o incognoscível. Logo, quando perguntamos pela essência da experiência, limitamo-nos a investigar as condições prévias à nossa experiência. A possibilidade desta última, a sua essência, repousa na construção a priori da forma conceitual da natureza, isto é, na determinação objetiva das manifestações no tempo e no espaço. Isso porque ela depende da união simbiótica – expressa no juízo – entre a espontaneidade do pensamento e a receptividade da intuição. O imediato reconhecimento da independência e da permanência das manifestações no espaço conduz à sua determinação na natureza. Não obstante, as funções de unidade pelas quais é possível a experiência nada dão a conhecer fora desta última. Quando abstraímos das condições da sensibilidade, os conceitos não podem exercer qualquer significação teórica que não seja meramente regulativa. Não é lícito, portanto, querer garantir a concordância das representações com as incognoscíveis coisas em si mesmas, que simplesmente não nos são dadas, nem tampouco presumir conhecer seres de puro pensamento que ultrapassam a forma humana de intuição. Se, por um lado, o conhecimento se mostra a condição dos próprios objetos de conhecimento, por outro, essas mesmas condições a priori não possuem qualquer validade fora de sua referência à intuição empírica. Não se trata, portanto, de arbitrariamente submeter toda e qualquer compreensão às necessidades da razão pura, mas de guiar o conhecimento por aquilo – e apenas por aquilo – que se doa ao conhecimento. Kant alerta para que nos movamos intimamente ligados à natureza, que nos anima; para que direcionemos nossas pretensões teóricas tão somente àquilo que não só escapa ao puro pensamento, mas que, ao nos afetar, lhe ocasiona e lhe esgota todo o âmbito de aplicação concreta. Parece ser mesmo essa a condição e o caminho para que o homem possa concretizar sua própria essência, configurando-se então como cidadão de dois mundos, ao realizar praticamente a necessidade do incondicionado que ultrapassa a experiência.

Pedro Igor de Souza Pinto Oliveira
sophdike@gmail.com

A pura forma de lei em Giorgio Agamben

O presente trabalho pretende investigar a estrutura da lei no pensamento do filósofo italiano Giorgio Agamben, atentando, precisamente, para a possibilidade de sua superação. Tratar-se-á de apresentar quais são as aporias envolvidas na tentativa de pensar uma política mais além da lei, uma política não estatal. Para tanto, será necessário compreender a estrutura da lei, ou, mais precisamente, o conceito de pura forma de lei. Tal conceito encontra-se presente no livro de Giorgio Agamben intitulado “Homo Sacer:

poder soberano e vida nua” de 1995, onde ele defende que o paradigma político sob o qual vivemos corresponde não aos espaços de reclusão foucaultianos, como a prisão ou a clínica, mas, efetivamente, ao estado de exceção. No estado de exceção a norma é suspensa para que seja criada uma situação que torne possível novamente a aplicação da norma. A norma é separada de sua aplicação pela decisão soberana para tornar possível a própria aplicação da norma. Ou seja, para aplicar uma norma, em última instância, é necessário suspender sua aplicação, criar uma exceção. O estado de exceção é o dispositivo sob o qual a ordem jurídica funda sua aplicabilidade. Nessa zona anômica, onde a norma resta suspensa pela decisão soberana, manifesta-se uma figura extrema e espectral do direito: a “pura forma de lei”, que consiste, de acordo com Giorgio Agamben, na estrutura originária da lei. Assim, analisando tal figura espectral e extrema, nos foi possível vislumbrar um vazio sobre o qual, em última instância, funda-se toda lei.

Pedro Jonas de Almeida
pjonas.almeida@gmail.com

A falsificação da sensibilidade e a questão do simples na polêmica com Eberhard

Em 1788, Kant interrompe a composição da Crítica da Faculdade de Julgar para responder a uma série de objeções que partem de um suposto defensor da filosofia de Leibniz, chamado Johann August Eberhard. As objeções estão suficientemente enunciadas no título que Kant resolveu eleger para esse texto polêmico: Sobre uma descoberta segundo a qual toda nova crítica da razão pura tornar-se-ia supérflua por uma mais antiga. Segundo Eberhard, tudo o que Kant disse de verdadeiro na Crítica da Razão Pura já poderia ser encontrado na filosofia de Leibniz e tudo aquilo em que Kant se afasta de Leibniz indica erro. Motivado pela acusação de que a filosofia crítica representa um perigo para a moralidade por lançar suspeitas sobre a capacidade da razão de alcançar o supra-sensível, Kant decide interromper suas pesquisas para replicar. O que irá reter nossa atenção nessa polêmica é a falsificação, por Eberhard, da natureza da sensibilidade, tal como a Crítica da Razão Pura a concebe, e a questão do simples, já abordada na segunda antinomia.

Pedro Leão da Costa Neto
zhores@terra.com.br

Notas Preliminares sobre o Conceito de Progresso na Tradição Marxista

O objetivo da presente comunicação é problematizar a importância do conceito de progresso no interior da tradição marxista. Partindo, primeiramente, de uma reconstrução dos diferentes significados deste conceito nas obras de Marx e Engels; procuraremos mostrar, como esta concepção sofrerá uma forte inflexão evolucionista e fatalista no marxismo da II Internacional e na versão canônica desenvolvida por Stalin em seu opúsculo Materialismo Dialético e Materialismo Histórico, que posteriormente servirá de fundamento a diferentes versões materialistas. Na sequência, analisaremos as contribuições de dois críticos das versões fatalistas da concepção materialista da história, a primeira de Walter Benjamin desenvolvida nas célebres Teses Sobre o Conceito de História, na qual desenvolve uma contundente crítica as diversas teorias do progresso do historicismo burguês e da social-democracia alemã. A segunda de Ernst Bloch desenvolvida em seu artigo Diferenciações no conceito de progresso, no qual destaca a importância do conceito de progresso para a tradição marxista, desenvolvendo o conceito de multiversum em oposição as diferentes concepções unilineares da história. Por fim, procuraremos, igualmente, retomar as observações de György Lukács, desenvolvidas em sua Ontologia do Ser Social, na qual procurou ultrapassar duas concepções antitéticas do conceito de progresso, ou seja, tanto, a crítica romântica ao progresso, como, a sua interpretação linear e ascendente. Uma análise destas distintas concepções, nos permitirá problematizar as diferentes interpretações deste conceito no interior da tradição marxista, assim como sua importância para a concepção materialista da história.

Pedro Mendes Ferreira Lemos

Uma semântica de enunciados variavelmente estritos para análise de futuros contingentes

O que se denomina por “futuros contingentes” na literatura são simplesmente enunciados passíveis de atualização em momento futuro ao da afirmação. O clássico exemplar de um enunciado com tal natureza (e suas implicações obscuras) é extraído do exame de Aristóteles sobre asserções contingentes direcionadas ao futuro, em *De Interpretatione* (19a, 30-32), onde o filósofo afirma: “amanhã haverá uma batalha naval ou não haverá; mas não é necessário que haja amanhã uma batalha naval e tampouco é necessário que não haja amanhã uma batalha naval, porém é necessário que amanhã, haja ou não haja uma batalha naval.” Uma breve inspeção do argumento é suficiente para causar perplexidade. Por um lado, temos um par de enunciados contraditórios: “Haverá amanhã uma batalha naval” e “Não haverá amanhã uma batalha naval”. Para Aristóteles, é patente que nenhuma das afirmações é isoladamente necessária. Por outro lado ao analisarmos um enunciado como “Haverá ou não haverá uma batalha naval amanhã”, propendemos a analisá-lo como uma instância do princípio do terceiro excluído, o que garantiria sua verdade pela natureza tautológica da afirmação, sugerindo a necessidade de sua asserção. Para Aristóteles, a lei do terceiro excluído ensinaria uma condição fatalista, o que o fez recusar que tais enunciados pudessem ser necessariamente (para sempre) verdadeiros, ou falsos, quando afirmados; pois isto tornaria impossível que algo não viesse a ser o caso, se o futuro contingente que afirma sua ocorrência fosse necessariamente verdadeiro (assim como o caso oposto). No entanto, constantemente nos confrontamos com situações onde futuros contingentes afirmados no passado se provam verdadeiros (são atualizados). Estes são os rudimentos do argumento clássico. A questão que apreciaremos será a seguinte: se queremos aceitar que uma afirmação sobre o futuro seja agora verdadeira ou falsa, poderia o futuro permanecer ainda em aberto? Existe alguma análise capaz de conciliar nossas intuições sobre o livre-arbítrio com a rotineira constatação de que futuros contingentes afirmados no passado acabaram adquirindo algum valor de verdade? Podemos construir uma semântica formal capaz de iluminar essas indagações? Ensaio a essas respostas se dividem em duas classes, segundo nossa análise: há os que creem que os futuros possíveis que tornam um enunciado verdadeiro ou falso são simétricos, e que por tal motivo, futuros contingentes não devem possuir valor de verdade no momento de sua afirmação; no entanto, outros creem que futuros contingentes devem possuir um valor determinado, pois eles têm sua condição de verificabilidade fixada (algum momento ulterior). Motivados por tais problemas, pretendemos oferecer o esboço para uma semântica formal sobre futuros contingentes, tratando tais enunciados como “enunciados de estritidade variável”, inspirados pelos trabalhos de David Lewis, que tentam capturar semanticamente a ação de inferências contrafactuais, utilizando aparatos de Semânticas Relacionais. Lewis formulou a ideia de que condicionais na forma contrafactual são variavelmente estritos, tendo como suporte uma relação de similaridade comparativa entre Mundos Possíveis. Neste trabalho, procuramos adaptar as intuições de Lewis para acomodar uma análise sobre futuros contingentes, de modo a conciliar as noções de futuro aberto e determinação de futuros contingentes.

Pedro Nogueira Farias
pedrofariass@hotmail.com

Romanceando uma filosofia existencial. A questão da ética na relação entre filosofia e literatura em Sartre

A proposta é analisar a predominância da questão ética intrínseca na relação harmoniosa entre filosofia e literatura em Sartre, que, por via das leituras dos textos filosóficos *A Transcendência do Ego* e *O Ser e o Nada* como do mesmo modo, evidentemente, nas leituras das narrativas desenvolvidas nas obras de

ficção A Náusea e da trilogia Os Caminhos da Liberdade (A Idade da razão; Sursis; Com a morte na alma), almeja-se esclarecer essa correspondência entrelaçada aos questionamentos éticos que surgirão tanto no plano teórico como na própria concretude da vida humana que a literatura terá esse privilégio de proporcionar. As obras A Transcendência do Ego e A Náusea que elucidam concomitantemente, porém, em vias diferentes, um esboço acerca das primeiras revelações que se pretende ter esse projeto: uma ênfase ao desvelamento do mundo humano conseqüentemente relacionado à concepção de homem no mundo. Trata-se de, em primeiro instante, se deparar com a natureza das coisas do mundo como também da própria consciência como contingentes, traçando, circunstancialmente, o alvorecer de uma relação que se depara com essa absurdidade que é a constatação da existência humana como gratuita, contingente, abrindo-se então um horizonte, que, prefaciado por essa relação angustiante, prevaleça uma melhor compreensão a respeito dos desdobramentos éticos até então esboçados como também revisitados no prosseguir do estudo que anseia nossa proposta. A primeira temática que se almeja abordar consiste em uma análise da consciência como um absoluto vazio, um nada, anunciará, então, as principais questões posteriores como a liberdade, contingência radical, gratuidade, responsabilidade, opacidade na história e temas sobre o sentido da existência e da história, que, esboçadas teoricamente em O Ser e o Nada e situadas literalmente em Os Caminhos da Liberdade circundarão a ação do homem desenvolvendo uma transformação do agente e do mundo como uma chave para ética.

Pedro Paulo da Costa Corôa
pcoroa@ufpa.br

Rousseau e os gregos

O objetivo da comunicação é fazer uma síntese de nossa pesquisa sobre a influência que teria sofrido Rousseau, em Do contrato social, advinda dos grandes filósofos e moralistas gregos. A ideia é retomar a questão posta por Robert Derathé, em Rousseau e a ciência política de seu tempo, em que o comentador se propõe a investigar a obra mais conhecida do filósofo a partir das influências que este teria sofrido. A nossa questão é saber quais filósofos poderiam ser considerados os autênticos mestres de Rousseau? O que nos motivou a tratar do assunto é o fato de, apesar das inúmeras referências feitas por Rousseau, em Do contrato social, aos gregos, Derathé, relativamente a eles, limitar-se a fazer uma breve justificativa da exclusão dos mesmos de sua pesquisa acerca dos “mestres” de Rousseau, acrescentando apenas uma curta nota acerca de uma obra que aborda a influência que o mesmo teria sofrido de Platão. Esse tratamento marginal não resolve a questão de quem teria exercido uma influência decisiva na concepção de uma obra tão importante como essa e, principalmente, para o que nos interessa, não nos revela nada da autêntica personalidade intelectual de Rousseau. Embora interessante, a pesquisa de Derathé nos parece mais uma coleta empírica de informações, bem de acordo com uma mentalidade cientificista, mas nem tanto – se nos mantivermos atentos ao que se pensa em seu conceito – com a mentalidade filosófica, inclusive aquela em que, supomos – e pretendemos mostrar com este trabalho –, Rousseau se reconhece.

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva
pedrofernandes28@hotmail.com

Reflexões sobre o humanismo medieval a partir da correspondência de Abelardo e Heloísa

O humanismo medieval não pode ser compreendido sem algum conhecimento do que foi o progresso geral das ideias no mundo cristão. O cristianismo sempre ensinou que a natureza fora corrompida pelo pecado, mas a graça divina tem por objetivo restaurar o pleno direito da natureza corrompida. Ao que parece, todos os pensadores da Idade Média concordaram sobre este ponto, no entanto, diferiram no que diz respeito ao modo como enfatizaram o papel da natureza ou da graça. Nesse contexto, o século XII

vivenciou uma espécie de humanismo moral que levou os pensadores medievais a pesquisarem entre os antigos acerca da natureza do ser humano, ou seja, o que caracteriza a condição e a essência humana, sem ignorar que tal pesquisa implicava, necessariamente, perguntar pela salvação do homem. Assim, não se trata de um humanismo nos moldes do renascimento do século XVI, segundo o qual o homem era o centro de toda a ciência (antropocentrismo). Antes, porém, os medievais buscavam conhecer o ser humano para saber seu lugar na criação e o modo como daria a sua salvação. O tratamento acerca do humanismo no século XII remete às figuras de Abelardo e Heloísa porque tais personagens representam um caso peculiar para análise. Ambos foram protagonistas de um romance nascido em meio aos conflitos daquele século. Heloísa afirma estar destinada a viver esse amor com Abelardo, mesmo que para isso tenha de contrariar a vontade de Deus. Por meio da correspondência legada pelos amantes, é possível constatar a existência de certo tipo de humanismo manifestado na discussão dos autores com relação à vida moral (como a condenação, a salvação, o amor, o pecado, a condenação, a vida eterna, entre outros). Assim, o romance de Heloísa e Abelardo, legado pela troca epistolar, possibilita uma análise dos elementos constitutivos daquilo que Gilson denominou humanismo medieval, pois à medida que se investiga os elementos morais, antropológicos e teológicos presentes nas cartas trocadas pelos amantes, adentra-se no universo conceitual destes pensadores que, vivendo intensamente a virtude do amor e o vício da vaidade, refletiram filosoficamente sobre a pergunta acerca do humano.

Pedro Sussekind Viveiros de Castro
pedro.sussekind@terra.com.br

Estética e modernidade

Abordarei o debate sobre a modernidade como um tema constitutivo da estética filosófica. Meu ponto de partida será a obra de Baudelaire e sua repercussão nas teorias sobre a cultura do final do século XIX e do início do século XX. Não só a modernidade aparece como um problema para as reflexões críticas sobre a cultura e as artes, como também a perspectiva orientada por essas reflexões permite que se investigue o conceito de “moderno” e seus limites à luz de manifestações que põem em xeque a definição de características da época histórica qualificada com esse adjetivo.

Penélope Diniz Bittencourt Nepomuceno
penelopemst@yahoo.com.br

Ideologia e Filosofia

O presente estudo tem por fim investigar, ainda que de forma incipiente, a questão da ideologia ideologia suscitada por Karl Marx no continuum de sua obra relacionando-a com seus mais diversos conceitos. Propor-se-á uma discussão acerca de sua gênese, ramificações e características assumidas dentro do modo capitalista de produção buscando demonstrar, mais especificamente, sua concretude diante de fenômenos factuais como resultado das condições materiais de vida dos indivíduos; irreduzível, portanto, à consciência em si. Do todo às partes que o compõe – a elas não se restringindo – e destas novamente àquele, explicita-se o movimento que amplia-os e aprofunda-os no saber acerca do objeto e do próprio sujeito que o cria. Assim é que, nesta tentativa de se desvelar e identificar o fenômeno, estabeleceremos, ainda, análise mais acurada a respeito de uma – identidade de classe da - elite intelectual na utilização do saber de forma ideologizada, em especial, no campo filosófico. Trazer à baila a ideologia dominante que permeia, seja de forma grosseiramente direta ou dotada de finas sutilezas metafísicas, uma faculdade de filosofia é depreender que, em forma e conteúdo, estaremos abordando intrinsecamente a elite intelectual brasileira em sua versão contemporânea como substrato maior na formação de seus sucedâneos. A eleição do fenômeno concreto é exigência metodológica, assente na crítica materialista dialética e, acima de tudo, ética. A elevação dos valores hegemônicos à categoria de universalidade, longe de se constituir

como totalidade, ao ser descortinada filia-se a um único e mesmo aspecto parcializante: a manutenção e reprodução do sistema. Não sendo a consciência que determina a vida quais, então, os sujeitos que ora determinam a filosofia? Imparcialidade e neutralidade como características de há muito desconstituídas em certas áreas do conhecimento podem tal e qual o serem quando aplicadas a determinadas áreas filosóficas, ou a independência torná-las-ia, decerto, imunes? O desvelamento das mais diversas formas assumidas pela racionalidade instrumental e totalitária envolta em conceitos fetichizados que, em intencionalidade, supera, per si, a alienação religiosa, é possível? O inatingível kantiano persiste como dogma ainda que por vezes se vislumbrem sombras em uma caverna? Mais, quem as vislumbra? Quem as afirma? E, além, por quê? Fazer emergir o contexto da luta de classes em um cenário tão densamente povoado por aparentes fragmentariedades é tarefa que se pretende essencial em meio à nebulosidade descrita em adjetivação como “pós-moderna”. Por fim, a tentativa de reunir teoria e prática, trabalho manual e intelectual, aproximando e identificando sujeito e objeto, nada mais é que a negação da negação – consciência atrelada ao real - abrindo-se a sínteses embasadas pela crítica e destinadas a restituir a História às mãos de seus atores reais e concretos.

Péricles Pereira de Sousa
pericles-sousa@ig.com.br

A interpretação deleuzeana da genealogia da moral

No ano de 1962, o filósofo francês Gilles Deleuze publica Nietzsche e a Filosofia, obra classificada por muitos como singular. Entre os diversos aspectos que cercam a reflexão deleuzeana do pensamento nietzscheano, destaca-se o modo extremamente original da apresentação promovida pelo filósofo francês de um dos textos mais polêmicos escritos por Nietzsche: Genealogia da Moral. Assim, a intenção desse texto será acompanhar como Deleuze, em Nietzsche e a Filosofia, apresenta a Genealogia da Moral tendo por interesse o desdobramento de três importantes conceitos: ressentimento, má consciência e ideal ascético.

Peter de Souza Lima Faria
peter_faria@hotmail.com

Michel Foucault e a caracterização de dispositivo

O conceito de dispositivo representa um elemento essencial no desenvolvimento do pensamento crítico-político de Michel Foucault. Em suma, essa noção é a grande responsável pela articulação das pesquisas do filósofo francês a respeito do saber, desenvolvidas principalmente nos anos 1960, com suas investigações no âmbito do poder, tema que passou a ser foco do interesse foucaultiano a partir da década de 70. De fato, a primeira fase do pensamento do autor, chamada de arqueológica, é marcada por obras que cuidaram, exclusivamente, de práticas discursivas incutidas dentro de um sistema de produção de saber, sem esclarecer com exatidão a conexão do plano interior dos discursos com o plano exterior das instituições sociais. Quando Foucault inaugura em seu pensamento a chamada genealogia, o filósofo passa a atrelar, explicitamente, o sistema de constituição de saberes a modos de exercício de poder, vinculando o discurso às práticas institucionais que o circundam. Nessa discussão, surge o que o pensador chama de dispositivo. De maneira geral, o dispositivo é a chave de ligação entre o dito e o não dito, isto é, entre formações discursivas geradoras de saber e maneiras de atuação do poder. O presente trabalho terá como objetivo, portanto, caracterizar, de forma mais detalhada, o conceito em tela. Para isso, utilizaremos como referência principal a entrevista “Le jeu de Michel Foucault”, presente no terceiro tomo dos Dits et Écrits, de 1977. Com tal exercício, pretendemos construir uma definição mais coesa de dispositivo, elencando, destarte, seus principais aspectos.

Péterson Bem
bemdjunao@yahoo.com.br

Biopoder e repressão em Foucault

Foucault se tornou um pensador de impacto na teoria política do século XX por, entre outros motivos, compreender que o poder político não se exerce essencialmente enquanto uma instância negativa que possui na repressão sua principal forma de exercício. De acordo com o filósofo, a concepção repressiva do poder, consagrada pela filosofia política moderna, seria problemática, pois as relações de poder atuam, sobretudo, de maneira produtiva desde o século XVII, ao passo que, a representação do poder como repressão seria adequada à Idade Média. O poder soberano exercia-se essencialmente de modo negativo, uma vez que atuava nas sociedades feudais como direito de apreensão da vida dos súditos. Em *Vigiar e punir* (1975), *História da sexualidade I* (1976) e *Em defesa da sociedade* (1976), Foucault sustenta a emergência de um biopoder a partir do século XVII, voltado para a produção de um indivíduo útil e dócil e de uma população bem regulada. Com efeito, Foucault identifica um paradoxo no biopoder: o poder centrado na produção da vida tem necessidade de causar a morte. Conforme o paradoxo, o biopoder agiria em termos repressivos, pois, assim como o medieval poder soberano, apoderar-se-ia da vida para suprimi-la. Tendo em vista tal traço repressivo do biopoder e que Foucault defende a tese de que a partir do século XVII o poder atua de forma produtiva, nossa pesquisa investiga, nas três obras de Foucault citadas acima e em textos de *Dits et écrits* do mesmo período, em que medida poder soberano e biopoder comungam um traço repressivo e quais seriam as dificuldades teóricas que acarretariam para a tese foucaultiana da produtividade das relações de poder. Dito com outras palavras, analisamos em que sentido, de fato, Foucault possui ou não o êxito de se afastar da concepção repressiva do poder consagrada pela filosofia política moderna, à qual o autor procurou se contrapor.

Philippe Curimbaba Freitas
pcurimbaba@uol.com.br

Hanslick, Weber e Adorno em torno da autonomia da forma musical

Na contracorrente da estética musical romântica, o musicólogo e esteta Eduard Hanslick se propõe a fazer uma revisão da estética do sentimento, a qual fundamentava a estética musical na relação da música com os sentimentos. Atento para a progressiva valorização da música instrumental a partir do século XVIII, o que Hanslick observava é que as relações da música com os sentimentos, embora inegáveis, são insuficientes para compreender as obras de arte cada qual na sua singularidade, para estabelecer seu valor ou sua falta de valor artístico. A essência singular de uma obra deve ser buscada em termos intra-musicais, já que a música é, para Hanslick, uma arte “espiritual”, isto é, um sistema racional consolidado e autônomo, compreensível em si mesmo. Cerca de meio século mais tarde, o sociólogo Max Weber escreve uma sociologia da música, na qual a música moderna ocidental é apresentada como o resultado de um processo de racionalização por meio da qual ela foi progressivamente se emancipando em relação aos elementos extra-musicais. A música racionalizada em Weber, tal como a arte “espiritual” em Hanslick, é apresentada como um sistema racional autônomo cuja lógica pode ser definida sem referência a elementos extra-musicais, tais como sentimentos, gestos, funções sociais etc. Porém, ao contrário de Hanslick, Weber identifica na música moderna ocidental um confronto entre o racional – representado sobretudo pela harmonia consonante – e o irracional – decorrente das dissonâncias melódicas –, embora este sempre esteja subordinado àquele. Tanto Hanslick como Weber são referências importantes, para não dizer centrais, na reflexão do filósofo Theodor Adorno sobre a música. O conceito de uma lógica interna à música, de Hanslick, bem como o de racionalização musical, de Weber, são mobilizadas por Adorno – cuja intensa atividade como crítico musical há de ser mencionada – em um contexto marcado pelas novas

experiências musicais de vanguarda. Desde o primeiro expressionismo, anterior à Primeira Guerra Mundial, até o período tardio, posterior ao fim da Segunda Guerra Mundial, a Segunda Escola de Viena se deparou, segundo Adorno, com os limites da música como linguagem e continuou sendo música graças à formalização de um elemento irracional – e, neste sentido, não linguístico – no seio da racionalidade musical. Adorno dirige, portanto, uma crítica tanto a Hanslick quanto à Weber cujo sentido é enfatizar o outro lado da moeda, o informe, o “pré-racional, mágico, mimético” em virtude do qual a racionalidade se legitima. Se em Weber – cuja referência é a música tonal – o irracional se subordina a um sistema racional previamente estabelecido, em Adorno o informe – ou irracional – se emancipa de todo pré-estabelecido, colocando-o em cheque. Porém isto só é possível devido à racionalidade musical, a qual não é simplesmente renunciada. Disto surgem, segundo Adorno, as grandes obras, não somente as de vanguardas como também as de Bach e Beethoven.

Polyelton de Oliveira Lima
polyelton@gmail.com

Considerações acerca da questão do solipsismo em A transcendência do ego, de Jean-Paul Sartre

Pretende-se com esta investigação analisar as primeiras preocupações do jovem Sartre no que tange à discussão sobre a questão do outro. Inicialmente, o filósofo francês teria elaborado os argumentos de A transcendência do ego (1937) na intenção de combater as teorias subjetivistas do ego, preenchendo as lacunas da intersubjetividade deixadas ao longo da tradição filosófica. Nesse sentido, o principal objetivo deste trabalho será apresentar os caminhos da argumentação sartriana a fim de tornar possível a compreensão da estrutura da obra supracitada, estabelecendo as articulações necessárias para os apontamentos da discussão acerca do solipsismo. Desse modo, o ego transcendente desempenhará papel crucial na reconstrução e na validação da filosofia sartriana. Ora, já nos primeiros escritos de Sartre, sobretudo em Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade (1936), é possível encontrar severas críticas contra quaisquer formulações que incitem a presença material ou formal de um eu na consciência. Assim, tornar-se-á possível perceber a latente preocupação de Sartre para invalidar a presença de um eu que funcione como o operador da consciência. Desta maneira, o conceito de intencionalidade de Husserl terá uma função essencial na filosofia de Sartre, uma vez que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Para Sartre, a consciência funciona com um “relativo absoluto” que, espontaneamente, transcende sua estrutura e torna possível a síntese dos objetos. Isso implica dizer que na consciência não há qualquer sinal de um eu que possa manipular os atos intencionais da própria consciência. Sartre não negou a existência do eu; ele simplesmente não o concebia na constituição da estrutura das consciências. Portanto, o ego não pode influenciar a estrutura da consciência. Contudo, o ego só se torna possível em função da consciência refletida, isto é, daquela consciência que reflete sobre as próprias consciências. Além disso, esse eu não estaria sozinho; ele está no mundo juntamente com as coisas e as outras consciências. Ademais, cumpre registrar que a fenomenologia não se preocupa com a comprovação da existência das coisas; ela é um sentido a se descrever e não um método para se inventariar os objetos. Desse modo, seria possível analisar o outro a partir da fenomenologia ou seria necessário conduzir esta discussão para o campo da ontologia? A transcendência do ego não é um tratado exclusivo acerca do problema dos outros. No entanto, é possível encontrar nessa obra vestígios relevantes para a construção dos argumentos de Sartre nas obras que viriam posteriormente. Além disso, a explicitação dessa questão em A transcendência do ego viabilizará a compreensão da capciosa argumentação de Sartre ao abordar a questão do solipsismo, sobretudo, em O ser e o nada (1943). Por fim, a partir da retomada desses argumentos de Sartre, tornar-se-á possível compreender que a passagem do ego transcendental para o ego transcendente revela a complexa argumentação sartriana que não somente posicionará o eu fora da consciência, mas também proporcionará a análise do ego alheio como sendo outra consciência no mundo.

Priscila da Silva
didakika@ig.com.br

O conceito de dispositivo e a problemática do poder na modernidade

Este trabalho propõe a investigação do conceito foucaultiano de dispositivo no que concerne ao seu caráter produtivo, ou como as individualidades se inscrevem e compartilham os jogos de verdade. Forjados a partir da materialidade dos corpos, tais dispositivos têm sido intensamente investidos pelo modelo estratégico de poder na modernidade. A dimensão afetiva presente nas relações de poder – nas quais ora se é afetado, ora se afeta – norteará esta investigação, assim como o potencial de transformação e de ruptura presente em cada dispositivo.

Priscila R. de Oliveira
pririoli@yahoo.com.br

Senso moral, civilidade e a regulação social dos juízos em Shaftesbury

Contrariamente àqueles que pensaram a moralidade como fruto da necessidade de criar artifícios capazes de administrar conflitos presentes num ambiente “pré-social” hostil por natureza e, em princípio, sem qualquer medida moral comum, Shaftesbury verá nesse palco de pluralidade, embate e diferença o terreno ideal e único possível para o florescimento e cultivo de virtudes genuínas e para o refinamento de qualidades ou potencialidades comuns a todos os homens. Evidentemente, não se trata do elogio de um estado natural originário e conflituoso, mas antes da indissociação entre estados de natureza e sociedade, da perspectiva humana, e da compreensão de que é somente na contraposição das razões ou opiniões que se encontra a justa medida dos juízos e o equilíbrio salutar dos humores que constituem a esfera pública. Ao atribuir ao homem uma natural capacidade de distinção entre certo e errado (dispondo assim, de um sentido de moralidade), combinado a uma disposição afetiva que vislumbra ou aponta para o bem comum (*sensus communis*) e é nutrida pela simpatia que há entre caracteres de uma mesma espécie, o autor ressalta que essas espécies de antecipações naturais devam ser refinadas mediante um esforço crítico: é preciso, pois, a reflexão do juízo sobre seus primeiros veredictos, para que o mesmo possa se aprimorar e ser exercido com maior correção. Seria, então, insuficiente pensar o processo de formação moral exclusivamente partindo da naturalidade dessas antecipações, deixando de considerar a ênfase em tal esforço crítico (externo) e movimento da reflexão sobre si mesma (interno) a ser realizado – ponto no qual o Terceiro Conde, sobre a relação entre moralidade e sociabilidade, argumenta com originalidade em seu tempo. O exercício da crítica irá aparecer, em seus ensaios, em dois grandes palcos nos quais luzes são lançadas às diversas perspectivas: o mundano (comércio entre os homens) e o particular (na prática do solilóquio); e muito embora estes temas sejam trabalhados em momentos distintos dos ensaios shaftesburianos, com suas gradações (dos pequenos círculos sociais ao espaço público, dos autores aos leitores), possuem a mesma urgência em serem vivenciados, de modo que uma tarefa não se desvincula nem se sobressai à outra, sobretudo àqueles que participam da vida pública como caracteres exemplares. Assim, ao longo de sua obra, a virtude moral irá aparecer não apenas nos simples termos de uma inclinação natural à boa sociabilidade, mas fundamentalmente como um modo refletido e sobremaneira crítico de apreciação e distinção do que é honesto, verdadeiro e belo, formado nesses dois palcos. Pretendemos, pois, uma leitura que possa corrigir a excessiva ênfase no aspecto naturalista do pensamento shaftesburiano para outra que ressalte e parta da necessidade de refinamento da crítica e do engenho, e segundo a qual o bem apareceria ao fim de um processo gradativo de formação dos juízos valorativos, e não como acordo ou princípio estático a partir do qual o filósofo deduziria uma moral engessada.

Priscilla da Veiga Borges
priscillavb@hotmail.com

Idealismo no Tractatus

O idealismo é identificado geralmente como a abordagem segundo a qual a existência do mundo físico depende da consciência ou com a visão de que a consciência é a mais básica realidade. Posições idealistas de um modo geral postulam pelo menos três possibilidades para a existência do mundo físico: a) o mundo físico existe como um objeto para a consciência; b) o mundo físico existe como um conteúdo da consciência e c) o mundo físico existe como “algo em si” que é de algum modo relacionado à consciência. Assim um modo de descrever a posição idealista é identificar certa dependência do mundo físico em relação à consciência. Se nosso intuito estivesse voltado para a composição de uma lista de filósofos que assumem posições idealistas em filosofia, estaríamos diante de uma tarefa bastante complicada, considerando que nem sempre é fácil apreender e demonstrar essa relação de dependência da consciência. Mas a despeito dessa dificuldade inicial, se nessa lista fosse incluída a primeira filosofia Wittgenstein, provavelmente enfrentaríamos várias críticas, dado que, em um primeiro momento, não parece razoável que o autor do argumento da “Linguagem Privada” tenha subscrito a algum tipo de idealismo em algum momento de sua filosofia. Graças às declarações de seu autor no prefácio o Tractatus ficou conhecido por ter resolvido, de forma definitiva, todos os problemas filosóficos. Assim o Tractatus em seus aforismos há a abordagem de problemas filosóficos clássicos relacionados à ética, filosofia da matemática, epistemologia, entre outros “problemas filosóficos”. Nesse sentido, em que problemas clássicos de filosofia são solucionados, há um conjunto de aforismos que pretendem solucionar o problema clássico do solipsismo. Mas, estranhamente, o solipsismo não é negado ao contrário, em tais aforismos que se iniciam a partir do 5.6, encontramos afirmações do tipo “Os limites de minha linguagem significam os limites do meu mundo” e “O que o solipsismo quer significar é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra”, entre outras afirmações. Se considerarmos um aspecto literal, então tais aforismos realmente parecem se comprometer com o idealismo. Mas o aspecto literal seria suficiente para compreendermos a primeira filosofia de Wittgenstein subscrevendo teses idealistas? Embora o aspecto literal seja o início de uma tentativa exegética, entendemos que essa questão engloba uma complexidade que não poderia ser dissolvida apenas com o apoio de uma interpretação literal dos aforismos mencionados. Na presente comunicação nos ocuparemos de tais aforismos, tentando entender qual é a função de afirmações idealistas na estrutura do Tractatus. Nossa hipótese principal é a de que, pode ser inicialmente descrita como uma estrutura lógica, ontológica e semântica que buscará a harmonia ou isomorfia entre a linguagem e o mundo.

Priscilla Tesch Spinelli
ptspinelli@gmail.com

Boa educação e busca pelos princípios no livro I da Ética Nicomaqueia de Aristóteles

Na Ética Nicomaqueia, ao buscar um esclarecimento do bem supremo para o ser humano, Aristóteles está partindo também em busca de um esclarecimento dos primeiros princípios concernentes ao domínio prático humano. Em EN I. 4. 1095a31-b13, ele defende que essa empreitada precisa partir do “o que é mais conhecido para nós (hemin)” para então, supostamente, avançar em direção ao “o que é mais conhecido absolutamente (haplos)”, os princípios (archai). É exigido, para acompanhar esse percurso, que sua audiência seja educada nos bons hábitos: sendo o “que” (hoti) um princípio (arche), o bem educado não precisará de um “porquê” (dioti), pois já possui ou pode facilmente possuir os princípios. Este texto pretende apresentar uma interpretação para a passagem mencionada acima, interpretando todas as ocorrências de arche e archai como o(s) princípio(s) buscado(s) na investigação ética, identificando o “o que é mais conhecido para nós” com o que nos é dado pela boa educação e não com o que é referido por hoti nessa passagem, sendo este os princípios que a audiência possui ou pode facilmente, após alguma argumentação, facilmente possuir.

Rachel Gazolla de Andrade
 rachelgazolla@gmail.com

Sobre a phantasia no Estoicismo Antigo

Para o Estoicismo Antigo, a base para o conhecimento é a phantasia, em geral traduzida como “representação”, havendo um paradoxo já apontado em algumas interpretações, dado o fato de a representação ser somatós (corpórea), também a phantasia kathaleptiké é corpórea (critério de verdade), enquanto que o juízo é asomatós (incorpóreo) - é uma interpretação, como lékton, um dos quatro incorpóreos.

Rafael Adolfo
 rafael.adolfo@ymail.com

O estatuto ontológico da emoção e sua relação com a linguagem na Poética de Aristóteles

Nesta pesquisa, pretende-se investigar o estatuto ontológico da emoção (pathos) em sua relação com a linguagem (lógos) na Poética de Aristóteles, a partir do horizonte da reflexão filosófica sobre ontologia e linguagem. Expressa na linguagem da poesia, as ta phatê (as emoções, consideradas a partir da dimensão ativa e passiva do sujeito moral) parecem revelar um lógos semantikós (que não se compromete com a realidade das coisas significadas), porém, não desvincilhado do lógos apofantikós, ou seja, da proposição, a que diz do ser o que ele é e o que ele não é. Por isso, provavelmente, Aristóteles fale da poesia em termos de verdade, falsidade e contradição – de algum modo que exija ainda uma melhor investigação – e que, de todo modo, são elementos merecedores da atenção do poeta ao compor a poesia. Aliás, esse deve, para melhor persuadir, levar em conta ao que Aristóteles chama de “as regras das sensações” que acompanham a composição poética, a fim de suscitar emoções nos espectadores e fazê-las reconhecidas por eles, de acordo com o que é específico de cada gênero dramático (tragédia e comédia). Portanto, o poeta deve fazer um uso adequado dos recursos da linguagem, a qual está implicada no uso correto das partes do discurso poético, isto é, do caráter, do pensamento, da elocução e do argumento (mythos). Desse modo, a emoção indica ter um estatuto ontológico por meio do qual reclama para si um tópos primário sem o qual a linguagem poética não é. Ela pode, então, ser pensada como o sujeito primeiro dessa relação, em termos de substância (ousía), constituída de matéria e forma, antes apreendida em ato, em vez de potência. A linguagem, por sua vez, expressar-se-ia nos termos de uma categoria segunda. Como um aspecto do modo de ser da emoção, vale postular uma objetividade fundamental em que ela se permitiria permeável objetivar-se e ser carregada tecnicamente pelo lógos poético. Tratar-se-ia de um modo objetivado de ser da emoção, compreendida no domínio mais imparcial das dimensões material e formal da linguagem. Essa objetividade, por um lado, asseguraria uma matéria prima fundamental à emoção, para que seja comunicada e apropriada pelos sujeitos através do discurso, como obra ou efeito poético; por outro, lhe garantiria uma autonomia relativa ao domínio da subjetividade, através da técnica do uso linguístico da poesia.

Rafael Alves de Sousa Barberino Rodrigues
 barberino.rafa@gmail.com

O problema do eudemonismo na moral agostiniana

O pensamento moral Agostiniano, quiçá também toda a sua filosofia, funda-se num axioma básico: “todo o homem deseja ser feliz”. Em virtude deste axioma, o conceito de amor (caritas) desempenhará uma função central na moral agostiniana: ora, será feliz aquele que souber o que deve amar, e amá-lo do modo como o deve. Em suma, deve ser amado aquilo cuja posse não esteja ameaçada pela possibilidade da perda, e este objeto deve ser amado por si mesmo. Todas as demais coisas devem ser amadas não

por si mesmas, mas pela utilidade em relação a este amor primeiro. Sabemos que para Agostinho Deus é este bem supremo que, quando amado por si mesmo, faz o homem feliz. Pode-se, contudo, questionar o quão desinteressado é este amor do homem por Deus: este eudemonismo fundamental apontado em Agostinho não contaminaria seu conceito de amor com um egocentrismo pouco conveniente? Para alguns comentadores, como Holl, por exemplo, a moral agostiniana representa a própria destruição do que seria essencial numa moral cristã, o amor desinteressado. Assim sendo, se contrapõe à moralidade agostiniana, pretensamente eudemonista, uma moral do dever. Ocorre que esta leitura fez escola e suscitou no século passado um intenso debate entre os comentadores de Agostinho. O que pretendemos com essa comunicação é reconstruir alguns capítulos deste debate. Interessam-nos especialmente as leituras de Holl, Nygren, Mausbach, Hultegreen, Holte e O'Donovan. Isso a fim de compreender melhor como a moral agostiniana, a despeito de seu axioma fundamental, é também uma moral do dever.

Rafael Azzi
rafazzi@gmail.com

Sobre alguns temas em Walter Benjamin: Baudelaire e a modernidade

Um das questões mais relevantes que permeiam a obra de Walter Benjamin é a mudança que ocorre na percepção e na sensibilidade dos indivíduos com o advento da modernidade. Muitos dos conceitos utilizados pelo filósofo refletem essa preocupação, tais como o declínio da aura, a estética do choque, a impossibilidade da transmissão e da consolidação de experiências (Erfahrung), e sua conseqüente substituição pelas vivências (Erlebnisse). Esses conceitos são utilizados por Benjamin para problematizar a mudança na percepção e na sensibilidade moderna, que pode ser vista claramente em obras artísticas de seu tempo. Para o teórico, a obra de Charles Baudelaire apresenta em essência questões relevantes acerca dessas mudanças. Dessa forma, esse trabalho tem como foco analisar o ensaio Sobre Alguns Temas em Baudelaire, de Benjamin, no qual o filósofo dialoga com a obra do poeta a fim de propor diversos conceitos a partir da leitura de sua obra poética.

Rafael da Silva Paes Henriques
rafaelpaesh@gmail.com

A objetividade da tecnologia

As bases que serviram e ainda servem de sustentação para a autonomia do eu, para o processo de objetivação da realidade e para a conseqüente legitimidade que a tecnologia conquistou como lugar privilegiado de apropriação, previsão, controle, correção e até mesmo substituição do mundo foram cunhadas na modernidade. Por trás da obviedade e da evidência com que se pode compreender e interpretar a realidade sempre existe uma história. O que parece muito natural revela-se algo de uma outra natureza: é historial, ou seja, é fruto de uma série de decisões que foram sendo tomadas no desenvolvimento do problema. Com isso se quer indicar que foi a partir de um determinado encaminhamento, e não do acaso, que a associação de técnica e ciência tornou-se a instituição mais importante no ideal de assenhoreamento e melhoramento do mundo e que outras possibilidades de apropriação do real se tornaram cada vez mais escassas. Vamos investigar as escolhas e justificativas da investigação filosófica na busca de uma suposta objetividade do mundo pré-existente à experiência e em direção à pretendida clareza e distinção na representação daquilo que é “descoberto” pelo homem nesse processo. Essa origem e envio são o fundamento para que na era da técnica, a investigação sobre a realidade tenha optado pela descrição ôptica dos entes simplesmente dados e para que o mundo tenha sido interpretado como o conjunto de substratos, como se fosse uma espécie de repositório de substancialidades cuja existência independe do homem. Não se trata de dizer que as sentenças baseadas nessa interpretação da essência das coisas não funcionam. Não se está querendo invalidar todo o conhecimento científico, mas sim se quer apontar que essa é apenas uma das

formas de acesso à realidade. Queremos também indicar que, como qualquer outra escolha, como todo e qualquer solo ontológico a partir do qual se constrói o mundo, esse horizonte de interpretação do real traz as suas consequências.

Rafael de Araújo
rafael_vianaleite@hotmail.com

O luxo em Rousseau: um problema de três níveis

Encontramos referência ao luxo na obra de Rousseau em diversas passagens e em diferentes textos. Ele é atacado, por exemplo, tanto em escritos políticos quanto morais, seja aqueles de caráter literário ou mesmo biográfico. Dividiremos a crítica do genebrino em três níveis: primeiro do ponto de vista a) moral, mas também de uma perspectiva b) política e c) econômica. Veremos como a crítica do genebrino se formula em contraposição a alguns apologistas de peso, como Mandeville e Voltaire. De acordo com importantes comentadores, o luxo no século XVIII ganha novo sentido e uso; defenderemos que Rousseau não é indiferente a essa mudança de estatuto. Analisaremos o papel político e social do luxo como objeto de desejo e também como ferramenta para a desigualdade. Defenderemos ainda que a crítica ao luxo é ponto crucial na teoria política e moral de Rousseau, pois, ele representa perigo iminente para o legislador e cidadãos em geral, já que enfraquece a virtude, a coesão social, comprometendo assim o aparelho político como um todo. Utilizaremos para tanto, principalmente o primeiro Discurso, o Contrato Social e o fragmento político O Luxo, o Comércio e as Artes.

Rafael Fernando Hack
rfhack@gmail.com

Foucault leitor de Cervantes: Dom Quixote e o alvorecer do classicismo

No segundo capítulo de “As palavras e as coisas” (“Representar”) de Michel Foucault o leitor depara-se com uma breve análise da obra “Dom Quixote”. A análise sugere-nos o alvorecer da idade clássica ainda no crepúsculo da renascença. Em “Dom Quixote”, o cavaleiro errante, segundo o filósofo, dispunha-se a dobrar os signos sobre o mundo, na infrutífera tentativa de comprovar a realidade daquilo que está escrito. A semelhança até o final do século XVI assumiu um papel fundamental na construção do saber ocidental. Ela organizou os jogos dos símbolos, possibilitou o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis e conduziu a exegese e a interpretação. A representação, até então, era somente repetição. A semelhança operou através de inúmeras figuras, dentre as quais quatro são as mais significativas, a saber: convenientia, aemulatio, analogia e simpatia. São estes saberes que se tornam, efetivamente, inoperantes com o classicismo. O saber na renascença vê-se comprometido diante da impossibilidade de êxito das insistentes verificações das relações de semelhança feitas pelo herói. A obra pode ser observada, assim, como um exame crítico do saber no renascimento. O negativo do mundo renascentista faz-se presente na obra de Cervantes: a escrita não é mais a prosa do mundo; signos e semelhantes não estão mais indissociavelmente vinculados; as similitudes são delirantes - prevalece a identidade -; a magia apenas explica a frustração das analogias; e, a erudição é reconduzida a um mundo de sonhos, desvencilhando-se de seu antigo papel de “texto” do mundo (FOUCAULT, 2007, p. 65). Todavia, a crítica presente em “Dom Quixote” não se limita apenas a contestação da operacionalidade e da veracidade do saber na “era da semelhança”. Foucault vai além, ao nos mostrar, na “História da Loucura”, que a obra ridiculariza a cultura renascentista como um todo. Ao contestar a possibilidade de conhecimento disponibilizada pelas relações de similitude, Cervantes, esgarça a cultura medieval e renascentista. No final da idade média; e, ainda ao longo do renascimento, observa-se, em linhas gerais, a transformação da experiência trágica da loucura em consciência crítica. Entretanto, como veremos, é de modo indiferente a este movimento que Foucault nos apresentará “Dom Quixote”. O filósofo analisa a obra, não propriamente sob a perspectiva direta de uma consciência crítica

ca, mas sim, através de figuras específicas. Pretendemos, portanto, analisar a obra “Dom Quixote” sob o prisma da “História da Loucura” e de “As Palavras e as Coisas” evidenciado sua relação com a loucura e a epistémê, bem como sua ruptura diante do renascimento.

Rafael Haddock-Lobo
outramente@yahoo.com

O “hiperrealismo” de John Caputo e a desconstrução do real de Jacques Derrida

O objetivo deste trabalho é apresentar a leitura que John Caputo empreende da desconstrução de Derrida, a qual ele nomeia “hiperrealismo”, a fim de que se pense a relação entre real e ficção na obra do filósofo franco-magrebino. Para tanto, será crucial um olhar direcionado aos textos do filósofo dedicados à literatura.

Rafael Koerig Gessinger
rafael.gessinger@terra.com.br

Virtude adquirida por atos e virtude infusa por Deus na Quaestio Disputata De Virtutibus in Communi de Tomás de Aquino

O trabalho investiga como Tomás de Aquino articula os conceitos de virtude adquirida por nossos atos e de virtude infusa por Deus na Questão Disputada sobre a Virtude em Geral (1269–1272). Citações atribuídas a Santo Agostinho, como a definição de virtude como “uma boa qualidade da mente, pela qual se vive retamente, de que jamais se usa mal e que Deus opera em nós sem nós”, ou a afirmação de que “a vida de todos os infiéis é pecado e que nada é bom sem o Sumo Bem; pois onde falta o conhecimento da verdade, a virtude é falsa até nos melhores costumes”, são compreendidas de modo a não eliminar a possibilidade de aquisição da virtude por atos humanos, resguardando-se, assim, as bases aristotélicas do conceito de virtude. Por outro lado, o argumento de que pela virtude se chega à felicidade não deve levar à admissão de que pelos nossos atos, sem o auxílio da graça, podemos chegar à vida eterna, que é a felicidade última do homem. Além disso, Tomás de Aquino enfrenta a tese de que a virtude pode ordenar o homem à vida eterna na medida em que seu ato é meritório, o que significa que atos de virtude adquirida podem ser meritórios, desde que informados pela graça, o que, então, dispensaria a infusão de outras virtudes. A solução passa pelo reconhecimento não apenas do vínculo entre a virtude teologal e necessariamente infusa da caridade e o mérito, mas também da relação entre a caridade e todas as demais virtudes, inclusive as adquiridas por atos humanos.

Rafael Lemberg Kasper

Hannah Arendt contra o necessitarismo político

A existência do fenômeno político seria um ato de necessidade, seja da necessidade biológica, da necessidade histórica ou mesmo da necessidade racional? Não, responde H. Arendt, se ainda quisermos entender a experiência política como concretização da liberdade humana. A capacidade de começar, isto é, de romper com cadeias causais predeterminadas e trazer algo novo à existência faz dos homens não apenas seres condicionados pelas exigências corporais, nem conformados pelo Sentido Geral da História, mas coloca-os como responsáveis por sua aparição no mundo como entidades livres e singulares, as quais devem enfrentar as imprevisíveis possibilidades abertas pelo fato da liberdade. Que a ação política resulte da condição humana da pluralidade, manifestada no ato e na palavra, significa que a instituição da política não deve

lançar mão de um fundamento situado fora da iniciativa e do discurso humano, fora das experiências que só podem aparecer no espaço entre-homens, experiências como prometer e perdoar. Mas, fundamentalmente, o que isso significa? Para esclarecer tais pontos, apresentarei os motivos e experiências concretas que levaram Arendt a uma recusa, sem concessões, à exposição da política pela via necessitarista, em suas diferentes opções teóricas. Abordarei o problema em três momentos: a) as consequências da postulação de um finalismo histórico ou natural como compulsório à política; b) a redução da política ao status de meio às necessidades privadas; c) a solução proposta por Arendt nos termos de uma política não-natural, que reconheça a inserção dos homens no mundo político como um “segundo nascimento”, fora da homogeneidade específica, e através do qual eles são capazes de mediar suas semelhanças e diferenças em experiências liberadas de absolutos fundantes ou finalizantes. Tentarei mostrar, por fim, que a aceitação da liberdade e da pluralidade nesses termos, longe de acarretar um relativismo ou um decisionismo irracional, contém, em si mesma, uma “normatividade interna”.

Rafael Mello Barbosa
 outrorafael@hotmail.com

Sobre a noção aristotélica de movimento

A despeito da maneira geral da tradição grega compreender o movimento, isto é, segundo seu aspecto negativo e análogo ao não-ser, Aristóteles elabora na Física a noção de movimento de modo tal que ela possa ser considerada em ato, algo determinado e positivo em relação ao ser. Todavia a tradição de comentaristas, desde Simplicio, reduz a definição de movimento à passagem da potência ao ato afastando-o do seu cráter original e identificando-o a um ato incompleto, autoaniquilante e um intermediário entre o não ser e o ser. É preciso tentar compreender a noção de movimento, evitando reduções e apropriações indevidas, procurando um caminho adequado para interpretar tal noção noções capitais de maneira coerente com a a definição de movimento apresentada na Física, Livro III de maneira tal que possa lhe restituir o estatuto e o lugar apropriados.

Rafael Nogueira Furtado
 rafaelfpsi@yahoo.com.br

Sobre o conceito de atitude crítica em Michel Foucault

Esta comunicação tem por objetivo explicitar o conceito de “atitude crítica”, conforme formulado por Michel Foucault. Para tanto, visa-se apresentar brevemente o contexto teórico em que este conceito se desenvolve, sua vinculação com o processo da Aufklärung, para então serem delimitadas suas principais significações. A partir da década de setenta, as reflexões de Foucault se voltarão à problemática do “governo”. Conforme o filósofo, governar requer uma produção contínua de verdades sobre os indivíduos, bem como uma atitude de obediência destes que torne possível a administração detalhada de suas condutas. Todavia, em seu estudo, Foucault buscará confrontar os mecanismos de controle subjacentes ao “governo dos homens” com o projeto de um “governo de si”. Trata-se de estudar um contingente de práticas e saberes, através do qual sujeitos buscariam estabelecer consigo relações de autonomia, a fim de atingir um estado de plenitude e satisfação. Por sua vez, a articulação entre as noções de “governo dos homens” e “governo de si” deve ser buscada no conceito de “crítica” desenvolvido pelo filósofo. Identificando-a à forma de uma atitude, o Foucault compreende a crítica enquanto recusa em ser excessivamente governado, a qual posiciona os mecanismos de direção da conduta e consciência sob o olhar de uma suspeita. Por conseguinte, reconhece o filósofo, sua definição de crítica faz eco à noção concebida por Kant de Aufklärung. Ao procurar determinar o sentido assumido pelo Esclarecimento, Kant teria inserido na história do pensamento, de acordo com Foucault, uma forma de questionamento que atravessaria toda a filosofia subsequente. Em seu texto “Was ist Aufklärung?”, o filósofo alemão estabelece uma reflexão sobre sua atualidade histórica, evidenciando o pertencimento de dado pensador a um processo em relação ao qual é tanto uma

parte constituinte, como também seu autor. Porém, se Foucault afirma existir um vínculo entre sua definição de “atitude crítica” e a Aufklärung kantiana, isto não se dará no tocante a uma crítica epistemológica da razão e da legitimidade de seu uso. Antes, ele procura associar suas reflexões ao sentido político atribuído por Kant ao Esclarecimento, o qual consistiria na “saída do homem de sua menoridade, de que ele próprio é culpado” (KANT, 2008, p. 11). Deste modo, a crítica consistiria na problematização histórica de práticas diversas de subjetivação. Trata-se de uma ontologia que reconhece no presente limites historicamente estabelecidos, tendo em vista sua superação possível. Ou ainda, crítica como “indocilidade refletida”, certa “inservidão voluntária”, encarada como análise de mecanismos que, na sorrateira e contínua produção de identidades, fixam-nos a nós mesmo. Neste sentido, a crítica procura saber, em contrapartida a todo necessário, absoluto e obrigatório que nos é apresentado, o que é singular, contingente, arbitrário, opondo-se aos projetos que se queiram universais. O que significa encontrar, na análise do presente, pontos de fissura e tensão, em face dos quais atitudes de recusa possam ser posicionadas, fazendo emergir, na superfície porosa e irregular do mundo, outros modos possíveis de subjetivação.

Rafael R. Testa
 rafaeltesta@gmail.com

Alguns aspectos de Revisão de Crença sobre teorias paraconsistentes

A necessidade de se modelar mudanças em teorias e atualizações em bancos de dados formaram a base da teoria da “Revisão de Crenças”. A maioria da literatura na área baseia-se no trabalho seminal de Alchourrón, Gärdenfors e Makinson, conhecido como o modelo AGM, no qual são propostos alguns postulados que descrevem as propriedades formais que os processos de revisão (expansão, contração e revisão), realizados por um agente racional, devem obedecer. Construções formais que satisfazem tais postulados são apresentadas. A expansão pode ser definida como $K+p=Cn(KU\{p\})$. Como, em tal definição, o resultado é logicamente fechado, a expansão em bases de crenças (conjuntos não logicamente fechados) deve ser diferente: $A+p=AU\{p\}$. A operação de revisão para bases podem ser construídas sobre duas sub-operações: expansão por p e contração por $\neg p$. Existem duas possibilidades: $A^*p = (A \div \neg p) +\boxplus p$ (revisão interna) e $A^*p = (A +\boxplus p) \div \neg p$ (revisão externa). Esta última possibilidade não existe em teorias – se $KU p$ é inconsistente, então $K+p$ é toda a linguagem, devido ao princípio de explosão. As LFIs são lógicas paraconsistentes nas quais a inconsistência e trivialidade não coincidem necessariamente – portanto, em revisões sobre teorias em LFIs é possível definir algumas distintas “revisões externas”. Nesta comunicação apresentaremos diferentes operações de revisões sobre LFIs, bem como mostraremos os postulados por elas obedecidos e as distintas noções de racionalidade do agente por elas levantadas. Este trabalho é parte de uma pesquisa realizada em conjunto com Marcelo E. Coniglio e Márcio M. Ribeiro.

Rafael Ribeiro Silva
 rafxmate@yahoo.com.br

Dummett e um Desafio à Tese da Prioridade

Dummett sustentou que duas crenças distinguem a tradição analítica de todas as outras, a saber: que uma explicação do pensamento pode ser obtida por meio de uma explicação da linguagem e que uma explicação abrangente só desse modo pode ser obtida. A conjunção dessas crenças constitui o que ficou conhecido como a tese da prioridade, no que respeita à ordem da explicação, da linguagem sobre o pensamento. Essa tese teria sido negada, dentre outros, por Evans, no momento em que este teria oferecido uma explicação da noção de sentido alternativa à explicação fregeana. Em seu Grundgesetze, Frege estabeleceu a referência de seus símbolos primitivos sem dizer o que seria o sentido desses símbolos. Essas estipulações determinariam a condição para cada uma das frases exprimíveis no sistema ter o valor de verdade verdadeiro; o sentido de cada uma delas seria o pensamento de que essa condição está satisfeita; e, por sua vez, os sentidos das expressões constituintes seriam as suas contribuições para os pensamentos expressos pelas frases. Assim, o sentido de

uma frase (um pensamento) é explicado como sendo a condição para que uma frase tenha o valor de verdade verdadeiro como seu referente. Para Evans, por outro lado, o sentido de um termo singular, por exemplo, seria o modo particular pelo qual aquele referente deve ser pensado como o referente se o termo a ele associado deve ser compreendido. Os modos de pensar sobre qualquer objeto particular deveriam ser distinguidos por explicações sobre o que torna esse ou aquele pensamento, um pensamento sobre esse ou aquele objeto. A explicação da noção de sentido dada por Evans dependeria, portanto, de uma concepção anterior de pensamento àquela de sentido de uma frase. Diferindo da explicação fregeana, que teve início com uma estipulação da referência dos itens linguísticos primitivos, a explicação de Evans começaria com uma explicação dos diversos tipos de pensamentos sobre objetos para depois passar a uma explicação dos itens linguísticos e seus sentidos. Desse modo, sua explicação iria do pensamento à linguagem e, por conseguinte, a tese da prioridade teria sido negada. Um texto que possui destaque, pelo menos em relação a um dado estágio do debate sobre a correção da tese da prioridade, é o artigo “The Relative Priority of Thought and Language”. Nele, Dummett se propõe a compreender e avaliar o desafio que teria sido lançado por Evans. Com base nesse texto, pretendemos analisar um pequeno estágio do debate por meio dos argumentos aduzidos por Dummett em favor da posição de que as reflexões de Evans não são incompatíveis com a tese da prioridade. Em um primeiro momento, apresentaremos as razões pelas quais deveríamos tomar a tese como verdadeira. Ao que se seguirá uma exposição, segundo Dummett, da posição de Evans sobre como deveríamos explicar o sentido do pronome pessoal de primeira pessoa. Por fim, levaremos a efeito uma comparação entre as reflexões de Evans e a tese da prioridade, a fim de mostrar que é possível que ambas sejam verdadeiras ao mesmo tempo.

Rafael Rodrigues Garcia
rafahare@hotmail.com

O Mito como Técnica

Trata-se de investigar a partir da obra de Ernst Cassirer o uso da forma mítica de pensamento como técnica. Assim, discutir-se-á a aplicação das técnicas, elencadas pelo filósofo na obra *O Mito do Estado*, em seu uso como recurso no ambiente político em regimes totalitários. Esquemáticamente, as principais técnicas apresentadas pelo autor são a manipulação da linguagem, a ritualização mesmo dos mais simples detalhes cotidianos, a coesão social em torno de uma ideia de povo e raça e a substituição da história pelo destino. Para o filósofo, o uso de tais técnicas foi determinante para que o regime nazista conseguisse seus objetivos. Contudo, para além do caso do nazismo, pretendemos explorar tais técnicas como recursos recorrentes no campo político, tendo como efeito a instalação de um ambiente de intolerância em que a capacidade de diálogo é obliterada em função da rigidez ritual e a tendência a um conservadorismo irrefletido atinge níveis em que a própria liberdade individual perde lugar. Todavia, Cassirer chama a atenção para o fato de que o mito, sendo uma forma simbólica inextricável do espírito humano, posto que é o arcabouço das emoções, nunca será totalmente extirpado do ambiente político. Assim, é necessário discutir quais são as medidas que devem ser tomadas para controlar a força e minimizar os efeitos nocivos do mito e garantir no seio da política um espaço de diálogo e exercício da liberdade.

Rafael Rodrigues Pereira
rafaelrod@ig.com.br

A Relevância do Conceito de Identidade Pessoal para o Problema da Imparcialidade na Ética

Neste trabalho pretendemos aproximar dois importantes temas da teoria moral contemporânea: por um lado, o debate acerca da centralidade da “imparcialidade” na ética, e, por outro, a tendência em relacionar os conceitos de “ética” e “identidade pessoal”. Em relação a este último ponto, podemos considerar que a noção de sujeito possui relevância para a moral, tradicionalmente, apenas em relação a problemas derivados, como responsabi-

lidade moral ou aborto. A partir da década de 80, no entanto, estas duas noções passaram a ser cada vez mais associadas, levando a uma crescente conscientização de que toda teoria moral traz consigo uma determinada concepção de sujeito, e que esta última possui grande relevância nas discussões éticas, assumindo papéis centrais como os de explanação ou justificação dos juízos morais. Como dissemos, nosso objetivo consiste em avaliar a relevância da noção de identidade pessoal na discussão de um problema moral específico: a questão da imparcialidade. Trata-se de um debate atual, que tradicionalmente opõe, por um lado, correntes como a Ética do Cuidado e as Éticas da Virtude, e, por outro, teorias deontológicas, como a kantiana, e consequencialistas, como o utilitarismo. As primeiras criticam o modelo jurídico no qual estas últimas se baseariam, levando a uma ênfase na impessoalidade e na imparcialidade que negligenciaria elementos importantes da experiência moral, como o caráter do agente, as relações pessoais e a dimensão afetiva. Em nossa exposição, pretendemos, assim, mostrar como esta divergência pode ser analisada a partir de diferentes concepções de sujeito que costumam ser associadas a estas abordagens. A Ética do Cuidado, por exemplo, se apoiaria em uma noção relacional de sujeito, em oposição às teorias deontológicas e contratualistas, baseadas na chamada “tese da separação entre as pessoas”, pela qual os indivíduos seriam átomos primordialmente isolados; já as Éticas da Virtude pressuporiam uma concepção teleológica de identidade pessoal (estruturada em função do que seria o “bem” do indivíduo), enquanto teorias consequencialistas, como o utilitarismo, seguiriam uma visão reducionista, pela qual o sujeito consiste apenas na ocorrência de eventos físicos e mentais interrelacionados, que podem ser descritos de forma impessoal, levando, segundo alguns críticos, à concepção do indivíduo enquanto “receptáculo de preferências”. Procuraremos argumentar que tais concepções de sujeito, se puderem de fato ser associadas às correntes morais citadas acima, estariam diretamente relacionadas à ênfase ou crítica à imparcialidade. Teorias deontológicas e consequencialistas, de fato, tendem a se basear em descrições “impessoais” do indivíduo, onde os traços característicos moralmente relevantes seriam aqueles comuns a todos, enquanto movimentos como a Ética do Cuidado e as Éticas da Virtudes defenderiam concepções de self que chamaremos de “pessoais”, onde o indivíduo é caracterizado a partir de traços que lhe são peculiares, diferenciando-o dos outros agentes. Nesta análise nos basearemos, sobretudo, nas obras de MacIntyre, Christine Korsgaard, Rawls, Parfit e Carol Gilligan. Esperamos, através desta abordagem, não só oferecer uma compreensão enriquecida do problema da imparcialidade na ética, mas também confirmar a importância crescente que o conceito de identidade pessoal tende a adquirir nas teorias morais contemporâneas.

Rafael Vieira Gomes
 rvgomes83@gmail.com

Fuga e assimilação em Plotino

Platão, em Teeteto (176 b), disse que é preciso “fugir daqui” e que essa fuga consiste em assemelhar-se a deus (homoíosis theô), tornando-se justo e piedoso com ajuda da sabedoria. Plotino retoma *ipsis litteris* esse trecho do Teeteto platônico e o incorpora em sua filosofia. Desse modo, ambas as filosofias foram interpretadas, ao longo da tradição filosófica, como fuga da efetividade da vida e negação do corpo e dos sentidos. Nietzsche e Bergson, por exemplo, assim interpretaram a filosofia de Platão e Plotino, respectivamente. Por outro lado, eminentes historiadores da filosofia como R. Arnou e R. Bodeüs, também entenderam “literalmente” o imperativo ético platônico da “fuga”, presente na filosofia plotiniana. De modo que, existe uma interpretação clássica já, portanto, que associa a “ética” plotiniana, e, por conseguinte, a tradição platônica, a uma conspiração do mundo e a consequente negação do corpo e dos sentidos. Dito isto, tendo em vista investigar o sentido filosófico da “fuga” presente na filosofia de Plotino, analisaremos alguns trechos de seus tratados, que tratam, mais diretamente, do estatuto e lugar dos sentidos, do corpo e do mundo sensível em sua filosofia. No tratado [II 9] Contra os gnósticos, Plotino afirma que o mundo sensível, como imagem do inteligível, é o mais belo e o mais perfeito possível. E, portanto, quem não admira a beleza e divindade do sensível, tampouco honrará e admirará o inteligível. Logo, a visão do inteligível supõe a correta visão da beleza e harmonia do sensível. Por outro lado, o corpo aparece nesse tratado, metaforicamente, como uma morada e obra exímia, a qual em nada faz reprovar sua edificação e construtor; dando indicações bastante explícitas de um sentido alegórico do termo “fuga” em

sua filosofia. Por fim, no tratado Sobre a Providência, Plotino afirma a perfeição do homem e do cosmos sensível, pela orientação da visão do parcial e relativo para o universal e para o conjunto. Essa análise, além de questionar o sentido da “fuga”, apresenta-nos a concepção plotiniana do cosmos e do mundo sensível, cuja unidade revela-se por uma simpatia universal e pela noção de “conexão” (koinonía) entre todos os seres, que ao realizarem sua própria natureza, beneficiam o conjunto. O que, segundo nossa consideração, depõe, – de forma contundente –, contra a interpretação hodierna, cujas origens citamos acima. Essa interpretação, certamente, influencia e macula tanto os estudos de “ética” antiga, quanto os da filosofia contemporânea, já que a filosofia recente tem por base, em grande medida, a interpretação e leitura dos antigos. Por isso, a importância da análise da pertinência dessa interpretação e a averiguação dessa leitura. De nossa parte, entendemos que a correta consideração desse tema, revaloriza e ressignifica a filosofia plotiniana no quadro geral dos estudos sobre filosofia antiga, e ainda, potencialmente, contribui com a reflexão contemporânea.

Ramon Souza Capelle de Andrade

Hábito e informação: uma abordagem contrafactual

A investigação sobre a natureza dos hábitos tem se mostrado cada vez mais relevante em Filosofia da Mente e Ciências Cognitivas. Isso porque o hábito desempenha um papel fundamental no estabelecimento de uma conexão adaptativa e harmoniosa entre agente/contexto. Nosso objetivo, neste trabalho, consiste em defender que (a) parte da organização do sistema psicocomportamental de um agente é derivada de um conjunto de hábitos; e (b) que os hábitos podem ser entendidos como informação estrutural (STONIER, 1999), já que eles promovem a não-aleatoriedade da conexão entre uma circunstância e um comportamento. Mais especificamente, a forma lógica do hábito é um condicional: se a circunstância A acontece, então o curso comportamental B tende a ser adotado pelo agente; a circunstância é percebida imediatamente e como tal, indicando para o agente uma possibilidade para a ação como affordance ou informação ecológica (GIBSON, 1986; GONZALEZ, 2006). Assim, se uma circunstância A acontece, já contamos, de antemão, em virtude da posse do hábito, com um curso comportamental B em geral habilidoso, apto a ser efetivamente instaurado (ou adotado). Argumentamos, também, em defesa de (c) três modalidades de hábitos: (i) os hábitos que expressam traços de identidade, (ii) os hábitos adaptativos racionais e (iii) os hábitos adaptativos degenerados. Sugerimos (d) que o esboço de um diagrama (quais circunstâncias estão em geral relacionadas à quais comportamentos) dos nossos hábitos produz um ícone comportamental de nós mesmos. Esse ícone comportamental corresponderia a uma versão possível de nós mesmos, e os hábitos que nele estão embutidos moldariam, em maior ou menor grau, nossa conduta no mundo. Por fim, como nos casos em que nos comportamos de modo “próximo” a nós mesmos (do nosso ícone comportamental), o antecedente (como circunstância) atualiza um padrão de comportamento (como conseqüente) de um tipo bem definido, sugerimos (e) que o hábito suporta, nas versões possíveis de nós mesmos mais próximas ao nosso ícone comportamental, um condicional contrafactual (Se fosse o caso que A, então seria o caso que B) como condicional variavelmente estrito (DAVID LEWIS, 2005).

Raphael Zillig
rzillig@gmail.com

Considerações metodológicas para a investigação do bem humano na Ethica Eudemia de Aristóteles

Aristóteles abre sua investigação na Ethica Eudemia estabelecendo que seus objetivos incluem não apenas o conhecimento do bem humano, mas sobretudo sua aquisição. Em vista desse propósito, a obra contém dois conjuntos de considerações metodológicas, um primeiro, no capítulo 1 do livro I e um segundo, no capítulo 6 do mesmo livro. No capítulo 1, Aristóteles afirma que é preciso deixar ao momento opor-

tuno as considerações exclusivamente teóricas e que se deve, em primeiro lugar, estabelecer 1) em que consiste e 2) como se origina o bem viver. No capítulo 6, por sua vez, Aristóteles afirma que, no contexto de sua investigação presente, não se deve sempre dar atenção aos que argumentam abstratamente, mas sim ao que nos aparece (ta phainomena). Pretendemos, em primeiro lugar, mostrar como estão relacionados esses dois conjuntos de considerações metodológicas e de que modo estão ambos subordinados aos objetivo de adquirir o bem humano. Em segundo lugar, pretendemos mostrar que está incluído entre os phainomena mencionados em I 6 o conjunto de respostas notáveis à questão “em que consiste o bem viver?” que é apresentado em I 1.

Raquel Bavaresco Cipriani
cipriani.raquel@gmail.com

Os argumentos rawlsianos em favor da estabilidade em A Theory of Justice

A concepção de justiça como equidade de John Rawls, exposta em A Theory of Justice, é marcada por dois contratos sociais: no primeiro, exposto na Parte I da Theory, partes hipotéticas colocadas em situação de igualdade na posição original escolhem dois princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade - os quais asseguram a inviolabilidade do indivíduo -, sendo esse o âmbito de justificação da teoria; já o segundo contrato trata da possibilidade de que pessoas reais em uma sociedade bem-ordenada, dada a natureza humana, possam aceitar e agir a partir dos princípios de justiça de modo a garantir da estabilidade social, sendo esse o âmbito da motivação para agir de acordo com os princípios. Na Parte III, Rawls pretende mostrar em que sentido a concepção de justiça como equidade, escolhida sob a posição original e aplicada na estrutura básica da sociedade é capaz de garantir a estabilidade e a unidade social. Entretanto, a motivação exposta por Rawls repousa sobre uma concepção moral abrangente, fortemente compromissada com o princípio Aristotélico – segundo o qual os seres humanos sentem prazer ao pôr em prática as suas capacidades, e esse prazer cresce na medida em que cresce a capacidade posta em prática -, em conexão com o argumento kantiano da congruência entre o justo e o bem. Em tal argumento, Rawls assume que o homem é capaz de ser autônomo em razão de sua natureza de ser racional igual e livre, e que nossa natureza de agentes morais livres e racionais está vinculada a duas faculdades morais: a capacidade de senso de justiça e de ter uma concepção de bem, cujo exercício é experimentado como algo bom. Isto é, a concepção da justiça como equidade somente garantirá a estabilidade e unidade social se as pessoas considerarem e desejarem a racionalidade – entendida como um querer racional dos bens primários - como um bem valoroso. Tais considerações sobre a estabilidade são incompatíveis com as duas primeiras partes da Theory. Ora, se na posição original as partes concordam com a concepção de justiça como equidade em razão de que o primeiro princípio lhes garante a inviolabilidade de liberdades básicas iguais - como a liberdade de consciência e pensamento - não é razoável exigir que os cidadãos tenham plena concordância entre si a respeito de suas crenças morais, religiosas ou filosóficas. É irrealista esperar que em uma sociedade marcada por diversas concepções de bem – como são as sociedades modernas - todos os cidadãos concordem com uma única concepção de bem, tal como espera Rawls em relação ao bem supremo intrínseco da justiça. O que se pretende é mostrar como a argumentação de Rawls em favor da estabilidade acabou por gerar uma grave inconsistência interna em A Theory of Justice.

Raquel Célia Silva de Vasconcelos
raquelcvasconcelos@gmail.com

A transição do corpo simbólico para o corpo expropriado: lacunas que expressam a presença do corpo singular

O objetivo deste ensaio é analisar - a partir dos escritos de Walter Benjamin que discute o processo de constituição simbólica do corpo - a transição do corpo simbólico para o corpo expropriado, excluído pela

razão no processo de simbolização do mundo através do sujeito moderno que estabelece o sentido de si e do real. O corpo expropriado na busca de espaço se desloca a partir da eliminação do corpo simbólico e do sujeito moderno, delimitando a identificação consigo mesmo, com o mundo e com o outro, enquanto expressão de um corpo singular. O corpo expropriado transita entre os espaços sagrado e profano de uma realidade, muitas vezes forjada por uma existência inautêntica que não o permitia re-criar a si mesmo. Um corpo que fora mutilado por uma concepção moderna de humanidade que o transforma em um inumano universal, vinculado a uma racionalidade, cujo critério de existência perpassa a criação do sujeito lógico-analítico e transcendental, que estabelece com a natureza e o corpo singular, o controle. O sujeito moderno uma vez constituído por uma razão abstrata delimita uma concepção formal de identidade, individualidade e psique que contribui para construção de uma realidade aparente. E na tentativa de encontrar linhas de fuga e espaços para uma vivência autêntica, o corpo expropriado busca a destruição construtiva da imagem reversa de um mundo não aparente, mas diferente do que a história mostrou, permitindo ao corpo singular se contrapor a história revestida da verdade do sujeito moderno que compactua com discursos imperativos que sempre o excluiu do processo de elaboração de uma existência autêntica.

Ravena Olinda
ravenaolinda@gmail.com

Algumas premissas sobre a natureza dos corpos

O presente trabalho tem por objetivo analisar o conceito de corpo apresentado por Spinoza em sua obra maior, *Ética*. É na segunda parte desta obra que Spinoza nos apresenta o corpo como um modo que exprime de maneira definida e determinada a essência da substância enquanto considerada como coisa extensa, em seguida afirma que todos os corpos estão em movimento e repouso e que são estas proporções de movimento e repouso que dão aos corpos, mais simples, sua singularidade. Esses corpos, considerados mais simples, compõem outros corpos e conseqüentemente compõem um indivíduo. Portanto, para compreender o que Spinoza define por indivíduo se faz necessário analisar a natureza dos corpos simples, isto é, o que constitui e o que caracteriza um corpo enquanto modo singular e ainda como esse indivíduo, composto de corpos mais simples, se mantém existindo e quando o mesmo deixa de existir.

Rebeca Furtado de Melo
rebecafurtado7@gmail.com

Nietzsche e Heidegger: Vontade de poder, niilismo e técnica no fim da metafísica

Na presente comunicação pretendemos tratar, sobretudo, do conceito de niilismo a partir da confrontação do pensamento de Heidegger com a filosofia nietzschiana. Desejamos abordar tal conceito por meio da relação intrínseca entre técnica e niilismo, explicitada pela análise heideggeriana do conceito de vontade de poder em Nietzsche. O objetivo é investigar como tal conceito pode nos possibilitar pensar o nosso tempo, na medida em que, para Heidegger, o mundo contemporâneo da técnica é essencialmente niilista. Heidegger busca acompanhar a história da filosofia a partir da descrição de como o pensamento metafísico ocidental é marcado, justamente, pela desconsideração da diferença ontológica, o que ele chama, por vezes, de 'esquecimento do ser'. Para ele, este projeto histórico começa com os filósofos gregos, quando tais filósofos instauram uma ontologia que 'transforma' o ser em um ente, quer dizer, quando dão voz a ontologias que entificam o ser a partir do tratamento teórico que dão a ele. Apesar do ser possuir um destaque frente aos demais entes em tais pensamentos, o ser ainda seria tratado como algo que possui quiddidade, e que, poderia, portanto, ser investigado e acessado como um ente, ainda que fosse considerado o "ente supremo". Nisto consiste o esquecimento da diferença ontológica: tratar o Ser como um ente dentre os outros. Assim, o pensamento metafísico já nasce esquecendo do próprio ser, pois o ser não é considerado

a partir da preservação de sua diferença própria em relação aos demais entes. Tal esquecimento, contudo, se mostra como constitutivo e incontornável, à medida que sempre que um fundamento de um mundo específico aparece, ele obscurece seu caráter de aparecimento, reclamando para si o papel de primeiro princípio e, portanto, de princípio incondicionado e absoluto. Tal projeto da metafísica se consumaria no pensamento nietzschiano na medida em que este radicalizaria o esquecimento do ser, suprimindo totalmente até mesmo o índice de esquecimento. Isso porque na filosofia nietzschiana não encontraríamos mais um fundamento último. No pensamento de Nietzsche, a partir, sobretudo, da vontade de poder, o domínio seria, absolutamente, do ente em detrimento do ser, consumando o esquecimento grego inicial, por meio de um “abandono completo do ser”. Este abandono, expresso conceitualmente pela elaboração da explicação nietzschiana do que seja a dinâmica da vontade de poder, caracteriza, para Heidegger o mundo contemporâneo da técnica que é essencialmente niilista. Comentaremos em nossa comunicação, portanto, esse co-pertencimento do niilismo e da técnica por meio da explicitação da análise que Heidegger faz do conceito nietzschiano de vontade de poder.

Reginaldo Rodrigues da Costa

Reflexões críticas de Karl-Otto Apel sobre a ética da responsabilidade de Hans Jonas

Para Apel, enaltecer, como o faz Hans Jonas no Princípio Responsabilidade, a sobrevivência da humanidade como o ponto fundamental da Ética encerra uma ambiguidade. Se a prioridade fosse apenas a sobrevivência da humanidade, se poderia pensar - e seria aceitável em uma perspectiva social-darwinista - no sacrifício de uma parte da humanidade para garantir a sobrevivência de outra parte, inclusive, para garantir a sobrevivência de gerações futuras, o que do ponto de vista de uma racionalidade ética que pensa a dignidade humana como um valor fundamental seria algo inconcebível. Assim sendo, não se deve pensar a prioridade da ideia reguladora da sobrevivência da humanidade, como faz Hans Jonas, sem pensar, ao mesmo tempo, a prioridade da ideia reguladora de um progresso da humanidade em direção à emancipação social, isto é, em direção à justiça, em escala planetária, pois, sem a prioritária combinação dessas duas ideias reguladoras qualquer ética da responsabilidade será insuficiente para lidar com os desafios dos tempos atuais. É nessa perspectiva que se dirige a crítica de Apel à ética da responsabilidade de Hans Jonas, ou seja, na perspectiva de resgatar para a ética da responsabilidade uma co-prioridade ou, em uma perspectiva pragmático-transcendental, uma co-aprioridade do imperativo da defesa da vida e do imperativo do ideal da realização da justiça na comunidade humana.

Regiany Gomes Melo
filosofandocomplatao@hotmail.com

A concepção de indivíduo e a relação intersubjetiva em L. Feuerbach

O presente trabalho tem por objetivo discutir a fundamentação do ser humano visto como individualidade sensível em um processo a se cumprir, realizar-se e efetivar-se, através da relação Eu e Tu, mostrando que esta constitui a dimensão relacional do humano na filosofia desenvolvida por Ludwig Andreas Feuerbach. Acreditamos que a tentativa de superação empreendida pelo filósofo sobre o conceito de eu esvaziado do mundo, do eu solipsista, articulado tanto por certas manifestações da teologia cristã (embora este não seja o problema central de sua crítica à teologia cristã) como pela filosofia especulativa moderna (entendida pelo filósofo como subjetivista, de modo que é necessário à concretização do nós a superação desse subjetivismo absolutista), contém em si o panorama geral para a compreensão do indivíduo que deve desenvolver-se na sociedade e em convívio permanente com os outros seres humanos. Ademais, abordaremos neste trabalho a discussão e a crítica promovida por Max Stirner em sua obra O Único e

sua Propriedade (Der Einzige und sein Eigentum) acerca da concepção de indivíduo elaborada por Feuerbach, contrapondo as concepções stinearnas do “eu-proprietário” ou do “eu-egoísta” às concepções do “eu-comunista” e da interação do eu na relação Eu e Tu feuerbachiana. A concepção do “eu-comunista” ou do “eu comunitário” é desenvolvida por Feuerbach a partir da diferença entre o indivíduo e o gênero. Veremos que tal diferença é compreendida por Feuerbach como necessária e dependente. Necessária porque o eu difere do tu individualmente e, no gênero, enquanto homem e mulher e dependente porque só através da relação Eu e Tu o indivíduo toma conhecimento de si enquanto realização de uma completude existente que é permeada pelo Tu. Eu e Tu é, portanto, uma distinção entre indivíduos particulares, distinção que é, também, reconhecimento da existência do outro, reconhecimento das diferenças. Assim, nos atemos primeiramente ao conceito de indivíduo desenvolvido por Feuerbach para fundamentarmos o diálogo humano que ele busca elucidar e exercer a partir de sua filosofia, ou seja, o desenvolvimento da relação intersubjetiva para além de uma concepção simplista e intermediária.

Reinaldo Furlan
reinaldof@ffclrp.usp.br

As noções de expressividade, esquema corporal e libido para uma filosofia da carne em Merleau-Ponty

Expressividade, esquema corporal e libido são noções chaves que acompanham e refletem o desenvolvimento da obra de Merleau-Ponty. O objetivo dessa apresentação é investigar e articular essas noções nos cursos dados pelo filósofo sobre o conceito de Natureza, no Collège de France. Mais precisamente, trata-se de apresentar através delas a formação do conceito de carne em sua última filosofia. Os cursos sobre o conceito de Natureza retomam o tema explorado na primeira obra, A Estrutura do Comportamento, sob a perspectiva de uma revisão ontológica mais profunda. Em síntese, partem da necessidade de um recomeço aquém da distinção entre consciência e objeto, para fundar de forma mais apropriada a intenção das primeiras obras. Nesse sentido a retomada das pesquisas sobre o comportamento animal, à luz da biologia moderna, em particular da etologia e teoria da evolução, para entender a entrada do homem na história da vida. Como diz Merleau-Ponty a esse respeito, antes de tudo é preciso compreender a humanidade como “outra corporeidade”. De fato, “o homem entrou sem ruído”, e o caráter expressivo do comportamento já aparece na vida animal. O instinto revela uma função imaginária com a qual o animal elabora seu mundo de forma onírica, o que já mostra em algumas espécies a formação de uma pré-cultura. A imaginação se revela, pois, como ingrediente indispensável para a percepção animal do mundo, e mostra que o comportamento animal é uma atividade pelo prazer, em circuito com o mundo e seus congêneres. Nesse sentido, o fenômeno do mimetismo acrescenta que o corpo animal é um para outrem natural. Tudo isso será reinvestido com o homem. Nesse caso, Merleau-Ponty se serve da noção freudiana de Eros para entender o movimento da vida em circuito com o mundo e os outros, essa “Gestalt pregnante de corporeidade”, que é o próprio esquema corporal, um sistema de equivalência de sentidos que compõem no e para o próprio corpo a unidade transespacial e transtemporal do mundo: corpo taxímetro, mensurador do mundo. O que é possível entender através da noção de carne, pois o corpo “vê-se vendo, toca-se tocando”, seu interior tem um exterior, seu exterior tem um interior – é um “si dilacerado”. A percepção e o movimento, pois, como uma forma de linguagem, interrogação e resposta; um sistema de trocas, projeção e introjeção, com o mundo e outros esquemas corporais (corpos que também percebem); desejo de ser o dentro do fora e o fora do dentro, a libido enquanto Gestalt. De modo que há entranhamento de um esquema corporal no outro (ser social, mas também animal). A linguagem convencional representa um novo investimento sobre a linguagem tácita do mundo perceptivo. Nas relações com o outro, através das articulações da fala, o corpo reinveste o mundo sensível com uma nova carne, que não substitui a primeira, mas a eleva para um novo sistema de trocas, de modo que a linguagem dobra o sentido percebido e se enrola nele. Assim entendemos a razão como um novo investimento do desejo, através dos instrumentos da linguagem convencional.

Reinaldo Sampaio Pereira
reinaldo@marilia.unesp.br

Uma certa relação entre a vida virtuosa e a vida contemplativa na Ética a Nicômaco de Aristóteles

Se podemos considerar Aristóteles um dos autores de maior influência na História da Filosofia, a ética é seguramente um dos domínios sobre os quais o Estagirita escreveu que encontra maior repercussão entre os historiadores da Filosofia. Dentre os textos éticos legados por Aristóteles, a Ética a Nicômaco é o mais examinado pelos historiadores da Filosofia. Um dos problemas clássicos da Ética a Nicômaco consiste na possibilidade interpretativa de tomar como fim último da ética dois candidatos, a saber, a vida virtuosa e a vida contemplativa. Se, sobretudo nos livros II a VI da Ética a Nicômaco, Aristóteles parece propor que a boa vida, a vida feliz, fim último buscado na ética, é possibilitada (não apenas, mas necessariamente) com a vida virtuosa, no livro X (a partir de um segundo tratado acerca do prazer) o Estagirita parece sugerir que a vida contemplativa é a boa vida a ser buscada pelo agente moral. Visto que a ética aristotélica é teleológica, nesse sentido o fim a ser buscado pelo agente moral deverá nortear as suas ações, saber em que consiste esse fim, o qual é um bem, apresenta-se, de certa perspectiva, como primeiro na investigação da Ética a Nicômaco. Não é por acaso que Aristóteles, já no livro I da Ética a Nicômaco, examina o fim último da ética, o bem. A partir de então, os dois supramencionados bons candidatos para a boa vida apresentar-se-ão. A escolha de um ou do outro candidato como orientador do agente moral para a boa vida implica em possibilidades distintas de leitura de vários disputados problemas na ética, como qual a necessidade da vida na polis para que seja possível ao agente moral alcançar a vida feliz. Nossa proposta para essa apresentação é a de tratar do intrincado problema: qual dos dois candidatos melhor se apresenta como capaz de conduzir o agente moral à vida feliz na proposta da Ética a Nicômaco?

Rejane Margarete Schaefer Kalsing
rejane.kalsing@yahoo.com.br

Dos interesses empírico e intelectual pelo belo em Kant

No § 41 da KU, intitulado Do interesse empírico pelo belo, Kant assevera que em termos empíricos o belo só interessa em sociedade, quer dizer, quando, a respeito do belo, se toma em consideração o âmbito empírico, ele nos interessaria apenas quando estamos em sociedade. E, em se admitindo o impulso à sociedade como natural ao homem, porém a aptidão e a propensão à sociedade, ou seja, a sociabilidade, como requisito do homem como criatura destinada à sociedade, portanto, como propriedade pertencente à humanidade, então, tem-se também de encarar o gosto como uma faculdade de ajuizar tudo aquilo pelo qual pode ser comunicado a outro, inclusive o sentimento, e, conseqüentemente, o gosto como meio de promover o que a inclinação natural solicita. Esse interesse é empírico porque se dá mediante a inclinação para a sociedade. É, então, um interesse mediato, porque mediado por uma inclinação, a inclinação para a sociedade, é referido à sociedade, segundo a KU. Aqui se trata, portanto, do gosto empírico. Mas este, exatamente por isso, quer dizer, pelo fato de ser empírico, não tem nenhuma importância para Kant na KU, é que ele só vê importância naquilo que se possa referir a priori, mesmo que seja apenas indiretamente, ao juízo de gosto. Dessa forma, no parágrafo seguinte, o § 42, intitulado Do interesse intelectual pelo belo, Kant investigará o gosto tomado em sua pureza, pois este é, então, o qual tem importância para ele. O interesse intelectual pelo belo seria um interesse puro, porque não mediado, e então imediato. Esse interesse é o interesse imediato pela beleza da natureza. Ele pode ser um indício de uma boa alma ou, ao menos, denotar uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral. Aqui se percebe uma ligação entre o belo e o bom. O que se pretende primeiramente aqui é analisar os parágrafos 41 e 42 da KU, e a conexão entre eles e, após, investigar a ligação entre o belo e o bom proposta por Kant nessa passagem.

Remi Schorn
remirs@hotmail.com

Erros e Civilização: o pós-positivismo é falibilista e metafísico

Pode-se saber se o conhecimento coincide com seu objeto? No Timeu de Platão o sensível tem existência inteligível, pois, as formas são eternas e absolutas e ao mesmo tempo reais. “Se a inteligência e a opinião verdadeira constituem gêneros distintos, então estas coisas existem certamente em si mesmas: são ideias que não percebemos por meio dos sentidos, mas apenas por intermédio do espírito” (51d). Assim, o mundo – a coisa mais bela entre as coisas nascidas – é imagem do modelo eterno e somente pode ser apreendido pela razão. Em Aristóteles o problema foi proposto nos seguintes termos: Como solucionar a contradição entre a investigação do contingente e o fato de que somente o saber necessário pode ser verdadeiro? Hume sustentou não ser a relação causal conexão necessária no mundo físico, pois tal relação descreve sentimento de crença e não relações lógicas. Kant, por sua vez, distinguiu a capacidade racional de produção de conhecimento objetivo da livre especulação metafísica, reconheceu os limites da razão e concebeu o mundo como uma apreensão representacional, não verdadeira. Popper transmutou a filosofia do conhecimento de Kant em filosofia da ciência e incorporou o ensinamento de Gödel de que ou há incompletude ou há inconsistência nos sistemas teóricos. Considerou a crítica racional como sinônimo de filosofia e fez uma nova revolução copernicana, aos moldes daquela proposta por Kant. Mas, enquanto Kant concebeu nossas ideias não como orientadas pelo mundo e sim este orientado por elas, Popper entendeu que o avanço em direção à verdade não pode prever que o mundo se comporte conforme as ideias, antes, que estas sejam falsificadas e corrigidas. Seu critério de cientificidade afirma: devem-se aceitar aquelas teorias que permitem uma experiência crucial, e abandoná-las quando forem contraditas à luz da experiência. O problema da racionalidade da ciência e sua relação com a verdade foi proposto por Popper, sob a influência de Tarski, e pode ser expresso do seguinte modo: como podemos saber da correspondência ou não entre o conhecimento e seu objeto se o que afirmamos tem princípios fixos e o mundo é dinâmico? Portanto, enquanto Kant propôs que se concebesse uma mesma natureza e uma mesma experiência, abordadas por duas distintas óticas, a da razão e a do entendimento, responsáveis por dois distintos tipos de leis e dois distintos tipos de conhecimento. Popper privilegiou a primeira via e, seguidamente, dispensou a segunda; por consequência só concebeu um tipo de lei e um tipo de conhecimento, seu ceticismo predominou, não há episteme, somente doxa. Contrariamente ao empirismo tradicional, Popper admite as regularidades no mundo como fato metafísico.

Renata Augusta Thé Mota Carneiro
rthe@ig.com.br

O papel da dialética na paideia esboçada na República de Platão

A presente comunicação pretende examinar o lugar da dialética na paideia esboçada na República, mais precisamente, no contexto de seu livro VII, uma vez que o mito da caverna aí apresentado pode ser pensado como uma espécie de metáfora do movimento desencadeado na alma pelo método filosófico atribuível a Platão. Tentaremos, portanto, mostrar que a dialética platônica implica em um processo análogo ao que acontece com o prisioneiro, quando este consegue se libertar das correntes e ter acesso à luz do sol, podendo finalmente ver os objetos aos quais ele só tinha acesso por meio das sombras projetadas na parede da caverna. Isto porque a dialética, em linhas bastante gerais, consiste em submeter a exame justamente as questões cujas definições nos pareceriam mais óbvias, vindo assim a libertar a alma de suas convicções até então inatacadas, porém aprisionantes. Mediante uma forma particular de diálogo no qual um interlocutor pergunta e outro responde questões do tipo “o que é...?” (a amizade, o amor, a piedade, a coragem e, no caso da República, a justiça) a dialética nos faz defrontar com a nossa ignorância a respeito de tais questões, levando-nos a buscar no estudo das essências o conhecimento verdadeiro. A dialética

coincide assim com a mais genuína atividade filosófica e em A República ela é apresentada dentro de um contexto educacional no qual ocupa um lugar de destaque, pois sem a mesma a paideia não atinge seu objetivo maior – formar o rei-filósofo.

Renata Ramos da Silva

Apercepção e Continuidade: o Problema Leibniziano da Consciência

O conceito de apercepção reflete o traço fundamental da teoria leibniziana da percepção, que desassocia o ato de perceber da consciência. Entretanto, a série de percepções das mônadas é, segundo o filósofo, regida pelo princípio do contínuo, o que gera uma dificuldade quando se tenta entender a apercepção como uma percepção de segunda ordem e descontínua em relação às percepções. Deste quadro segue a questão de como compreender o evento da consciência face ao princípio do contínuo, o que configura o problema leibniziano da consciência. O princípio do contínuo reza que na natureza não há “saltos”, o que significa, em primeiro lugar, que toda mudança decorre dos estados passados e, em segundo lugar, que esta se estabelece por um processo gradual, por “pequenos” acréscimos. Assim, o princípio do contínuo aplicado à teoria da consciência demanda que qualquer mudança dum estado não consciente para um consciente se dê de forma que haja uma infinidade de estágios intermediários. Contudo, apesar da afirmação de que os estágios intermediários são sempre ocupados por certos estados perceptivos, nada implica, pelo menos em princípio, que estes estágios intermediários sejam conscientes, e que, em consequência, a consciência seja um fenômeno gradual. Sendo assim, importa compreender o lugar da apercepção no fluxo contínuo de percepções, isto é, determinar se ela envolve ou não uma descontinuidade. De acordo com alguns comentadores, há três maneiras de compreender a apercepção e, portanto, de explicar a consciência: (i) pode-se conceber a apercepção como idêntica às percepções distintas, de forma que a consciência estaria presente em maior ou menor grau em todas as percepções de todas as substâncias; (ii) uma segunda solução seria considerar a apercepção como uma percepção de segunda ordem, que, quando presente, acarretaria um estado de consciência; (iii) e, por último, pode-se considerar a apercepção como sinônima da consciência e como uma consequência do grau de distinção envolvido em determinadas percepções. Isto posto, defenderemos que a melhor interpretação para o conceito leibniziano de apercepção é aquela segundo a qual a consciência é fruto do aumento no grau de distinção das percepções de primeira ordem, sendo desnecessário o recurso a percepções de segunda ordem.

Renata Romolo Brito
romolobrito@uol.com.br

Violência e Poder em Hannah Arendt

Esta comunicação tem como objetivo analisar o conceito de poder na filosofia de Hannah Arendt. Em “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, Jürgen Habermas critica a separação arendtiana entre poder e violência que exclui do conceito daquele a noção de poder estratégico, afirmando ainda que Arendt, em vista disso, não pode senão recorrer a uma noção contratualista de espaço público. Segundo essa crítica, o conceito arendtiano de poder engendrado comunicativamente não tem grande relevância contemporânea porque permanece preso à teoria da ação aristotélica. Para Habermas, Arendt, na obra A Condição Humana, teria realizado uma renovação sistemática do conceito aristotélico de práxis e, ao fazer isso, colocou a práxis em oposição às atividades apolíticas de produção e labor, por um lado, e ao pensamento, por outro. Isso teria feito com que Arendt, além de filtrar certos elementos essencialmente políticos de seu conceito de política, isto é, da práxis, e os classificasse como violência (ignorando os vínculos entre política, economia e vida social), também se prendesse à distinção clássica entre teoria e prática. Esse abismo entre a teoria e a prática se revelaria, no pensamento arendtiano, como um abismo entre o conhecimento e a opinião, afirmando que a práxis é baseada e legitimada por opiniões que são, em virtude de sua na-

tureza, incapazes de ser verdadeiras em estrito senso (atributo do conhecimento teórico clássico). Com isso, Arendt não conceberia o processo de se chegar a um acordo como um processo racional de formação de consenso, e teria buscado um outro fundamento, que não o consenso racional, para justificar o poder da opinião que dá legitimidade à práxis; esse fundamento seria a figura do contrato. Em outras palavras, Arendt não permitiria uma análise crítica da comunicação porque não crê que exista um estatuto de verdade na opinião, e portanto, se apoiaria na tradição contratualista moderna mais que em seu próprio conceito de ação comunicativa. Em oposição a essa análise, pretendemos, ainda que brevemente, analisar os estatutos da violência e da opinião dentro da teoria da ação de Arendt, visando iluminar o seu conceito de poder como base de uma esfera pública intersubjetiva. Com isso, pretendemos jogar luz à institucionalização da esfera pública dentro da filosofia de Hannah Arendt.

Renata Schlumberger Schevisbiski
renatasbk@yahoo.com.br

O político e a política em Claude Lefort

Os ensaios de Claude Lefort trazem a marca de uma singular interrogação sobre o político. O termo que em sua grafia masculina denota um modo de compreensão dos fenômenos relacionados ao poder nasce e se mantém pela consciência que Lefort adquire acerca dos limites advindos de uma visão extremamente objetivista e positivista da realidade, tal como perpetrada pelo marxismo e pela ciência e sociologia políticas, cujo foco se atém à política, ao invés do político. Para o autor, houve um recalçamento da questão do político pela vertente marxista de pensamento, o que contribuiu, inclusive para a denegação do fenômeno Totalitário por parte desta parcela da intelligentsia francesa do período pós-Segunda Guerra. Este trabalho discute o significado deste conceito, abordando o contraste conceitual que o autor opera em relação à noção de política, a fim de evidenciar um tipo de reflexão que prima pela interrogação dos fenômenos políticos, que visa o significado da denegação nas sociedades modernas, tanto a que diz respeito ao Totalitarismo, como à Democracia.

Renato Almeida de Oliveira
renatofilosofosds@yahoo.com.br

Política e Justiça em Marx

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o pensamento de Marx sobre a política e a justiça, a partir de uma leitura imanente de suas obras políticas. As questões que motivaram nosso trabalho foram as seguintes: em que medida podemos pensar o estabelecimento de uma política que corresponda aos anseios dos homens reais sem considerarmos as estreitezas político-partidário e os interesses privados que marcam a política atual? Os limites da política são fruto de uma natureza humana egoísta ou resultado de uma ordem social que visa apenas sua auto-reprodução? O estabelecimento da justiça demanda exclusivamente um acordo entre indivíduos iguais e livres ou requer uma superação de condições políticas e econômicas? O que precisamos, em termos de política e de justiça, são de justificações cognitivistas, racionalistas e formalistas? Enfim, o que significa um modelo sócio-econômico que se supõe ser o melhor, ou bom, tendo que somente se fazer os ajustes necessários, e o que significa um modelo em que se supõe uma mudança estrutural? Pensamos que os problemas reais dos homens só podem ser enfrentados com uma teoria capaz de tornar-se efetivamente prática, que possa ser a expressão real de necessidades reais. Desse modo, pretendemos desenvolver nossas ideias a partir da concepção segundo a qual uma teoria, seja ela sobre a justiça, o Estado, o direito etc., deve partir do cotejamento entre tal teoria e o real. Desse modo, almejamos traçar o caminho da própria efetividade social e política. De uma maneira ampla, a tese que pretendemos defender é a seguinte: os males sociais, a injustiça e as desigualdades, os limites no âmbito do direito e da política, a insuficiência estatal, são resultantes do modo como a sociedade está estruturalmente organizada. Portanto, é enganoso querer estabelecer princípios de justiça abstraído dessa organização,

o que só nos conduz a um normativismo ilusório de uma razão pura. Tal procedimento esbarra nas contradições, nos limites da sociedade, na divisão da vida social do homem em pública (citoyen), onde aparece como cidadão, e privada (bourgeois), onde sobressai a particularidade egoísta. Faz-se necessário considerar o estabelecimento dos princípios da justiça a partir da perspectiva da determinação social, das condições materiais da sociedade, onde prevalece o interesse privado, e não a busca do que seja racional e efetivamente melhor ou mais vantajoso para todos. A política e o direito, assim como as teorias filosófico-políticas hodiernas, apenas corroboram a falsa universalidade que se apregoa, a generosidade ilusória. A sociedade civil burguesa, a política e o direito que nela se engendram são a consagração do indivíduo monádico, que vê o outro apenas como meio à satisfação de sua mesquinhez. Esperamos, portanto, pensar uma reconfiguração social capaz de efetivar o ideal político da liberdade e da igualdade humana, como condição para a realização da justiça. O desvelamento das contradições e dos limites que marcam a sociedade civil burguesa abre espaço para pensarmos o caminho seguro à realização da verdadeira emancipação social, e não apenas política.

Renato dos Santos Barbosa

A relação entre as noções de autárquia e par'hemás na filosofia de Epicuro

Este trabalho visa relacionar as noções de autárquia e par'hemás nos escritos de Epicuro (341 – 270 a.C), sobretudo em suas famosas epístolas a Heródotos, Pitoclés e Menoíceus, veiculadas por Diógenes Laércio em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Fazê-lo implica na aproximação entre a canônica de Epicuro e sua ética, na medida em que a autárquia é demonstrada através do par'hemás enquanto critério de um método canônico. Serão analisadas as compreensões de autárquia na filosofia de Epicuro e principalmente segundo o modo em que é demonstrada, à revelia das doutrinas do destino (eimarméne) e da necessidade (anánke), por meio do critério do par'hemás. Este terá sua significação elucidada através da comparação de textos relacionados à canônica e à física e de testemunhos dos discípulos de Epicuro.

Renato dos Santos Belo
renatosb_00@yahoo.com.br

Liberdade e determinação no método biográfico de Sartre

Ao longo da filosofia sartriana o par liberdade e determinação está em constante oposição e tensão. A afirmação de uma filosofia da liberdade só é adequadamente compreendida quando recebe seu qualificativo: é liberdade situada. Em textos como *O ser e o nada* e *A Crítica da razão dialética*, as figuras da liberdade e da determinação são conceitualmente desenvolvidas, mas o desenvolvimento teórico desses operadores, sempre nos lembra Sartre, ganha sentido concreto apenas quando nos detemos na compreensão de uma singularidade particular. Nesse sentido, as biografias que Sartre escreveu sobre importantes escritores ganham um papel relevante para a elucidação do tema capital da filosofia sartriana: a constituição da subjetividade como liberdade e determinação. No trabalho ora em relevo, pretendemos, pela análise do método biográfico presente em ensaios sobre Genet, Baudelaire e Flaubert, indicar as peculiaridades de uma filosofia que pretende apreender a universalidade mais geral em confronto com a efetiva singularidade.

Renato Duarte Fonseca
fonceqa@gmail.com

A crônica da aparência e o exercício da reflexão

A comunicação pretende fixar algumas balizas para a compreensão da teoria kantiana da síntese transcendental. Inicialmente, descreve-se um modelo que permeia a literatura sobre o tema. Ele ba-

seia-se na ideia de um múltiplo de impressões desprovidas de intencionalidade, cujo caráter representacional esgota-se na inerência ao sensório. O reconhecimento de um objeto por seu intermédio supõe que o sujeito reporte-se, partindo dessas impressões, a algo que se lhes opõe como distinto – em um estado com um conteúdo tal que lhe seja possível reconhecer essa distinção, atestada na autoatribuição de suas representações. Para tanto, requer-se síntese das mesmas na unidade da consciência, segundo regras conceituais que determinem aquele conteúdo, disponibilizando um objeto para o sujeito. À síntese empírica, governada por conceitos forjados na experiência de objetos, subjaz uma combinação governada por conceitos puros, que a possibilita. Porque essa combinação origina toda experiência objetiva, os juízos que articulam suas regras expressam uma cognição a priori dos objetos da experiência possível. Por essa razão, ela é qualificada de síntese transcendental. Todavia, como a receptividade das impressões é condicionada por formas que não podem ser atribuídas às coisas em si, ela proporciona meras aparências ou fenômenos. Eis o modelo. Ele é dominado pela imagem de um processo que parte de um estrato de impressões causadas por coisas incognoscíveis e dirige-se à construção de um estrato de aparências regradas. Trata-se, por assim dizer, de uma crônica da aparência – não a narrativa ordinária do curso de nossas percepções, mas a peculiar narrativa dos bastidores de sua produção. Supostamente compulsório e subscrito por comentadores importantes, o modelo está exposto, contudo, a sérias dificuldades. Em primeiro lugar, envolve um psicologismo que assimila normas que governam o conteúdo de estados mentais a regularidades da formação destes. Kant, entretanto, distingue as duas espécies de “regras”. Adicionalmente, o modelo envolve o uso de conceitos causais e temporais fora do contexto da experiência possível. É notório, porém, que a filosofia transcendental proscreve semelhante uso, insistindo em pautar-se por princípios imanentes à experiência. Finalmente, o modelo envolve um atomismo sensório que subverte a teoria da sensibilidade erigida na Estética. Se as impressões sobre as quais presuntivamente opera a síntese são dadas no tempo contínuo, elas contêm em sua duração um múltiplo; nesse caso, não podem ser dadas à consciência previamente à síntese, mas apenas com ela. Isso me conduz à prospecção de uma alternativa. Nela, parte-se da concepção ordinária de uma experiência de coisas. No exercício da reflexão, recorre-se a experimentos imaginativos que exploram ordens de variação nessa experiência para discernir-lhe aspectos sensíveis e intelectuais e, respectivamente, materiais e formais. Os aspectos descobertos não subsistem isoladamente – são antes instâncias que respondem por vínculos normativos de conteúdos judicáveis. Seu mapeamento conduz à explicitação de conexões conceituais não-analíticas – sintéticas a priori, transcendentais – pressupostas pela referência determinada a objetos, adstrita às condições da discriminação espaço-temporal dos mesmos. Dado o caráter intrinsecamente perspectivo desta, a validade daquelas conexões não alcança um presuntivo ponto de vista absoluto sobre as coisas.

Renato Fagundes de Oliveira
soberaniaecidadania@hotmail.com

A República de Rousseau

Para bem compreendermos a República do Contrato Social é necessário ter em mente a noção de republicanismo na qual Rousseau se insere. O genebrino elabora seu modelo principiológico de Estado partindo de modelos históricos concretos de república, especialmente a romana, entretanto, não se conformando com eles. Ele procura melhorá-los, acrescentando dados que os tornam mais aptos a garantir o bem comum. Contudo, de forma alguma, a sua república é uma abolição do conceito clássico, mas é uma forma de avanço teórico, com fins precisos. Veremos as modificações feitas por Rousseau, a partir dessas noções históricas, e principalmente, os propósitos aos quais servem a república do Contrato Social. Essas ideias retratam a República como aquilo que pertence ao povo, que é de domínio público, cujos interesses e prerrogativas são comuns aos membros do corpo coletivo.

Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão
renatomatoso@gmail.com

Participação, imitação e as críticas do diálogo Parmênides aos modelos de interpretação da relação sensível-inteligível

A questão da natureza da relação entre Formas inteligíveis e objetos sensíveis pode ser encontrada em diversos diálogos platônicos. Trata-se, obviamente, de uma questão de grande importância para própria Teoria das Formas, tendo em vista que a postulação de Formas inteligíveis tem como um de seus objetivos principais a garantia da possibilidade de conhecimento seguro dos objetos e fenômenos do mundo sensível. Dois modelos distintos para compreensão da natureza desta relação podem ser encontrados na obra de Platão: o modelo da participação e o modelo da imitação, cada qual apresentado por meio de um rico vocabulário. O modelo da participação é apresentado na obra platônica através de um vocabulário relacionado à noção da presença da Forma nos objetos sensíveis, enquanto que o modelo da imitação é apresentado por meio de um vocabulário ligado à relação modelo-imagem. Não há consenso entre os comentadores acerca de qual modelo Platão adota em cada um dos diálogos ou mesmo em cada fase da sua obra. David Ross em *Plato's Theory of Ideas* defende a tese de que a posição de Platão flutua entre ambos os modelos sem nunca chegar a adoção definitiva de um em detrimento do outro. A primeira parte do diálogo Parmênides apresenta críticas a estas duas maneiras de entender a relação entre objetos sensíveis e Formas inteligíveis. Contudo, enquanto as críticas à noção de participação parecem bastante definitivas, a única crítica à noção de imitação parece ser facilmente contornável. Defenderei a posição de que estes modelos não se confundem no interior da obra platônica e que podemos atribuir ao Platão da fase média (*República*, *Banquete*, *Fédon*) a adoção do modelo da participação e ao Platão da terceira fase (*Timeu*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*) a adoção do modelo da imitação. Defenderei, ainda, que o diálogo *Timeu* oferece uma formulação para o modelo da imitação imune à crítica apresentada no diálogo Parmênides.

Renato Mendes Rocha
mendesrocha@gmail.com

Nominalismo e mundos possíveis

Essa comunicação possui um duplo objetivo. O primeiro é procurar esclarecer os diferentes tipos de posições filosóficas contemporâneas classificadas como nominalistas. Ao caracterizar as diferentes formas de nominalismo, notamos que é plausível defender uma posição que seja, ao mesmo tempo, realista em relação aos universais e, nominalista (antirrealista) em relação aos objetos abstratos. (e.g. Armstrong, 1978). A partir desse esclarecimento inicial, chegamos ao segundo objetivo que consiste em apresentar elementos que corroboram a nossa hipótese de que o Realismo Modal de David Lewis está, na verdade, fundado em bases nominalistas. Essa hipótese faz parte de um projeto mais amplo que visa compreender os elementos teóricos que sustentam a ontologia possibilista de Lewis. Um dos argumentos em favor da dessa hipótese de trabalho é a tese da concretude. Essa tese implica que todos os mundos possíveis seriam entidades "concretas". Uma premissa que sustenta esse argumento baseia-se na dificuldade em se obter uma distinção teórica satisfatória entre entidades concretas e abstratas. Discutiremos essa premissa mostrando os modos que Lewis (1986, p. 82 et seq.) utiliza para fazer essa distinção, e que, em todos eles, a sua conclusão é que os mundos possíveis seriam entidades concretas. Essa tese concretista é reforçada, por exemplo, em seu diálogo *Holes* em que o filósofo apresenta alternativas semânticas à referência de objetos considerados abstratos.

Renato Moscateli
rmoscateli@hotmail.com

Rousseau e os limites da cidadania

Ao analisarmos o conceito de cidadania presente nos escritos de Rousseau, algo que logo salta aos olhos é a importância crucial da participação política em sua composição. Quando o filósofo define os termos chave de seu vocabulário no “Contrato Social”, o nome de cidadão é atribuído aos indivíduos justamente na medida em que eles são membros do soberano, e este nada mais é senão o corpo político quando está em atividade. Dessa maneira, o elo entre a categoria de sujeito civil e a ação política no pensamento republicano de Rousseau não é difícil de constatar, embora certas peculiaridades dessa relação nem sempre sejam devidamente consideradas. Sem as levarmos em conta, corremos o risco de nutrir um entendimento demasiadamente genérico acerca do cidadão rousseauiano, no sentido de que o genebrino teria pensado a cidadania como uma condição que poderia e deveria ser atribuída da mesma forma a todos os componentes do pacto social, o que tornaria suas propostas muito bem adaptáveis às democracias contemporâneas, cuja tendência vem sendo a de estender os direitos civis à universalidade dos indivíduos que habitam os territórios de seus respectivos Estados nacionais. Entretanto, por mais que essa interpretação igualitarista das ideias de Rousseau pareça sedutora, é preciso reconhecer que as obras do genebrino levantam problemas interessantes sobre certos limites da cidadania a serem observados no funcionamento de qualquer corpo político que se pretenda legítimo. Tais limites não apenas instituem algumas desigualdades entre os indivíduos no tocante ao modo de sua participação política, como até mesmo colocam restrições na concessão do direito à cidadania plena. Por exemplo, embora o “Contrato Social” não mencione a diferença entre homens e mulheres a esse respeito, a leitura de outras obras de Rousseau mostra que caberia aos homens ocuparem a cena pública, já que, em sua concepção sobre os papéis sociais apropriados a cada sexo, seria mais adequado que as mulheres permanecessem no espaço doméstico cuidando da família. Outro ponto importante é a preocupação do filósofo no tocante ao discernimento dos cidadãos comuns para lidar com os assuntos públicos. Mesmo enfatizando que todas as leis precisariam ser aprovadas pelas assembleias soberanas, e que todos os membros da república deveriam comparecer a elas, Rousseau não parecia disposto a conceder a qualquer cidadão o direito de propor novas leis ou modificações nas antigas, a fim de evitar que projetos mal elaborados ou mal intencionados fossem aprovados. Se ele pensava assim na esfera da elaboração das leis, na da aplicação delas não era diferente. No “Contrato Social”, lemos que é mais adequado para o povo ser dirigido por poucos e bons líderes do que governar a si mesmo democraticamente, o que levou um comentador a dizer que o modelo político rousseauiano é um governo para o povo, mas não verdadeiramente pelo povo ou do povo. Frente a questões como essas, o que se pretende é fazer uma reflexão sobre a complexidade da cidadania concebida por Rousseau, como um exercício que nos auxilie a compreender alguns desafios políticos do século XXI.

Renato Nunes Bittencourt
renunbitt@yahoo.com.br

Nietzsche e a comunicabilidade usual como sintoma da gregariedade social

A proposta deste trabalho consiste em apresentarmos as críticas de Nietzsche nas suas obras de maturidade (em especial no Crepúsculo dos Ídolos) ao caráter gregário presente nas práticas comunicativas cotidianas, marcadas pela supressão de todos os traços singulares do discurso. Em nome da convivência social e sobrevivência da espécie humana, torna-se imprescindível o postulado da precisão, veracidade e expressividade do discurso; desse modo, tudo aquilo que se apresenta como diferente no âmbito da comunicabilidade deve ser excluído em prol do consenso social. Esse processo de anulação do extraordinário em prol do comum se fundamenta pela própria natureza redutora da linguagem conceitual, que universaliza noções comuns. Nessas condições, a comunicação corriqueira não se coaduna com a experi-

ência da inefabilidade. Por conseguinte, algumas hipóteses se apresentam na teoria da (in)comunicação formulada por Nietzsche: um autêntico processo comunicativo, considerado como uma transação social na qual os participantes expressariam e compreenderiam como precisão os signos linguísticos, inexistente na vida cotidiana, mas apenas um reducionismo radical de experiências compartilhadas na comunicabilidade. Todavia, há duas soluções plausíveis para que se atenuem o mal-estar da genuína comunicabilidade: a) o silêncio, que suprime a ânsia humana de expressar suas opiniões, juízos etc; b) o uso poético-artístico da linguagem, que se utiliza de figuras retóricas que enriquecem o poder semântico das palavras usuais do vernáculo, eliminando assim o caráter normativo e unívoco presente no processo discursivo da linguagem.

Renato Valois Cordeiro
valois@hotmail.de

Algumas considerações sobre o princípio da finalidade formal na terceira crítica

Minha comunicação apresenta um comentário crítico da tese de Kant segundo a qual o princípio da finalidade formal fundamenta a possibilidade da sistematicidade da natureza de um ponto de vista empírico. Na segunda introdução à Crítica da Faculdade de Julgar Kant identifica esse princípio como a regra que guia a faculdade de julgar reflexiva em sua investigação da natureza. Kant sugere principalmente que o princípio da finalidade formal (enquanto um princípio transcendental do conhecimento) expressa uma regra que a faculdade de julgar produz completamente a priori em sua reflexão sobre a natureza. Meu texto visa explicar por que o princípio da faculdade de julgar reflexiva é considerado um princípio transcendental cuja legitimidade requer uma espécie de “dedução”.

Ricardo Antonio Rodrigues

Antropologia Relacional

O propósito desse trabalho é defender que a recepção da noção de pessoa sugerida por Boécio e acolhida por São Boaventura, na verdade é uma crítica a definição clássica de pessoa. Não se trata de apenas acolher a tradição, como sugerem alguns comentaristas, como é o caso de José Antonio Merino, sobretudo no texto Humanismo Franciscano e o Mundo Atual. Boécio de Dácia foi um autor importante na definição de pessoa. Com o propósito de teorizar a respeito da noção de Trindade, como mistério, solidão e solidariedade, fundamento do próprio cristianismo, Boécio sugere que a pessoa é “*naturae rationabilis indiuidua substantia*” (Contra Eutychen et Nestorium, III, 170). Notamos neste postulado da pessoa como substância individual de natureza racional alguns elementos peculiares. Um deles é a ênfase na noção de indivíduo, outro aspecto é o acento na natureza racional. A recepção dessa visão em Boaventura de Bagnoregio (São Boaventura), no século XIII, tem uma repercussão de grande valia para a antropologia filosófica. São Boaventura, no De Trinitate, q. 2, a. 2, n. 9, acrescenta um elemento que podemos considerar uma inovação. Para definir pessoa ele ao acolher a tese de Boécio, acrescenta na sua definição a ideia de relação. Ou seja, a pessoa é relação. O resultado disso é que há uma crítica ao proposto por Boécio de forma muito sutil. Em São Boaventura há o reconhecimento de que para definir pessoa humana não podemos usar os mesmos moldes das pessoas da Trindade em sentido estrito. A definição de Boécio traduziria a visão de pessoa humana como uma supercoisa, isso é reconhecido por Merino, no entanto sem extrair as devidas consequências. Ao definir pessoa como relação, podemos extrair as consequências filosóficas de que a pessoa humana não pode ser encarada como uma essência pronta, acabada, como no caso das pessoas divinas. A sugestão de São Boaventura implica em pensarmos a pessoa humana como nó relacional, infinita possibilidade, que se faz constantemente na relação com os demais humanos, na relação de abertura ao transcendente e na relação de reverência e encantamento com o mundo. A perspectiva da antropologia relacional dá um novo sentido para a existência humana, pois embora reconheça a importância de sua natureza individual e

racional, apresenta a noção de solidão como meio e condição de possibilidade para a solidariedade, nesse sentido a trindade divina é inspiração e pressuposto (São Boaventura, I Sent., d. 25, a. 1, q. 1, concl.).

Ricardo Bazilio Dalla Vecchia
ricfilosofo@hotmail.com

O perspectivismo entre Nietzsche e Teichmüller

A influência de Gustav Teichmüller (1832-1888) sobre o pensamento de Nietzsche fora notada desde as primeiras décadas da Nietzsche-Forschung por estudos como *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus* (1913) de Hermann Nohl. Discípulo de Adolf Trendelenburg, Teichmüller era especialista em filosofia antiga, sobretudo aristotélica, especialidade que acabou por atrair ainda na juventude (1869-1870) a atenção de Nietzsche para os volumes de *Aristotelische Forschungen*. Não será, entretanto, em torno das questões de estética e filosofia antiga que a interlocução entre Nietzsche e Teichmüller se tornará realmente decisiva. Uma década após aquelas leituras, Nietzsche reencontrará Teichmüller por intermédio de *Der Zusammenhang der Dinge* (1881) do neo-kantiano Otto Caspari (1841-1917) que, tendo como referência a obra *Darwinismus und Philosophie* (1877), acusa Teichmüller de ser um dogmático que não compreendeu Kant, vindo a denominá-lo como “eleata”, por negar a realidade da mudança, apesar do testemunho da experiência. Essa crítica de Caspari parece se ancorar numa ideia de Teichmüller que ainda assumiria novos contornos em *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882). Embora o título da obra sugira uma discussão e até mesmo uma filiação ao materialismo evolucionista (Darwin, Haeckel etc.), *Darwinismus und Philosophie* só aborda parcialmente tal problemática, e ainda apresenta uma tese alternativa a ele, que acaba por suscitar a crítica de Caspari e o interesse de Nietzsche, embora com reservas. Teichmüller afirma que o movimento dos átomos não decorre da influência de forças externas, mas de um movimento interior, que sofre e reage de acordo com a sua própria vontade. Teichmüller ancora essa tese na teoria de que a experiência é um produto do eu imediato e singular que confere unidade às coisas, assim os fenômenos internos e externos são projeções (Projection) do eu, que mediante o tempo e o espaço produz as imagens das coisas, portanto a unidade não pode ser encontrada no próprio objeto, que é apenas uma projeção do ponto de vista do sujeito, o que torna tudo uma perspectiva. Essa tese atrai a atenção de Nietzsche, que na então década de oitenta está envolvido numa crítica do atomismo metafísico. A tese de Teichmüller da projetividade perspectivista do sujeito reforça um argumento (p. ex. *Humano* § 19) de inspiração kantiana decisivo para a formulação do perspectivismo de Nietzsche, de que o intelecto prescreve leis à natureza sem as ir retirar dela. Ocorre que certas leituras de orientação epistemológica e transcendentalista da obra de Nietzsche (p. ex. Antonio Marques) acabam por mesclar elementos do perspectivismo de Teichmüller ao de Nietzsche, filiando o filósofo da Gaia Ciência a uma linhagem que ele, uma vez que mantém “inclusive a fenomenalidade do mundo interior” (NF 1887-1888, 11[113]), esforça-se por superar. Pretendemos trazer à tona os pormenores dessa discussão, contrapondo as teses de Nietzsche e Teichmüller para mostrar que tais leituras do perspectivismo de Nietzsche, sobretudo considerando-se a crítica radical ao atomismo metafísico pela doutrina da vontade de poder do último período, revelam-se questionáveis.

Ricardo Bins di Napoli
ricdinapoli2@yahoo.com.br

Animais como pessoas?

A questão do status moral dos animais e outros seres vivos tem gerado bastante controvérsia nos meios de comunicação e principalmente entre filósofos e cientistas. Uma discussão atual trata da utilização dos animais para a pesquisa para desenvolvimento de novos medicamentos. Considerar os animais pessoas é um bom argumento justificar uma mudança de comportamento do homem em relação aos animais? Pode-se identificar posições diferentes na discussão filosófica atual. Uma primei-

ra posição acredita que sim, pois argumenta que aproximar o homem do animal por diferentes aspectos reduz uma tradicional separação no pensamento filosófico entre seres racionais e irracionais, permitindo desfazer muitos equívocos desta distinção. Uma segunda posição semelhante a primeira aceita também que essa distinção radical é falsa, mas acredita, mesmo assim, que, se observadas as aproximações entre pessoas não-humanas e humanas, podemos ainda traçar diferenças que são importantes para evitar generalizações infundadas sobre o estatuto moral de alguns seres vivos. Por último há uma posição mais pragmática que afirma, que as posições anteriores são impotentes para mudar a atitude dos humanos, pois o problema está no estatuto jurídico dos animais, ou seja, eles são propriedade dos homens. Este trabalho pretende examinar os argumentos das posições acima.

Ricardo Cezar Cardoso
ricecardoso@hotmail.com

Aspectos da vontade e da memória na individuação biológica

Segundo Ashby, a Cibernética é “a arte do comando”. Com efeito, uma máquina, seja ela natural ou artificial, se caracterizaria por seu modo de comportamento. Assim, a teoria da informação, confundindo-se com uma teoria das máquinas, se ocuparia das coisas não segundo o princípio ontológico do que a coisa é, mas segundo a premissa de como ela opera, fazendo da cibernética “a ciência do controle e da comunicação, no animal e na máquina”. Contudo, ao se deter no aspecto analítico de seu funcionamento, ela deixaria de lado uma questão fundamental para a compreensão da ontogênese de qualquer máquina, a saber: quem está no comando? Quando Simondon desenvolve sua tese sobre a individuação a partir da noção platônico-aristotélica de Forma e dos conceitos contemporâneos de Informação, Potencial e Transdução, ele recusa não somente a gênese do indivíduo “por oposição à gênese mais vasta como a da espécie”, mas, sobretudo, de ver na ontogênese a resultante de um processo de transmissão de informação, próprio a um processo por hereditariedade. Para ele, o ser individuado resultaria sempre de um processo genético, mas este teria uma característica de transdutividade, a tal ponto que ele identifica ontogênese e transdução. Isso dá à ontogênese um caráter de estruturação do ser segundo uma operação de defasagem do ser: uma operação que se daria entre o ser pré-individual, tomado em seu estado metaestável, e o ser individuado, que resultaria desse estado por diferenciação. Vemos, por conseguinte, a Biologia Molecular se orientar pelo princípio de que a estruturação das formas de vida se deve ao fato dos sistemas biológicos se desenvolverem a partir da quantidade de informação contida no interior do próprio sistema (sem necessidade de um aporte de informação exterior a ele). Contudo, um sistema bioquímico ou biofísico está sujeito a processos físico-químicos de dissipação, conferindo um caráter entrópico ao sistema. Um sistema biológico, ao contrário, opera a partir daquilo que os físicos chamam de entropia negativa, se estruturando por graus de complexidade crescente. Definidos como sistemas negentrópicos, os sistemas biológicos só teriam algum sentido válido para uma compreensão da atividade biológica se tomados como sintomas, no sentido nietzscheano, de uma atividade vital mais “profunda” de um querer fundador. Disso decorre que, sendo a transdução a marca da individuação, a ontogenia pressupõe uma duração real como escopo do devir do ser. Durar é diferenciar-se num processo de repetição infinita expressa pelo movimento de estruturação do ser. Assim, não há como pensar em transdução sem a corroboração da memória: não uma memória no sentido de “... uma faculdade de classificar recordações numa gaveta...”, tal como objetava Bergson, mas uma memória que se constitui a cada efetuação transdutiva; a cada individuação consumada. Com efeito, falar em ser vivo é instalar-se no primado da Vontade e da Memória. Segundo Jacques Monod, os processos moleculares que presidem a morfogênese biológica são frutos do acaso tornado necessidade, porém é a necessidade, enquanto vontade fundadora, que dá à individuação uma direção precisa, ao mesmo tempo em que constrói para si uma memória.

Ricardo Crissiuma
r_crissiuma@yahoo.com.br

O jovem Hegel: tensões e articulação entre filosofia e diagnóstico de época

A presente comunicação visa apresentar uma reconstrução – em grandes linhas, por certo – do percurso do jovem Hegel de Tübingen a Lena, procurando mostrar como esse percurso é motivado por duas linhas de força que se entrelaçam: o esforço de levar a cabo a revolução promovida pela filosofia kantiana, por um lado; e o esforço de apreender e dirimir os problemas próprios aos “mais novos tempos”, por outro. Para tanto, a comunicação está dividida em três momentos. No primeiro (I), abordaremos a incorporação feita por Hegel, ainda quando estudante do Stift, dos postulados da razão prática, bem como do conceito kantiano de carecimento (Bedürfnis) da razão prática. Na sequência (II), procuraremos mostrar como os impasses na conciliação da filosofia kantiana – ao menos tal como incorporada por Hegel – com a dinâmica dilaceradora dos carecimentos burgueses e dos desdobramentos da Revolução Francesa levam Hegel a passar de uma filosofia da razão prática kantiana para uma filosofia da unificação (Vereinigungsphilosophie). Por fim (III), terminaremos investigando como Hegel é levado a trocar o paradigma dessa filosofia da unificação, passando de uma filosofia da unificação ancorada no modelo relacional do amor para uma filosofia da unificação ancorada no conceito de trabalho e reconhecimento. O objetivo desta comunicação será, assim, indicar como o percurso do jovem Hegel expressa eminentemente as tensões e a articulação entre um carecimento da razão prática e os carecimentos da sociedade burguesa. Apontando, por conseguinte, a unilateralidade de algumas interpretações que reduzem o desenvolvimento do jovem Hegel ou às variações da sua apropriação do kantismo, ou à sua recepção da economia política e dos acontecimentos políticos de seu tempo. Em outras palavras, esta comunicação visa apresentar o entrelaçamento das determinantes filosóficas e das determinantes do diagnóstico de época presentes no caminho do jovem Hegel até o seu sistema.

Ricardo da Costa
ricardo@ricardocosta.com

“O sonho” (1399) de Bernat Metge e suas considerações filosófico-oníricas

“O sonho” (Lo somni) de Bernat Metge é uma das obras clássicas do século XV que, por suas considerações filosóficas e por seu caráter literário, ambos baseados na tradição greco-romana, prenunciam o Humanismo na Península Ibérica, a partir da coroa de Aragão. A proposta desse trabalho é apresentar a tradução que fizemos dessa obra, a primeira para a língua portuguesa (e diretamente do texto original, de 1399), e analisar a importância do tema dos sonhos e do universo onírico para a Filosofia, já que o texto de Bernat tem íntima relação com “A Consolação da Filosofia”, de Boécio. A seguir, pretendemos discorrer a respeito do cabedal filosófico no qual Bernat fundamenta suas considerações sobre a morte e a imortalidade da alma, de resto, temas igualmente clássicos da Filosofia desde o “Fédon” de Platão.

Ricardo de Oliveira Toledo
oliverdtoledo@bol.com.br

O que resta da arte: arte e cultura da máquina em “Humano, demasiado humano” de Friedrich Nietzsche

A partir do estudo de “Humano, demasiado humano”, cartas e fragmentos póstumos de Friedrich Nietzsche (1844-1900) do período da escrita da referida obra em todo seu conjunto, propõe-se analisar o desenvolvimento de uma concepção de “era da máquina”, bem como o tipo de cultura que dela deriva, considerando-se o problema levantado pelo filósofo alemão no aforismo 222 do primeiro volume (1878), a saber, “O que resta da arte”. Verifica-se como a cultura romântica oitocentista, que dá primazia à arte e ao gênio, é gradualmente substituída por outra fragmentada, com seus indivíduos voltados para a ação desenfreada e irrefletida, subservientes à

indústria e ao comércio, sempre preocupados com a utilidade. Nietzsche observa que isto contribui para a produção de arte superficial, que tem como objetivo somente promover o descanso, ou seja, o entretenimento de uma nova espécie de público. Na contramão de tal movimento, discute-se o que deveria restar da arte num momento pós-romântico, tentando-se compreender qual deveria ser o novo papel da criação artística. Ainda cabe assinalar que “uma arte das obras de arte” já não atenderia mais aos anseios artísticos do homem da segunda metade do século XIX. Não obstante, destaca-se o fato de não haver um decreto nietzschiano do fim da arte, mas uma reorientação cultural desta. Para tanto, é importante discutir o sentido da sentença inscrita no aforismo 222, que o “homem científico é o desenvolvimento ulterior do homem artístico”, avaliada no interior de uma cultura da máquina. As cartas e os fragmentos póstumos contribuirão para que sejam averiguados as leituras e os possíveis diálogos que Nietzsche estabelece com pensadores que abordaram problemas referentes aos impactos da mecanização, agilização do trabalho, do comércio e suas implicações culturais.

Ricardo Farias Martins Lopes
ricardofmlopes@hotmail.com

O conceito de consciência transcendental em Fichte e o pensamento romântico

O objetivo deste texto é realizar uma análise sobre algumas das características ou traços distintivos do importante princípio constitutivo do mundo e da realidade exterior extramental, estabelecido pelo filósofo alemão pós-kantiano Johann Gottlieb Fichte (1762- 1814) e denominado em sua filosofia de “Eu”, bem como estabelecer sua relação com importantes aspectos inerentes ao pensamento e a ideologia dos românticos da primeira fase do romantismo germânico (os irmãos Schlegel, Novalis, Tieck, Hölderlin, entre outros). Busca-se demonstrar como o subjetivismo, o individualismo e o egocentrismo caros aos românticos alemães e que norteia a ideologia presente em suas produções artísticas e literárias, assim como sua postura face ao mundo e a realidade, encontram traços de afinidade e concordância com os princípios metafísicos do “Eu” absoluto (ou “Eu” puro, ou egoicidade) estabelecidos por Fichte em sua obra magna *Princípios fundamentais da Doutrina da Ciência*, de 1794, e como, por conta desta afinidade, Fichte não só influencia, como também passa a ser considerado pelos românticos alemães, como um de seus grandes “mestres”, pois julgam encontrar em seu radical idealismo uma fundamentação teórico-filosófica ao seu próprio egocentrismo subjetivista romântico. Num primeiro momento, traçaremos um panorama geral do Romantismo e de suas principais manifestações literárias e artísticas na Alemanha, indicando a principal corrente filosófica que corresponde a este período (idealismo alemão pós-kantiano), destacando o seu principal representante, na figura de Fichte, não só pela sua antecedência histórico-cronológica, mas também por ser o principal filósofo no cenário intelectual alemão que se destacou imediatamente após o advento do pensamento de Kant. Em seguida, passaremos à análise do conceito fichteano de “Eu” absoluto, presente em sua *Doutrina da Ciência*, destacando algumas de suas características ou traços distintivos principais e estabelecendo um paralelo com o subjetivismo e o egocentrismo românticos, buscando assim deixar claro o motivo ou razão do grande apreço dos românticos alemães pelo pensamento de Fichte, a ponto de apontarem a sua obra como a grande fundamentadora teórica dos princípios norteadores do romantismo alemão, notadamente em sua primeira fase (*Sturm und Drang*).

Ricardo Jardim Andrade
rjardim@ifcs.ufrj.br

Um confronto entre a epistemologia hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss

Segundo W. Dilthey, enquanto a explicação indica as causas de um fenômeno, a compreensão manifesta-lhe o sentido. As ciências da natureza, procurando a explicação dos fatos naturais, fazem necessariamente

abstração da experiência vivida (Erlebnis). Tal procedimento, contudo, é inadmissível no domínio dos fatos espirituais e humanos. As ciências do espírito “nasceram na prática da vida” e por isto não podem de modo algum neutralizar o vivido. Enquanto as ciências da natureza, voltando-se para fatos que se apresentam à consciência como fenômenos externos e isolados, recorrem a uma “combinação de hipóteses” para construir um “conjunto coerente da natureza”, as ciências do espírito estudam fatos internos que se mostram imediatamente à consciência como um todo coerente, ou melhor, como um “conjunto vivido”. Cf. Lévi-Straus, opondo-se a esta tese, afirma que o objeto da antropologia estrutural, assim como de todas as ciências que se desenvolveram no campo semiológico, é o estudo das “estruturas inconscientes do espírito”, ou seja, de uma realidade objetiva sobre a qual o observador não pode intervir. Não é, pois, sob o modelo do hermenêuta romântico, impregnado de simpatia e empatia pelos selvagens, que se deve figurar o antropólogo, mas antes “sob o modelo do engenheiro que concebe e constrói um aparelho mediante uma série de operações racionais”. Um exame atento destes dois pensadores obriga-nos, porém, a corrigir este ponto de vista que releva a pretensa oposição entre hermenêutica e estruturalismo. Ao mesmo tempo em que censura a hermenêutica, o antropólogo se serve do aparelho conceptual desta escola para esclarecer o seu procedimento metodológico, afirmando que “a interpretação estrutural” requer a articulação da explicação causal dos fatos com a compreensão do seu sentido, ou melhor, “deve fazer coincidir a objetividade da análise (...) com a subjetividade da experiência vivida [do sujeito]”. W. Dilthey, por sua vez, na segunda etapa do seu percurso, sustenta, por um lado, que as ciências do espírito têm uma orientação, a um só tempo, compreensiva e explicativa e, por outro, que a compreensão se desdobra no que poderíamos denominar, endossando a sugestão de Sylvie Mesure, de “micro-compreensão” ou “macro-compreensão”, segundo se dirija respectivamente para os comportamentos ou para os conjuntos estruturais. A compreensão tem, pois, nesta segunda fase do filósofo uma dimensão objetiva: volta-se para a experiência vivida de outrem na medida, porém, em que se expressa em obras, ou melhor, em conjuntos interativos ou estruturais. Entre estruturalismo e hermenêutica há, portanto, convergência e não divergência metodológica e epistemológica.

Ricardo José Corrêa Barbosa
 ricardo.barbosa@pesquisador.cnpq.br

Experiência estética e comunicação na Filosofia da arte do jovem Lukács

Descoberto em 1973, o manuscrito da primeira estética sistemática esboçada por G. Lukács (1885-1971) foi publicado em 1974 sob o título *Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-14)*. O jovem Lukács foi talvez o primeiro a recorrer a uma teoria da comunicação para fundamentar a estética como uma disciplina filosófica autônoma. O que torna sua tentativa especialmente interessante está em que o recurso a uma teoria da comunicação visa a justificar a tese segundo a qual a comunicação artística é um mal-entendido necessário e redentor. O que resta da pretensão de verdade desta tese quando já não mais se admite o ceticismo comunicativo com o qual Lukács a justificou?

Ricardo Lavalhos Dal Forno
 ricardo.forno@unijui.edu.br

A teoria da linguagem de Walter Benjamin no texto “Sobre a linguagem em geral e a linguagem humana”

Na filosofia alemã dos últimos anos pode-se observar o surgimento de projetos filosóficos que abordam a questão das alternativas para a filosofia no contexto da crise do conceito de “consciência de si”. Entre essas posições se encontra a teoria da linguagem de Walter Benjamin. No seu artigo “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, Benjamin compreende a linguagem como o que sustenta toda racionalidade. Antes da razão já se está na linguagem, e apropriada razão é linguisticizada. Quando Benjamin desenvolve sua teoria da linguagem, ele está colocando as questões do conhecimento através da descrição de uma unidade

de onde as questões surgem. O acesso ao mundo só se dá via sentido e não há experiência e conhecimento que não seja mediado pela linguagem. Trata-se da forma como o homem lida com as coisas, como o homem chega às coisas dentro de seu mundo, como elas aparecem para a compreensão humana e para seu lidar. Não se chega às coisas porque as coisas são entes, mas se chega nelas porque elas são compreendidas em seu sentido. Assim o mundo para qual o homem volta o olhar não é simplesmente o mundo natural com o qual se lida, mas apresenta-se como sentido. Há, portanto, uma comunicação primeira entre o homem e o mundo que lhe rodeia e que possibilita o discurso sobre as coisas. A linguagem humana, para Benjamin, com isto, é tradução. Se o sentido é inerente ao mundo, a compreensão dessa realidade linguística depende da linguagem humana que nomeando pode traduzir a linguagem em geral. Nessa tradução se dá o conhecimento. Isso quer dizer que só se conhece porque um significado inerente ao objeto conhecido se expressa como traduzível. O que Benjamin mostra com sua teoria da linguagem em geral e sua teoria da tradução é que o homem desde sempre se realiza num processo de sentido. Nele, linguagem é o elemento organizador da experiência. E Benjamin não estaria preocupado com esse elemento organizador se não estivesse preocupado com a questão do conhecimento, e mais precisamente com a questão de como se chega aos objetos que se conhece. É dentro desse processo de sentido que se poderá conhecer cientificamente as coisas, a natureza e os fenômenos. A filosofia de Benjamin, portanto, trata daquilo que, enquanto sentido, permite que se conheça algo. Há essa experiência originária da linguagem, que embaraça quando se quer esclarecê-la, mas que permite que a filosofia se situe em relação com o conhecimento científico. Se a filosofia reconhece seus limites diante da ciência é para também afirmar que o conhecimento científico só é possível mediante ao mundo significativo especulado pela filosofia. Esse é um pensar que se desvia dos objetos para pensar a condição de possibilidade do pensar dos objetos. Abre-se, assim, o espaço prévio onde se dão os objetos. E em qualquer coisa que se pesquise, que se diga em filosofia e nas ciências, também já se está envolvido pelo caráter antecipador da tradução do sentido no mundo.

Ricardo Machado Santos
ricardo_mac43@yahoo.com.br

Sobre a sensificação do conceito de progresso moral do indivíduo no pensamento tardio de Kant

O trabalho tem como proposta discutir o conceito de progresso moral do indivíduo na filosofia de Kant, levando em conta a evolução do seu pensamento. Isto é, pretende-se mostrar que da Crítica da razão prática (1788) até a Metafísica dos Costumes (1798) há uma passagem gradual em direção a uma sensificação do referido conceito, de forma que o progresso deixa de ser pensado como um desenvolvimento rumo à santidade, para a qual se postula a imortalidade da alma, mas passa a ser um progresso rumo à virtude que consiste numa disposição de ânimo específica, a fortaleza moral, e que pode ser realizada dentro dos limites das forças humanas, inclusive por meio da educação (ascética moral). A partir disto, buscar-se-á pensar tal sensificação à luz da interpretação semântica proposta por Loparic.

Ricardo Monteagudo
rmonteag@uol.com.br

A doutrina da obediência em Rousseau

Pretendemos analisar a concepção de obediência em Rousseau e discutir a perspectiva exposta por Bruno Bernardi ao rejeitar a versão de Carl Schmitt. Como contraponto, temos a filosofia de Giorgio Agamben. Em vários momentos, Rousseau refere-se ao maior problema da filosofia política: como obedecer e permanecer livre, qualificada como quadratura do círculo. Podemos nos lembrar das referências ao “forçar a ser livre”, ao “persuadir sem convencer”, à impossibilidade de se transferir a vontade, à maioria silenciosa ou oprimida ou concordante. Há uma verdadeira doutrina da obediência a ser articulada tanto na ética

quanto na política de Rousseau, com implicações para a análise da biopolítica. Esta é uma das principais questões da filosofia política contemporânea para a qual, mais uma vez, nosso bom Jean-Jacques não pode permanecer calado.

Ricardo Nascimento Fabbrini
ricardofabbrini@uol.com.br

Póética do gesto: estética e política em Lygia Clark

O trabalho destacará a relação entre arte e política ao longo da trajetória da artista brasileira Lygia Clark (1920-1988), iniciada no Brasil em 1947 e desenvolvida na França, de 1968 a 1977. Reconstituirá a lógica desse percurso: o cordão que une as pinturas construtivas da década de 1950 ao “trabalho terapêutico” com os objetos relacionais desenvolvido pela artista nos anos 1980, após seu regresso ao país. Enfatizará, ainda, o papel que o projeto emancipatório da modernidade artística europeia do início do século XX exerceu na constituição de seu imaginário artístico. A análise desse percurso, marcado pela radicalidade, permitirá evocar, também, o tema do “fim da arte”, ou melhor, de certa ideia de arte: da arte vinculada à utopia e à revolução no sentido das vanguardas internacionais. Examinaremos, nesta direção, a relação entre o projeto moderno de superação da relação entre arte e vida, presente em Lygia Clark, e propostas contemporâneas como a de “arte relacional” que visa “reconstituir pontes” - na expressão de Nicolas Bourriaud - entre as décadas de 1960 e 1970 e os anos 1990 e 2000.

Ricardo Navia
naviamar@adinet.com.uy

M. Friedman y H. Sankey: sobre la idea de una racionalidad histórica de alcance pluscontextual

La idea kuhniana de la inconmensurabilidad entre teorías y entre paradigmas científicos, implica un cuestionamiento al carácter racional de la empresa científica, al menos, de sus transiciones interparadigmáticas. Esto se debe tanto a la inconmensurabilidad de los vocabularios como a razones lógico-metodológicas sobre las pautas de elección entre teorías. A partir de ello, la motivación decisiva para la transición durante las revoluciones científicas se apoyaría en motivaciones extrateóricas, o, en una evaluación de la capacidad para resolver problemas, como intenta salvar el propio Kuhn; en base a criterios que han sido vistos como poco significativos o demasiado sensibles al contexto. Aquí queremos llamar la atención sobre dos autores Michael Friedman (2001) y Howard Sankey (1995) que en los últimos años han introducido elementos significativos para esta problemática. Friedman acuña una concepción de la empresa cognitiva en tres niveles (leyes empíricas, paradigmas científicos y metaparadigmas filosóficos) que permite explicar la racionalidad de la transición a partir de criterios e incluso teorías que se van sedimentando por los logros científicos y las construcciones filosóficas anteriores, pero que de hecho han tenido una aplicabilidad pluscontextual. Como, a su vez, dichas orientaciones no son suficientes para la elección interparadigmática, se repara en la intervención de una exploración general de la coherencia de los paradigmas competitivos en relación a las teorías vigentes y a las que pugnan por estarlo, como el terreno en el cual se desarrollan los debates filosóficos que acompañan y catalizan tales transiciones. Por su parte, Sankey se propone evitar las consecuencias relativistas o irracionalistas que pueden derivarse de la misma inconmensurabilidad kuhniana. Sin embargo, lo hace a partir del reconocimiento de varias de las tesis centrales de la epistemología postkuhniana. Admite: 1) que no existe un algoritmo que garantice la elección racional de teorías; 2) que los científicos eligen en función de criterios que orientan pero no determinan sus elecciones; 3) que un criterio puede favorecer a una cierta teoría y otro criterio puede elegir a una teoría rival y 4) que ninguno de los criterios de evaluación es de aplicación inevitable. En ausencia de un método único, los criterios son, en principio, los generales de: simplicidad, capacidad predictiva, coherencia y resolución de enigmas, apreciados y valorados de diversos modos. Esto puede conducir a una pluralidad de teorías incompatibles pero igualmente racionales, cuya

racionalidade de fundo solo se probará en el desarrollo de sus respectivos programas de investigación. De este modo, no es un algoritmo puntual el que decide la elección definitiva sino la interacción de criterios múltiples con el desarrollo de sendos programas de trabajo. El objetivo de esta comunicación es: 1 – Reconstruir sumariamente algunas de las tesis y argumentos de ambos autores, señalando sus afinidades, sus diferencias y, sobretudo, su posibilidad de integración. 2 – Revisar algunas objeciones formuladas a ambas propuestas. 3 – Señalar el papel destacado, pero muchas veces ignorado o difusamente concebido, que ambas concepciones otorgan a los debates filosóficos en la elección de teorías y en el desarrollo de los criterios de racionalidad.

Ricardo Pereira de Melo
ripedeme@bol.com.br

Estado, acumulação do capital e bonapartismo

No capítulo XXIII do Livro Primeiro de O Capital, Marx apresenta a síntese do processo de produção de mais-valia, iniciada com a análise da mercadoria e concretizando com a lei geral da acumulação capitalista. Pressupondo ainda a concorrência que será desenvolvida apenas no Livro Terceiro de O Capital (a síntese dos múltiplos capitais), Marx demonstra como o capital industrial movimenta-se para aumentar sua composição orgânica, substituindo capital variável por capital constante. Essa é uma tendência da lei geral da acumulação capitalista, onde “a acumulação capitalista produz constantemente uma população trabalhadora adicional relativamente supérflua [...] concernente às necessidades de aproveitamento por parte do capital”. O aumento de trabalhadores desempregados e semi-desempregados torna-se pré-condição para a expansão das contradições do capital. Como diz Marx, “toda a forma de movimento da indústria moderna decorre, portanto, da constante transformação de parte da população trabalhadora em braços desempregados ou semi-desempregados”. O aumento da composição orgânica do capital e a transformação cada vez mais crescente da mais-valia em capital lançam os trabalhadores subitamente à mercê do capital recrutando um exército industrial de reserva prontamente livre para atender as expansões e crises do capital. Esse trabalho busca mostrar como o ciclo do capital industrial descrito por Marx no capítulo XXIII do Livro Primeiro é determinado pela liberdade de ação entre trabalhadores ativos e o exército industrial de reserva. Assim, Marx lança-se a crítica da teoria da população desenvolvida por Malthus – e aceita incondicionalmente por Ricardo – sobre a “sagrada lei” da oferta e demanda de mão-de-obra da Economia Política Burguesa. Pensamos que a discussão desse importante conceito desenvolvido por Marx no século XIX ainda é fundamental para entender as repercussões da crise cíclica de acumulação capitalista e os seus reflexos sobre classe trabalhadora do século XXI, especialmente sobre a intervenção violenta do Estado capitalista diante desse processo. Por fim, busca-se demonstrar uma relação próxima dos conceitos desenvolvidos por Marx no capítulo XXIII de O Capital e as repercussões políticas da luta de classes desenvolvida pelo autor no livro O 18 Brumário.

Ricardo Pereira Tassinari
ricardo@marilia.unesp.br

O sistema das autoconsciências

A Teoria Geral dos Sistemas ou Sistêmica, fundada por Karl Ludwig von Bertalanffy (1901-1972) em 1945, surge no contexto do desenvolvimento da Ciência Contemporânea. Em especial, este desenvolvimento chegou ao ponto de, em alguns casos, possibilitar uma descrição extremamente precisa (e matemática) do Universo que nos cerca, como na Física, na Química e em alguns casos da Biologia, o que motivou, em alguns, a esperança de vir a compreender o Homem na mesma medida, e, assim, influenciou o surgimento de ciências como a Psicologia, a Sociologia, a Economia, etc. Segundo von Bertalanffy, a Teoria Geral dos Sistemas constitui uma teoria não dos sistemas de um tipo específico, como os físicos, químicos, biológicos, psicológicos, sociológicos, etc., mas de princípios universais aplicáveis aos sistemas em geral, e, nesse sentido, possibilita ter em vista a unidade do conhecimento. Por outro lado, nos sistemas humanos, uma das características principais de seus elementos é a possibilidade de eles pensarem esses próprios sistemas humanos e também a si próprios, característica da

qual, aliás, decorre a própria criação das explicações citadas acima, no campo da Psicologia, da Sociologia, da Economia, etc. Nesse sentido, tendo em vista a busca de uma unidade do Conhecimento, algumas reflexões de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831), sobre a Filosofia como o pensar que se pensa a si próprio (cf. Enciclopédia das Ciências Filosóficas, 1930, § 17), parece-nos aplicável a este cenário dos sistemas humanos. Em especial, o desenvolvimento dessa visão hegeliana, da Filosofia como o pensar sobre si próprio, leva-nos ao conceito de autoconsciência (Idem, § 424 e seguintes) e nos permite pensar, contemporaneamente, um sistema das autoconsciências, no qual ocorreria o desenvolvimento citado acima. Em nossa palestra, teceremos algumas considerações a respeito da ideia de um sistema das autoconsciências, na atualidade.

Ricardo Rossetti
epitofilos@uol.com.br

Identidade, capacidade e responsabilidade ética do juiz de direito: em busca dos sentidos da justiça

Em “La mémoire, l’histoire, l’oubli” Paul Ricoeur elabora um percurso hermenêutico por uma reflexão acerca do que constitui a tarefa do juiz de direito, o que se expressa como um discurso narrativo. Trata-se do ofício de alguém em face do qual um sentimento de imparcialidade deve se apresentar como pressuposto ontológico e deontológico da elaboração de uma narrativa propriamente jurídica. O objetivo desta comunicação é identificar quem é o juiz de direito, enquanto eu-julgador no nível das instituições políticas, e quem ele se torna no curso da narrativa que faz do processo judicial. Esse trajeto encontra justificativa na reflexão que Ricoeur desenvolve entorno de uma antropologia filosófica do homem capaz, que o autor desenvolve em seus escritos de maturidade. Isso porque, tanto em “Soi-même comme un autre”, como nas entrevistas de “La critique e la conviction”, Ricoeur sustenta que o juiz de direito é, antes de tudo, alguém capaz de agir e falível na efetivação de suas ações, isto é, um ser humano, como qualquer ser humano, que em nome do Estado deve agir, mas sob a condição de sua própria natureza: frágil, falível, limitada. É nessa direção que o autor recupera a temática da falibilidade como um fato que encontra seu registro na dimensão das instituições de justiça, das quais a figura do juiz de direito é pedra fundamental, ora como articulador e agente de decisão, ora como destinatário da própria decisão. Uma vez compreendido o seu papel de “narrador-restaurador” do discurso – de um agente capaz de recuperar (e reinterpretar) a memória social, isso, no sentido de alguém que quer e é capaz de (re-) constituir um significado para a ordem das relações humanas –, a significação de sua identidade, tal como Ricoeur propõe em “Parcours de la reconnaissance”, deve prescindir de uma reflexão acerca da capacidade de agir e de decidir do eu-julgador no nível das instituições, à luz de princípios éticos como o respeito pela diferença e a responsabilidade pelo outro. Trata-se, enfim, da busca do significado das ideias de justiça, a partir da compreensão da identidade do juiz de direito como alguém que, para além das instituições políticas, até então estruturadas para o ofício judicante “frio” e desumano, revela relativa capacidade para decidir os destinos da vida do indivíduo comum e, também, alguma responsabilidade ética por suas decisões.

Rineu Quinalia
rqinalia@gmail.com

Diálogo socrático e dialética platônica: A formação da doutrina das Ideias no Hípias Maior

Este estudo considera o Hípias Maior um elo imprescindível dentro do pensamento de Platão. O diálogo traz, pela primeira vez, investigações acerca do Belo dentro do Corpus. Não obstante a estrutura textual, ainda “socrática”, o diálogo apresenta especulações que superam o nível de investigação, composto pelos exames e interrogações, e os processos argumentativos, tipicamente elênquicos e, prepara a estrada em que Platão (apesar de ainda não usar especificamente o termo “dialética” no texto) tenta direcionar sua investigação para uma formulação do seu processo dialético. No Hípias Maior, busca-se a definição do Belo (tó kalon). Platão ali, tenta definir o conceito

não como predicado, mas como substantivo, ou seja, a pergunta socrática (tí esti?) que é belo? se transforma em (tí esti << tó >> kalon?) que é << o >> belo? a inserção do artigo (tó = o) evidencia que, o que se busca não são as várias contextualizações do belo, ou seja, coisas belas (tá kalá), mas o belo em si (autó tó kalon). Ao tornar-se claro o caráter mais “metafísico-ontológico” da questão, é difícil não pensar que Platão, já naquele momento, não teria em mente (mesmo em um estado ainda embrionário) os rudimentos do que viria a ser posteriormente na maturidade sua Doutrina das Ideias. Ao longo desta comunicação, optou-se por evidenciar dois pontos: (i) Encontrou-se durante o estudo do Hípias Maior, a nítida tentativa de Platão, ao longo do seu exercício filosófico, seu esforço e sua necessidade em realizar a passagem do dialeghesthai socrático à gênese da sua dialektiké. (ii) Não obstante estarmos diante de um texto que a tradição atribui à juventude do filósofo, caracterizada pela forte influência socrática, Platão parece já ter bem presente a estrutura inicial da sua ontologia, uma vez que, em meio às definições do belo ali apresentadas, é clara a distinção conceitual entre particular e universal, ao longo do movimento argumentativo.

Rita Helena Sousa Ferreira Gomes
ritahgomes@hotmail.com

Debatendo sobre Hobbes: educação, ética e política

Dentro do vasto campo abordado pela filosofia hobbesiana, nossos estudos enveredam pelo pensamento ético e político do autor. De modo mais concreto, ao longo dos anos nossas pesquisas aproximaram-se mais diretamente de tópicos como: leis naturais, obediência/desobediência, razão e educação. Recentemente, estamos nos aprofundando no problema da educação, buscando desvendar sua importância para a construção política de Thomas Hobbes. Por seu turno, nessa nova perspectiva temos sido conduzidos a analisar mais de perto temáticas próprias da antropologia hobbesiana. Isso posto, e considerando a configuração inovadora apresentada pelo GT Hobbes, propomo-nos a debater trabalhos dentro dessas grandes áreas, dando preferência, contudo, a comunicações que lidem mais diretamente com assuntos como razão e educação na filosofia hobbesiana.

Rita Leal Paixão

Sob o olhar do outro. Derrida e o discurso da ética animal

A questão da vida e da vida animal mereceu toda a atenção de Derrida, o qual colocou-a como uma questão decisiva para o tempo atual. Derrida examinou a violência e a injustiça sofrida pelos animais nas sociedades contemporâneas, as quais são crescentes, especialmente nos dois últimos séculos, devido aos avanços científicos e tecnológicos, e expressou sua oposição as mesmas, ao mesmo tempo que demonstrou simpatizar com os movimentos que visam limitar a exploração e o sofrimento dos animais. Tais movimentos tem se pautado filosoficamente por duas grandes correntes no campo da ética animal. Uma de origem utilitarista, na qual se destaca Peter Singer, que considera a senciência dos seres para que lhes seja conferido um estatuto moral e, com isso, a partir de uma visão consequencialista, possa se reduzir o sofrimento dos animais. A outra vertente, na qual se destaca Tom Regan, baseia-se na atribuição de direitos aos sujeitos de uma vida, categoria na qual se incluem alguns animais, para a reivindicação de direitos fundamentais para esse seres. Em sua obra “ O animal que logo sou”, Derrida, ao se ver sendo visto pelo seu gato, traz a tona o que é conhecido como a questão animal, a partir de uma abordagem que não se alinha a filosofia continental tradicional e que não pode ser confundida com o discurso da filosofia anglo-americana em defesa dos animais. O objetivo deste artigo é apresentar como “sob o olhar do outro”, isto é, ao se ver sendo visto pelo seu gato, inversão hierárquica inédita no pensamento, Derrida pensa a origem e os limites do conceito de “animal” e desafia toda a tradição filosófica ocidental, inclusive o discurso da ética animal. Trata-se de investigar, a partir da denúncia de Derrida, o quanto somos antropocêntricos e até que ponto qualquer discurso sobre alteridade deve ser colocado sob suspeita. Enfim, é preciso acentuar a excepcionalidade do pensamento de Derrida em relação aos animais, não somente para continuarmos pensan-

do sobre os animais, mas para nos percebermos enquanto somos vistos por eles e, então, encontrarmos o outro, radicalmente outro.

Rita Paiva
paiva.rt@terra.com.br

As vicissitudes da moral e os descaminhos da existência em H. Bergson

Esta comunicação procura discutir a reflexão tecida por Henri Bergson, em *As duas fontes da moral e da religião*, acerca da moral humana e sua relação com a natureza. Nesta obra, que vem à luz nos 30, Bergson não apenas retoma a discussão ética que tacitamente iniciara em seu primeiro livro, *Os Ensaios sobre os dados imediatos da consciência*, mas fundamenta a ideia de que a moral, antes de ser uma criação do intelecto ou obra humana, se constitui como uma tendência imposta pela vida. Assim, ao refletir acerca do fechado e do aberto na moral, o filósofo tece um paralelo entre a ordem fechada e as formas criadas pela natureza. A edificação do sistema de hábitos em grande parte coercitivos inscreve-se profundamente nos indivíduos e vem ao encontro da necessidade mais crucial de toda comunidade: sobreviver e perseverar. Logo, o homem só é livre na sociedade na medida em que se conforma ao “dever ser” generalizadamente imposto. Uma liberdade mais genuína implica o rompimento da rede de hábitos, o que exige esforço demasiado e instaura um conflito no interior do ser socializado, uma vez que forças internas, ligadas à inteligência, resistem e atuam sobre os anseios transgressores em prol dos imperativos sociais. Ainda que ligadas à inteligência e à emancipação humana em relação à natureza, as obrigações sociais ocupam, no homem, o lugar do instinto e preservam os vínculos entre os indivíduos e com a totalidade da ordem social. Essa coesão social, não obstante, delinea fronteiras. Ela fornece subsídios para os conflitos bélicos, ameaçando a humanidade, a qual só se torna objeto efetivo de amor sob a égide de uma outra moral. Trata-se, em seguida, de inquirir justamente o modo pelo qual o filósofo fundamenta esta outra moral. Ela se configurará como o caminho pelo qual o homem logra ultrapassar os limites de uma moralidade que a uma só vez viabiliza sua sobrevivência e o incita ao horror ao outro. Possibilidade de superação que finda por descortinar o viés pelo qual a inteligência poderia conter a si mesma num tempo em que, exacerbando as potências do ímpeto vital que a gerou, ela se torna o espectro que põe em risco tanto o seu futuro, quanto a totalidade da existência.

Rizzia Soares Rocha
rizziasoares@hotmail.com

O trabalho da crítica em Walter Benjamin e Arthur Danto

Propomos desenvolver um exame da estrutura dialética de crítica, descrita por Walter Benjamin no ensaio sobre as *Afinidades Eletivas de Goethe*, em paralelo ao trabalho de investigação das bases ontológicas da obra de arte exercido por Arthur Danto em *A tranfiguração do lugar-comum*. Para isso procedemos a uma investigação dos conceitos de comentário e crítica e, por conseguinte, do lugar ocupado por tais conceitos na obra do filósofo norte-americano.

Roberta Bandeira de Souza
betalogos@gmail.com

O incondicionado e o condicionado em Kant e Schelling

O objetivo desta comunicação é apresentar a aproximação de Kant e Schelling na coordenação do incondicionado e do condicionado na razão. O pensamento do jovem Schelling depende em parte da investigação da teoria do conhecimento kantiana, pois Schelling pretendia realizar os propósitos da filosofia

transcendental de Kant fundada na crítica à razão. Sabemos que Kant tinha como principal objetivo da sua filosofia transcendental investigar as possibilidades da razão conhecer, por isso na obra *Crítica da Razão Pura* (1781) define os princípios e limites do conhecimento humano; e que o jovem Schelling, por sua vez, especialmente nas obras *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder Über das Unbendingte im Menschlichen Wissen* (1795) e *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1797), retoma criticamente os princípios da filosofia transcendental kantiana, pensando que além de estabelecer os limites transcendentais do conhecimento, a filosofia deve apresentar o fundamento de todo o saber e a forma de apreendê-lo. Concordando com o pensamento de Kant, Schelling afirma que a razão é o princípio que lida com os extremos, pois coordena o incondicionado com o condicionado. Portanto, o papel da razão no conhecimento para ambos os filósofos é o de coordenar o conhecimento do entendimento, relacionado aos fenômenos, com os princípios a priori da razão que independem dos fenômenos ou de qualquer experiência sensível. Assim sendo, para Kant e Schelling a razão dirige-se para os lados condicionado e incondicionado do conhecimento. Todavia, Schelling faz uma revisão crítica de alguns princípios kantianos e afirma que a filosofia deve ultrapassar os limites da consciência, fundada na oposição, e definir o princípio absoluto do saber e da realidade, no qual nenhuma oposição entre ser e pensar existe.

Roberta Liana Damasceno Costa
 robertadamasceno@msn.com

Vida, política e estética da existência em Michel Foucault

A relação entre vida e política está na centralidade das discussões entre teoria e prática governamental e entre as aproximações de ética e práticas de governo sobre a vida. Procuramos verificar no âmbito dessas discussões, compreender a partir do pensamento de Foucault como em suas análises feitas sobre o surgimento da Biopolítica moderna, emergida de uma superação da visão da Antiguidade onde era mantida a separação da vida entre zoé e bios, a vida é tomada como objeto político pela fusão entre bios e zoé, tornando-se alvo, a partir do momento em que o poder pretende invadir ou cercar a vida em todas as suas dimensões, esta se apresentará como um objeto político desencadeante de lutas reais. O marco desse processo é visto pelo pensador francês quando o direito político soberano de fazer morrer e deixar viver vigorado até o século XIX, foi perpassado e transformado em um poder contrário: o Biopoder ou poder de fazer viver e deixar morrer. Foucault diante das suas análises dos acontecimentos que mobilizam o corpo social observa que em tempos atuais tanto as democracias quanto os governos totalitários utilizam do mesmo discurso para lançar ações de proteção e valorização da vida, assim com novo “sujeito soberano” em nome do qual é estabelecido as demandas das lutas sociais é preciso observar que em tempos de valorização da vida esta é ameaçada por processos históricos-políticos de domínios, depreciação e desvalorização. Diante das práticas de dominação da vida, sujeição, fabricação dos indivíduos como escapar dos domínios do poder? Somos levados a questionar onde a vida pode reclamar por seu direito, onde está o resgate do sujeito em tempos de desvalorização da vida. Foucault lança como proposta o cuidado de si como resistência, como resposta aos elementos de controle do poder que sujeitam os indivíduos e desvalorizam a vida. Atualmente a formulação desta resposta às novas faces de controle biopolíticos sobre a vida resultam numa política de resistência, uma disposição para elaboração não de um conceito novo de ética ou de um novo exercício de poder político, porém o resgate de um ethos, empreendimento sobre o favorecer a própria vida, esse favorecimento ou potencialização da vida ocasionando um resgate de viver a experiência filosófica de construir a própria subjetividade. Criar estilos de vida sem que estes precisem ser estabelecidos ou enquadrados dentro de uma normatividade social, sem que estejam delimitados por uma lógica de governo, deixará de ser a compreensão do poder como relação força que oprime, domina, para a compreensão do poder como relação de governo, entendamos que nesta proposta de superação do governo biopolítico moderno possa aparecer como uma nova formulação da biopolítica na contemporaneidade, deixar de ser governado para governar a si, ou uma superação do que já foi trabalhado à possibilidade de uma ética enquanto autoprodução de

subjetividade. A busca de liberdade poderá ser realizada não apenas no âmbito do Estado, mas, de uma certa forma poderá ser conquistada nas formas de existência.

Roberta Magalhães Miquelanti

A compreensão de modalidade na Lógica Medieval

Um dos importantes pontos de discussão das teorias lógicas medievais são as proposições modais. A lógica modal medieval se caracteriza pelo desenvolvimento das noções modais já colocadas por Aristóteles, acrescidas de novos conceitos, próprios da lógica terminista, como o da suposição (*suppositio*), o que faz com que a abordagem medieval das proposições modais levante tanto problemas semânticos, tais como a estrutura composicional das proposições, como metafísicos, tais como a natureza da possibilidade e da necessidade. Nosso objetivo será discutir a ideia proposta por Simo Knuuttila de com a nova lógica modal medieval temos a transição da compreensão dita estatística das modalidades, própria da Filosofia Antiga, em favor de um novo modelo, o da referência múltipla com respeito a alternativas sincrônicas. Segundo Knuuttila, no modelo estatístico da modalidade, o significado do termo modal é dado extensionalmente, enquanto na nova lógica modal o modelo é de alternativas sincrônicas, isto é, um modelo pensado sob uma base semântica intensional, e que apresenta similaridades com a semântica dos mundos possíveis da filosofia contemporânea. Tentaremos, principalmente, avaliar se essa nova compreensão de modalidade proposta pelo autor se aplica à teoria modal do filósofo João Buridan (sec. XIV), reconhecido pelo tratamento refinado das modalidades na Idade Média.

Roberta Ribeiro Cassiano
cassianoroberta@hotmail.com

Do Sentido Tradicional ao Fenômeno Originário: Questões Sobre a Verdade a Partir da Fenomenologia Existencial de Martin Heidegger

O presente trabalho busca investigar o lugar da verdade no interior da fenomenologia existencial de Martin Heidegger. Guiados pela questão, buscaremos explicitar a relação inexorável entre o reestabelecimento da investigação ontológica proposto por Heidegger (*Ontologia Fundamental*) e a investigação da essência do fenômeno humano (*Analítica Existencial*). É no interior desta correlação fundamental para a fenomenologia de Heidegger, sobretudo em suas obras da década de vinte, que encontraremos o tema de nosso interesse. O caminho a ser traçado deverá partir da consideração do conceito de verdade no interior da tradição e do sentido usual conferido a esta palavra essencial, em direção ao fenômeno originário da verdade. O presente tema constitui um ponto estratégico da filosofia de juventude de Martin Heidegger, através do qual (ou a partir do qual) pretendemos nos aproximar de uma clareza acerca da maneira como seu pensamento assimila as influências da fenomenologia e da hermenêutica, bem como julgar o sucesso da tarefa assumida na dita primeira fase de sua filosofia: a destruição da história da filosofia, a superação do esquecimento do Ser e a descoberta de novas bases para o próprio filosofar.

Roberto Bolzani Filho
robertof@usp.br

Ceticismo pirrônico: algumas exigências filosóficas

Hume observa que as “razões cética e dogmática” são de força proporcional: quanto mais uma é forte, mais a outra também o é. Sua intenção certamente é destacar o poder da dúvida cética para enfraquecer a capacidade racional de produzir conhecimentos infalíveis. Mas talvez se possa também olhar para essa

relação em sentido invertido: quanto mais a “razão cética” é forte, mais ela se vê às voltas com certas características e exigências filosóficas que perigosamente a aproximariam de uma forma de “razão dogmática”. Para desenvolver a ideia, faremos alguns comentários de natureza metafilosófica a respeito do pirronismo grego.

Roberto de Almeida Pereira de Barros
 robertbarr@gmx.net

Aspectos fisiopsicológicos da consideração de Nietzsche sobre o conhecimento

A reflexão Nietzscheana sobre teoria do conhecimento é bastante marcada pela efervescência do neokantismo na Alemanha na segunda metade do século XIX. Ela se caracteriza pela discordância à tentativa de redução da filosofia a uma reflexão prioritariamente teórica sobre o conhecimento. O artigo a seguir visa analisar os pressupostos desta discordância. Mencionados aqui serão as perspectivas fisiopsicológica e a interpretação valorativo-moral do conhecimento, a partir das quais Nietzsche discorda de toda empreitada epistemológica exclusivamente racionalista.

Roberto Hofmeister Pich

Jerónimo Valera (1568-1625) sobre a natureza dos universais

Jerónimo Valera (1568-1625) ocupa um lugar fundamental na história do pensamento filosófico colonial. A sua obra “*Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis et Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*” foi a primeira obra de filosofia impressa na América do Sul. A obra, em si, é de grande valor para os temas da lógica e da filosofia da linguagem. Neste estudo, após fazer uma apresentação do autor e da novidade de escrever uma “*logica in via Scoti*”, expõe-se as principais ideias da Distinção II (“*De natura universalis in communi*”) do Liber Primus de introductione ad logicam Aristotelis, ubi de natura praedicabilium, et de eorum proprietatibus ex Porphyrio una cum quaestionibus subtilissimi D. Scoti. Tendo como base o comentário a uma obra lógica de João Duns Scotus, Valera estabelece ali uma articulada e ilustrada consideração da teoria scotista da “*natura communis*”.

Roberto Lopes de Souza
 roblopessouza@hotmail.com

A Questão da Autoridade na Teoria Política de Hannah Arendt

Na teoria política desenvolvida por Hannah Arendt a autoridade é compreendida a partir da tradição iniciada por Platão, o qual estabeleceu a superioridade da filosofia em relação à política. Posteriormente, esta tradição, no encontro com o Cristianismo, uniu metafísica e religião na fundamentação da autoridade, de modo que, por muitos anos, a política ocidental foi pautada pela aliança entre Igreja e Estado. Evidentemente, o fim desta aliança teve implicações na compreensão da autoridade. Segundo Arendt, uma das principais consequências da secularização foi o absolutismo europeu, concretizado na figura do soberano. Contra este absolutismo lutavam os revolucionários, que esbarravam na dificuldade de encontrar um novo absoluto para substituir a vontade do soberano. Os homens da Revolução Francesa acreditavam que o povo era a fonte de todo poder e de todas as leis, enquanto que os revolucionários americanos aceitavam o povo como fonte do poder, mas não das leis. Para eles, a fonte das leis era a Constituição, elemento de estabilidade da República. A crítica arendtiana ao processo revolucionário francês está no conceito de soberania. Os franceses teriam

deslocado a soberania do rei para a nação, o que significa dizer que a vontade da nação se tornou a fonte do poder e das leis. Esta concepção foi fundamentada teoricamente por Rousseau, através de seu conceito de vontade geral. Ela o critica, dizendo que este é um pressuposto para a tirania. Quanto aos americanos, embora se diferenciem dos franceses no desfecho da revolução, não conseguiram se livrar do problema do absoluto na fundamentação da autoridade. Isto ocorreu devido à falta de desenvolvimento de um novo pensamento que acompanhasse a nova fundação. Neste sentido, ela faz uma distinção entre os teóricos da revolução e os agentes que, de fato, a realizaram, a partir da organização das bases. Os revolucionários americanos acertaram na prática, mas erraram na interpretação da ação política que realizaram. O que se percebe é que, mesmo diante da ausência da sanção religiosa na esfera política, tanto os franceses como os americanos, ainda se moviam por uma concepção de autoridade herdada da tradição. Arendt procura mostrar que, após a secularização, a autoridade permaneceu na experiência revolucionária americana, mas a sua existência não dependeu de um absoluto transcendente, e sim, do próprio ato de fundação de um novo corpo político. O que nos chama a atenção é que Arendt, ao falar do tripé tradição-religião-autoridade, afirma que o fim de um destes elementos implica na ruína dos outros dois, porém, o fim da autoridade não aconteceu logo após o fim da sanção religiosa, localizado nos séculos XVII e XVIII, e sim, somente no século XX, marcado pelos regimes totalitários. Diante disso, Arendt analisa a relação entre filosofia e política, e nos leva a entender que o sentido da política não está na autoridade, baseada na distinção platônica entre governantes e governados, e sim, na liberdade dos cidadãos para a ação em conjunto.

Roberto Nunes Junior
jr.robertonunes@gmail.com

Interesse individual e interesse coletivo: existe uma contradição?

Partindo de uma análise marxista sobre o interesse individual e o interesse coletivo, este trabalho pretende abordar as contradições surgidas com a divisão do trabalho, principalmente no sistema capitalista, onde, ao mesmo tempo em que essa divisão é fundamental no desenvolvimento das forças produtivas existentes, ela faz do homem um ser isolado dos demais homens e torna os produtos de seu trabalho algo estranho a ele próprio. O que poderíamos chamar de um projeto marxista para o homem esta diretamente relacionado à reconciliação entre o interesse deste homem e o interesse da sociedade em que ele está inserido. Nesse sentido, é fundamental uma discussão sobre o conceito de indivíduo em Marx e como ele se relaciona com esse meio. Logicamente, o indivíduo que aqui se trata é diferente do senso comum burguês que transformou o homem em um ser privado, cindindo-o da vida pública. Transformando mesmo a sociedade em algo estranho a ele. Essa contradição entre interesse individual e coletivo, que surge com a divisão do trabalho, ganha contornos absolutos no sistema capitalista. A evolução da propriedade privada e, concomitante a isso, a evolução do trabalho alienado fez com que cada vez mais o trabalho do homem se tornasse sua prisão. O ambiente em que, ao invés de se realizar, ele se vende, ou melhor, vende a sua força de trabalho em troca da sua manutenção enquanto ser vivo. Se analisarmos todas as transformações que ocorreram no mundo do trabalho, vamos perceber que este trabalho, que é muito diferente do que aquele que existia na época de Marx e Engels, continua a fazer do homem um ser que compete com outros homens, que vê na mercadoria produzida por ele mesmo algo que o domina e que tem, na sua labuta, não uma realização individual, mas simplesmente um momento da sua vida em que é capaz de fazer qualquer coisa em troca de um salário para manter-se. Em livros como “A ideologia alemã” e os “Manuscritos Econômico-Filosóficos”, essa relação é discutida de uma forma bem clara e é em cima destas obras que pretendo fazer um percurso que nos permita problematizar a situação do homem nos dias de hoje.

Roberto Rondon
rondon.roberto@uol.com.br

Ler para filosofar: desafios e possibilidades na formação de licenciandos não filósofos

Uma das questões pouco discutidas no âmbito do GT “Filosofar e aprender a filosofar” é a do ensino das disciplinas filosóficas nas séries iniciais dos cursos de licenciatura de nossas instituições de ensino superior. Ainda que seja um local privilegiado e obrigatório da presença dos professores de Filosofia, esse espaço ficou um pouco esquecido nos últimos anos devido às urgentes demandas trazidas pela lei 11.684/2008. Porém, com a expansão de nossa educação superior e da respectiva presença da Filosofia, nos parece uma tarefa importante a de investigar algumas possibilidades de atuação nesse espaço. O nosso objetivo nessa comunicação é refletir sobre a utilização da leitura de textos clássicos da literatura como momento privilegiado de formação de nossos novos professores, afinal a atividade filosofante sempre teve nessas obras um local privilegiado de sua constituição, o que pode ser constatado na grande produção filosófica sobre romances, peças teatrais, poesias e seus respectivos autores. Num primeiro momento apontaremos alguns dos principais problemas encontrados para o desenvolvimento de tais práticas: as deficiências básicas de letramento de nossos licenciandos; a percepção das obras literárias apenas como “leituras de lazer” e não como parte “séria” da formação acadêmica; a hipervalorização das chamadas “disciplinas práticas” em detrimento das reflexões teóricas; a consolidação, por parte dos professores dessas disciplinas, de uma “tradição” da leitura de trechos de textos introdutórios de comentadores por parte dos professores; o discurso banalizador de parte dos estudos contemporâneos que nivelam as produções culturais, despotencializando o caráter crítico das obras de arte mais elaboradas. Não se trata aqui, portanto, de apresentar uma solução milagrosa para enfrentar tais questões, pois sabemos que isso se dá num ambiente cultural e econômico muito mais amplo, mas o que queremos é verificar uma outra possibilidade no meio da miséria cultural que assola a formação de nossos licenciandos, que se inicia nas chamadas disciplinas de “fundamentos”, onde se localizam os estudos filosóficos e que se avoluma quando esses são oficialmente habilitados a serem agentes formadores das novas gerações sem nunca terem lido Shakespeare.

Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens
kahlmeyermertens@gmail.com

Da compreensão de verdade na ontologia fundamental

O trabalho que ora se apresenta tem por tema a compreensão de verdade na filosofia de Heidegger, especialmente na obra *Ser e tempo* (esta que conjuga o projeto filosófico de uma ontologia fundamental). Interessa-nos investigar como Heidegger compreende o conceito originário de verdade no âmbito desta obra escrita em 1927. Desejamos, ainda, apresentar em que termos se constitui a crítica de Heidegger à compreensão metafísica de verdade? Com isso, objetivamos indicar como esta compreensão de verdade ainda remonta à compreensão reificada deste mesmo fenômeno, sem a mútua relação com o ser-aí (ente fenomenologicamente descrito como uma figura de consciência cuja transcendência intencional a um horizonte permite a descoberta de acontecimentos de verdade). Para atingir este objetivo precisaremos, contudo, reconstruir a tese de Heidegger sobre a verdade em *Ser e tempo* (tarefa que recorrerá a escritos contemporâneos a esta obra, é o caso de *Interpretação fenomenológica de Aristóteles - 1922, Ontologia – Hermenêutica da facticidade – 1923*). Julgamos poder sustentar que, para Heidegger, ainda se pode identificar nas interpretações tradicionais do conceito de verdade (especialmente no aristotelismo) uma compreensão hipostasiada de consciência e objeto, isso explicaria o fato de o legado aristotélico descrever a verdade de maneira lógico-judicativa, ignorando o horizonte fenomenológico no qual tal adequação se faz possível. Entendemos que, para Heidegger, a facticidade do ser-aí mal tematizada implica em noção entificada de verdade, de sorte que a metafísica incorreria na ingenuidade hermenêutica de tentar de-

terminar a verdade fundamental de todo ente tomando critérios ônticos para determinar essa instância ontológico-fundamental. A validação dessas hipóteses será oferecida na comunicação que informará os saldos parciais de uma pesquisa em andamento justificada por tratar de uma questão que não apenas é importante à fenomenologia de Heidegger, mas à filosofia como um todo.

Roberto Wu
beto_wu@yahoo.com.br

A fenomenologia da coexistência entre a retórica e a hermenêutica

No parágrafo 29 de *Ser e tempo*, Heidegger descreve a Retórica de Aristóteles como sendo a primeira hermenêutica sistemática do ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*) cotidiano. Com a publicação dos *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, composto alguns anos antes (1924), mas disponibilizado apenas em 2002, é possível agora discutir algumas implicações da afirmação acima, já que se trata de uma interpretação detida sobre a Retórica de Aristóteles. Nesse texto, Heidegger concebe a retórica, não mais prioritariamente como a “arte do falar”, e sim como a “arte do ouvir”, situando-a numa interpretação dos modos da coexistência e de sua mobilidade característica, que, de algum modo, sempre já é compreendida antecipadamente por meio do *pathos*. Trata-se, pois, de uma descrição da finitude humana e de uma interrogação sobre o sentido da linguagem e a sua relação com a coexistência. A proximidade sugerida por Heidegger entre a retórica e a hermenêutica, mas, ao mesmo tempo, a tensão correspondente ao deslocamento conceitual desses termos, torna-se um tema recorrente na recepção dessa abordagem pela hermenêutica de H.-G. Gadamer. Se há, por um lado, uma filiação imediata à abordagem heideggeriana, que reconhece na retórica a explicitação do ser-com, há, por outro lado, uma guinada conceitual efetuada por Gadamer, que desloca para o segundo plano a análise das tonalidades afetivas, ao mesmo tempo em que recupera e afirma a importância da tradição retórica humanista, como, por exemplo, aquela vinculada ao pensamento de Vico, contrastando firmemente com a crítica de Heidegger ao humanismo em *Carta sobre o humanismo*. A proposta da comunicação é, pois, investigar as relações entre a retórica e a hermenêutica na abordagem desses dois filósofos.

Robespierre de Oliveira
robspierre@pop.com.br

Contrarrevolução e revolta, 40 anos depois: arte e política na sociedade unidimensional

Passados quarenta anos, *Counterrevolution and revolt* (1972) pode ser analisado não como desfecho da obra de Marcuse, mas como abertura para o desenvolvimento da teoria crítica até hoje. O livro apresenta crítica ao “marxismo petrificado”, uma visão ecológica crítica, uma defesa do feminismo, e a relação entre arte e revolução. A perspectiva utópica de sua teoria crítica preside sua análise. Marcuse não visa mais fazer elogio dos movimentos de libertação da década de 1960, mas alertar seus entusiastas do processo de contrarrevolução que estava se armando contra tais movimentos. A revolta parecia algo cada vez mais enfraquecido, a ser sufocado pela onda contrarrevolucionária. Tal onda não se caracterizava apenas pelo enfrentamento armado, como no caso da Primavera de Praga, como também na economia, liberalismo, e na cultura (absorção de ideais emancipatórios pela indústria cultural, a AIDS como instrumento de contrarrevolução sexual). Tal onda continua a caracterizar a presente sociedade como unidimensional, pela ausência de uma oposição efetiva à ordem existente. Mesmo assim, a revolta persiste em movimentos como o feminismo. As mulheres desenvolveram uma “segunda natureza” em conformidade com a opressão patriarcal. Ao invés de combater essa segunda natureza, de caráter cultural, visando competir com os homens em seu domínio, essa segunda natureza poderia ser utilizada para romper a própria estrutura patriarcal. A própria relação da natureza interna e externa dos homens põe a nu outro aspecto problemático do atual desenvolvimento humano. A “catástrofe da essência humana”, com a negação das

potencialidades humanas, resulta do domínio dos homens sobre a natureza e sobre si mesmos. O princípio de desempenho dominante, a racionalidade tecnológica, a cultura da mídia e a mais-repressão organizam os indivíduos para se adaptarem e aceitarem mais facilmente a estrutura de dominação. A arte aparece como refúgio da utopia. A arte pode pôr em relevo a crítica à realidade social, porém ela não movimenta por si só os homens para a transformação dessa mesma realidade. Arte e política são opostas, mas convergem no ponto em que movimentam os indivíduos na esfera social, seja reflexivamente ou não. Como Benjamin e Adorno, Marcuse defende a autonomia da arte, a qual não pode ser mero acessório da política. Assim, a estetização da política é contraposta à politização da arte em Benjamin, Marcuse, porém, defende a forma ao conteúdo, de tal modo que as canções de Bob Dylan tiveram um papel importante nos anos 1960, mas não tinham o mesmo nos anos 1970. Marcuse chega a afirmar que as canções de Bob Dylan sobre o amor seriam mais significativas do que suas canções políticas. Hoje, podemos compreender o legado dessa obra e sua significação no contexto atual, ressaltando o debate sobre arte e política.

Robinson dos Santos
robinson_dos_santos@hotmail.com

Justiça, meio ambiente e gerações futuras: a insuficiência do paradigma antropocêntrico

Tradicionalmente, temas como meio ambiente, o tratamento dispensado por seres humanos aos animais, a possibilidade ou impossibilidade da vida de gerações futuras, sempre foram assuntos tratados à margem das discussões tanto na ética quanto no direito, na medida em que eram vistos como “questões de aplicação” de determinados princípios. No entanto, cada vez mais, no centro das deliberações em sociedades democráticas – sejam elas de cunho político, econômico ou jurídico – a consideração e inclusão destes temas no debate público cresce na mesma proporção que aumenta o efetivo poder humano de intervenção e transformação da biosfera. Neste sentido, as formas tradicionais da ética pautadas, sobretudo, pelo antropocentrismo, perdem força justamente por serem consideradas obsoletas e por não fazerem justiça, na atribuição de dignidade e, até mesmo, de direitos, unicamente ao ser humano. Estabelecer até onde se estende nossa responsabilidade e, portanto, nossa obrigação, para com as gerações futuras, assim como estabelecer o que, além do próprio ser humano, está incluso nas considerações morais e sobre justiça que fazemos, é a tarefa que se apresenta sempre de novo, na medida em que se modifica nossa auto-compreensão.

Robinson Guitarrari
robinson.guitarrari@gmail.com

Laudan leitor de Kuhn

O modelo reticulado de racionalidade em ciência, proposto por Larry Laudan, é, em grande medida, desenvolvido como contraponto à concepção de dinâmica da ciência, defendida por Thomas Kuhn. Um dos focos do debate consiste na superação do relativismo epistemológico decorrente dessa visão kuhniana. Neste sentido, Laudan desenvolveu duas críticas à incomensurabilidade entre paradigmas rivais. A primeira envolve uma tese em história da ciência, a de que a incomensurabilidade seria um caso raro. Assim, minimizar-se-iam os efeitos do impacto que a concepção kuhniana do desenvolvimento científico causa sobre a visão da racionalidade dirigida por regras metodológicas, abrindo caminho para a possibilidade de se pensar numa concepção normativa de escolha entre compromissos científicos rivais. As mudanças científicas em vez de acontecerem em blocos de diferentes compromissos axiológicos, metodológicos e ontológicos, para Laudan, elas se apresentariam gradualmente. Portanto, as indeterminações nas escolhas científicas já não seriam provenientes da incomensurabilidade, mas de casos tratáveis de subdeterminação. A segunda crítica baseia-se em um critério pragmático de escolha entre modelos filosóficos de compreensão do desenvolvimento científico: a falta de poder explicativo do modelo kuhniano. O relativismo decorrente da defesa da incomensurabilidade epistemológica faria da formação do consenso uma

coincidência cósmica. Diante desse debate, defendo, sem colocar em jogo a investigação histórica que apoia o modelo reticulado, que, mesmo sendo limitado o poder explicativo do modelo kuhniano de racionalidade, ele não implica irracionalidade, muito menos a tese igualitarista da subdeterminação, que Laudan lhe atribui. Além disso, defendo que ao procurar resolver às críticas à metodologia provenientes de casos de subdeterminação, Laudan mascara o problema gerado pelas indeterminações nas escolhas científicas e assume uma forma de relativismo para o qual o modelo reticulado não fornece recursos de resolução, deixando suspensa, para esses casos, a explicação do consenso acerca de compromissos científicos.

Robson Costa Cordeiro
robsonccordeiro@bol.com.br

Nietzsche e a lógica do ateísmo em “Os Demônios” de Dostoiévski

O objetivo principal do estudo consiste em procurar analisar, através do exame de algumas passagens de “Os Demônios” de Dostoiévski, a lógica do ateísmo dos personagens Kirílov e Stavróguin, conforme esta é descrita por Nietzsche em alguns fragmentos póstumos escritos entre 1887 e 1888. Através do nosso estudo pretendemos mostrar que essa lógica se fundamenta no dizer não à vida, no niilismo e, portanto, na “hybris”, desmedida, rebeldia e insubordinação contra a vida, refletindo desse modo aquilo que Dostoiévski compreende como sendo o demoníaco, o mal, ou seja, a suprema necessidade do homem de afirmar a autonomia de sua vontade como consequência da descoberta feita por ele de que deus não existe. Kirílov e Stavróguin são os personagens que se caracterizam exemplarmente por essa rebeldia e por esse dizer não à vida, expressando cada um, à sua maneira, a sua insubordinação, seja estabelecendo o suicídio como uma consequência necessária e, portanto, lógica, do ateísmo, como o faz Kirílov, seja se entregando à devassidão e à libertinagem como forma de afirmar que, se não há distinção entre o bem e o mal, então é preciso conduzir a liberdade da vontade ao seu limite extremo, como o faz Stavróguin. Ao revelar a lógica que fundamenta o ateísmo e o niilismo desses personagens, Nietzsche mostra como Dostoiévski conseguiu olhar fundo no coração do homem, ao revelar como o desejo de aniquilação da própria vida aparece como sendo a afirmação do seu sentido. A vontade de afirmar incondicionalmente a si mesmo, própria do homem rebelado, revela o último esforço de uma alma desesperada por sentido e que, ao rebelar-se contra o acontecimento de que não há nenhum deus, isto é, nenhum sentido fora do eterno retorno da dor que constitui a vida, precisa afirmar a autonomia de sua vontade como sendo a afirmação máxima de sentido, e para isso, ou seja, para poder afirmar maximamente a si mesmo como sendo o próprio sentido, precisa, paradoxalmente, extinguir-se. Ocultar a dor de nada ser aparece, portanto, como a última justificação da existência, mesmo que isso implique nada ser, ou seja, o suicídio. Esta dor que tenta ocultar a dor de nada ser – dor esta que é a dor de precisar sempre vir a ser, que é o que constitui propriamente a vontade de poder, que é vontade de poder sempre lançar-se nessa dor, nesse esforço para ser – é a dor do homem sem deus, sem transcendência alguma, entregue apenas a si mesmo, e que precisa, por esse motivo, de uma afirmação de si, de uma prova da autonomia de sua consciência, de sua vontade. Essa dor, contudo, dói mais porque cria o inatingível, o para sempre protelado, adiado, ou seja, o caráter de ser da existência, o estabelecimento de um sentido, de uma meta, de um além que justifique a vida, mesmo que esse além seja o próprio homem, agora compreendido como sujeito livre e autônomo, como eu, e, portanto, como sendo ele mesmo deus.

Robson Gabioneta
robsongabioneta@yahoo.com.br

O personagem Protágoras nos diálogos de Platão

Pretendemos neste apresentação mostrar a importância do modo como se lê um diálogo de Platão quando tentamos caracterizar um importante personagem, Protágoras de Abdera. São vários os momentos em que este personagem surge nos diálogos. Ora é colocado ao lado dos poetas, ora como oposto a eles, as vezes é descrito como sofista, outras como filósofo, enfim é variada a sua descrição. Por isso achamos

que antes de nos posicionarmos em relação à como Platão o descreve, devemos analisar em que contexto Platão coloca suas teorias e sua imagem.

Robson Tadeu Muraro
profrobsonmuraro@yahoo.com.br

O pensamento político na Summa Contra Gentiles de Tomás de Aquino

É consenso entre os especialistas a posição de que o pensamento político maduro de Santo Tomás de Aquino se encontra na Summa Theologiae (ST) e no opúsculo De Regno (DR). A maioria dentre eles prefere focar suas análises sobre o pensamento político tomasiano justamente nestas duas obras, praticamente deixando de lado a Summa Contra Gentiles (SCG). Autores importantes como Lachance, Ullmann, Bastit, Villey e Bertelloni excluem a SCG de suas análises sobre a política em Tomás de Aquino. Bertelloni chega a afirmar que Tomás desconhece a Política de Aristóteles quando escreve a SCG. Nossa análise pretende mostrar, porém, linhas importantes de continuidade entre o pensamento político de Tomás presente na SCG e nas obras ditas de maturidade: ST e DR. Noções importantes como a de animal sociale, lei racional, proximidade entre o espaço público e a oikos, bem comum como a paz social que são apontadas pelos principais especialistas como marcos importantes do pensamento político maduro de Tomás já se encontram ao menos esboçadas na SCG. Mais grave, afirmar o desconhecimento de Tomás da Política de Aristóteles durante a composição da SCG pode significar uma redução do débito do pensamento tomasiano para com o do Estagirita, caso o desconhecimento de fato se confirme. Muito embora concordemos com a posição que afirma que o pensamento político maduro de Tomás se encontre de fato na ST e no DR, acreditamos que uma análise que pretenda ir à gênese do pensamento político do mestre dominicano deve sim considerar seriamente a SCG. É o que pretendemos demonstrar neste trabalho.

Rodison Roberto Santos
rodison@usp.br

Perfectibilidade e Progresso; entre Rousseau e Condorcet

A perfectibilidade é um conceito criado por Rousseau no Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens no intuito de compreender a faculdade de aperfeiçoamento dos homens para as reflexões sobre as mudanças que ocorreram entre a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade. Nem sempre estas mudanças foram benéficas e os malefícios, advindos da própria perfectibilidade estão expostos no Discurso. Condorcet utiliza este conceito para refletir sobre os progressos do espírito humano e ao fazê-lo, cria uma expressão adicionando à palavra perfectibilidade a palavra indefinida, assim da expressão 'perfectibilidade indefinida' analisa os progressos dos homens. É sobre essa variação no conceito de perfectibilidade de Rousseau, feita por Condorcet que trata esta comunicação.

Rodolfo da Silva de Souza
asuradetiamath@yahoo.com.br

Implicações teológicas e políticas da teologia política de Carl Schmitt

Em seu livro de 1922, intitulado Politische Theologie (Teologia Política), Carl Schmitt anunciava a tese de que: "Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados.". No seu sentido literal, Carl Schmitt pretende apontar, com sua formulação, uma analogia estrutural entre conceitos teológicos e conceitos políticos subjacentes à constituição do Estado moderno. É tendo em conta esta relação entre teologia e política, que podem ser compreendidas algumas reações a ela por parte do pensamento teológico, como em Erik Peterson. Peterson, em um texto de 1935, rechaça, com base no

dogma teológico da Trindade e nas críticas do Bispo Eusébio de Cesareia à heresia ariana, a possibilidade de uma teologia política no seio do Cristianismo. Nossa exposição se dividirá em três momentos estruturais: 1) apresentação em seus traços gerais da tese schmittiana presente na Teologia Política, entre as categorias teológicas e do Estado moderno; 2) apresentar algumas das principais reações à tese schmittiana, em especial nos pensamentos de E. Peterson e Ernst Kantorowicz e 3) mostrar as refutações do próprio Schmitt às críticas dos teólogos.

Rodrigo Alvarenga
alvarengafilosofia@hotmail.com

A intersubjetividade na obra de Merleau-Ponty

Na perspectiva do pensamento objetivo, pelo entendimento de que o juízo é aquilo que falta ao sensível para que a percepção se constitua, a intersubjetividade instaura-se como problema. A presença do outro revela o limite de uma abordagem que tem no sujeito a fonte exclusiva de significação, pois seria ainda um outro esse que é constituído pela consciência? Mesmo considerando possível concebê-lo por analogia a partir do eu transcendental, como admitir que ele seja percebido não apenas como em si, mas também como para si? O problema da intersubjetividade e o esforço em procurá-lo estão presentes ao longo de toda a obra de Merleau-Ponty, porém de modo diferente em cada fase de seu pensamento. Enquanto suas primeiras obras introduzem a questão pela reinstauração do valor simbólico ao sensível e ao corpo, seus últimos trabalhos aprofundam a tese a respeito da camada pré-objetiva, a qual fundamentará a possibilidade das relações intersubjetivas. Sendo assim, faz-se necessário, a fim de compreender o desenvolvimento dessa questão, investigar como ela aparece desde o debate com as ciências em *A Estrutura do Comportamento* até o plano ontológico presente em *O Visível e o Invisível*. Levando em consideração as características peculiares de cada momento filosófico, nota-se que a experiência e o reconhecimento do outro são abordados de forma cada vez mais complexa, conforme o autor percebe a necessidade de um recuo mais acentuado à carnalidade do mundo. Visa-se, portanto, percorrer o itinerário investigativo correspondente aos momentos distintos de sua filosofia da intersubjetividade, a fim de evidenciar o caminho incoativo em busca de uma abordagem que possa abandonar definitivamente os pressupostos das filosofias da consciência. A intenção é mostrar que o debate sobre a alteridade tem um papel central na filosofia de Merleau-Ponty, e que o enfrentamento do problema da presença do outro foi decisivo para que houvesse uma radicalização de seu pensamento em direção ao ser de indivisão, ou seja, para que se realizasse um projeto ontológico a partir dos próprios limites da fenomenologia.

Rodrigo Cardoso Ventura
rodrigocventura@gmail.com

A psicanálise e o cuidado de si

Frente às duras críticas de Foucault à psicanálise, o objetivo deste trabalho é tentar encontrar na própria obra foucaultiana e na filosofia antiga os elementos que nos permitam pensar, na atualidade, a psicanálise como uma prática de si contemporânea, inscrita na tradição do cuidado de si. Na tradição do cuidado de si, as experiências ascéticas e eróticas são as forças motoras de transformação subjetiva e de constituição de modos de vida que expressam manifestamente a verdade do sujeito. Logo, trazendo para o primeiro plano do discurso psicanalítico as noções de trabalho (áskesis) e Eros, nos arriscamos a pensar a prática psicanalítica como uma ascética erótica, como um trabalho erótico, cujo objetivo terapêutico se deslocaria para o trabalho de si sobre si e para o exercício de novos modos de existência, a partir da constituição de destinos eróticos para a pulsão. Não se trataria de voltar-se para uma suposta interioridade, em busca de um sujeito essencial ou de uma verdade inconsciente a ser decifrada, e muito menos de tentar adequar ortopedicamente o sujeito às exigências do mundo. Muito pelo contrário, a ideia seria criar condições de

possibilidade para o exercício de diferentes possibilidades eróticas e para que o analisando possa, neste sair erótico de si, transformar-se e arriscar-se corajosamente a produzir novas verdades de si. Enquanto ascética erótica, a psicanálise não se posicionaria como uma domesticação racional da physis humana e de sua dimensão pulsional. Em oposição às terapêuticas e aos medicamentos que prometem uma cura rápida e garantida, a psicanálise responsabilizaria o sujeito em um trabalho árduo e longo de transformação de si e de experimentação de novos modos de ser. Nesta perspectiva, a transferência então se estabelece como território erótico de experimentações subjetivas e de enfrentamento frente a si e ao mundo. A transferência mobiliza muitas forças e o analista, com a força de sua presença e de sua palavra, deve entrar nesta guerra onde o resultado é imprevisível. Diante do limite da palavra interpretativa, o analista deve agir neste campo de batalha para tentar promover a mobilidade pulsional e a transformação subjetiva. Pensar a psicanálise inscrita na tradição do cuidado de si é pensar na contramão do cientificismo contemporâneo. É pensar a psicanálise, não como uma ciência do sexual, mas como uma prática próxima do campo da ética e da filosofia. Neste sentido, a psicanálise trabalharia, através da transferência, na invenção de novas possibilidades de expressão das excitações no universo psíquico e no campo da alteridade. Longe de qualquer ideal de cura ou de eliminação de sintomas, acreditamos que uma prática psicanalítica comprometida com o trabalho erótico de si sobre si mesmo, com o vir a ser da subjetividade, com o exercício e a vivência de novas verdades, com a produção de um estilo singular para a existência e com a invenção permanente da vida, pode ser pensada como uma prática de si contemporânea inscrita historicamente na tradição do cuidado de si.

Rodrigo Cássio Oliveira
 rodcassio@hotmail.com

O barroco de Glauber Rocha: imagem e irracionalidade na Eztetyka do Sonho de 1971

Vilém Flusser afirmava que a contemporaneidade é ambígua em sua relação com o barroco. Vivenciamos o racionalismo com a ascensão dos aparelhos. A informática, a cibernética e a toda a alta tecnologia do presente desenvolve-se desde o ponto de partida representado pelo advento das imagens técnicas, quando da invenção da câmera fotográfica. Ao mesmo tempo, vivenciamos também o irracionalismo que partiu da mesma origem. A dependência dos aparelhos e a programação dos usuários conduziram a uma sociedade marcada pelo fanatismo das massas. Racionalistas e irracionalistas, de fato, há importantes aspectos do barroco em nós. Por outro lado, contudo, Flusser relativiza essa hipótese, diferenciando a nossa experiência de fé. Longe de sofrermos pelo risco de perder os dogmas medievais, impulso do barroco dos séculos XVI e XVII, já não temos sequer a fé em nós mesmos. Inexiste um palco sobre o qual devemos avançar humanamente, o que está ligado à própria qualidade da imagem técnica, e inclui o cinema como um dos meios em que elas circulam. A avaliação de Flusser é muito pertinente como base para uma interpretação da obra e do pensamento estético do cineasta brasileiro Glauber Rocha. No manifesto *Eztetyka do Sonho*, de 1971, Glauber revê as teses de 1965, quando apresentou o conhecido texto *Eztetyka da Fome* no Seminário do Terceiro Mundo, em Gênova. A passagem da fome para o sonho traz os conceitos de racionalidade, irracionalidade e misticismo como centrais na elaboração da arte revolucionária. Esta deve ser “uma mágica capaz de enfeitiçar o homem a tal ponto que ele não mais suporte viver nessa realidade absurda”. O objetivo desse trabalho é analisar as proposições da *Eztetyka do Sonho* à luz de outros textos de Glauber Rocha, assim como de sua obra fílmica, posicionando o autor e artista no debate filosófico que investiga o barroco na contemporaneidade. Da fundamental leitura de Flusser, que orchestra a relação entre o imagético, o racional e o irracional, abre-se o diálogo de que participam autores com Mario Perniola, Deleuze e Guy Debord. O irracionalismo estético saudado por Glauber Rocha em 1971 questiona a tecnologia como ideal da dominação do homem pelo consumo. Ao desvincular o cinema desse propósito, Glauber indica a possibilidade de a imagem cinematográfica abarcar a consciência histórica emancipadora, como atestam seus filmes da última fase, contemporâneos e posteriores ao manifesto.

Rodrigo Cumpre Rabelo
 rodrigorabelo2002@yahoo.com.br

Notas sobre “Ciência Geral” e Metafísica em Leibniz

Baseado em traduções de certos opúsculos de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) que venho fazendo desde 2011, pretendo caracterizar, inicialmente, o seu projeto de Método e Ciência Geral. Estes textos, escritos originalmente em francês e, salvo engano, ainda inéditos em língua portuguesa, ao menos em edição brasileira, são representativos da fase intermediária da obra do pensador saxão (datando, aproximadamente, de 1677 a 1686), e apresentam um aspecto de seu sistema que, embora incipiente e posteriormente abandonado, despertam interesse para o historiador da Filosofia, devido às suas semelhanças em relação à busca de “purificação” da linguagem e do conhecimento buscada séculos depois (isto é, em certas correntes da Filosofia Contemporânea). Nesses textos, Leibniz defendia, por exemplo, a noção de que as ciências deveriam ter uma linguagem criada propriamente para veicular e armazenar, por assim dizer, seus conhecimentos, fazendo-o da forma mais inequívoca possível e implicando mesmo no estabelecimento de um código cifrado ou idioma lógico internacional, levando à “redução das ciências a figuras e fórmulas”. Neste sentido, Leibniz poderia ser visto como um precursor do projeto neopositivista de “matematização” da linguagem de expressão filosófica, ou, de todo modo, como um filósofo analítico avant la lettre. A esse novo método e linguagem o autor dava o nome de sua “Característica”, e sobre ela colocava, no período em foco, grandes esperanças: previa até que seu projeto, se levado a cabo, pediria mesmo por “uma nova Enciclopédia”, para dar conta das “novas aberturas” que sua “Ciência Geral” ou “Arte de inventar” promoveria. Logo em seguida, após essa (breve) caracterização inicial, pretendo indicar como tal projeto pode ser relacionado com o restante do pensamento filosófico de Leibniz, especificamente à luz das diretrizes de sua metafísica. Busco então evidenciar que é em tais diretrizes que se pode encontrar as razões de uma tal perspectiva e busca; e que são essas razões (de natureza metafísica, principalmente no esteio da teologia moral de Leibniz) que o caracterizam como autor marcadamente moderno e inclusive, como um precursor do Esclarecimento setecentista e que, na mesma medida, distinguem o projeto leibniziano (de um “verdadeiro método” para o conhecimento digno desse nome) da empreitada reformista de pensadores, principalmente vinculados à Filosofia da Linguagem, dos séculos XIX e XX.

Rodrigo de Abreu Oliveira
 rodrigodeao@gmail.com

Do gosto como princípio universal do juízo estético e moral

Ao lançar mão do rigor científico em sua filosofia, Hume tenta estabelecer um princípio sobre o qual se possa examinar a veracidade e a fonte dos juízos de valor moral e estético, visto que não cabe à razão/entendimento determinar isso. O filósofo, ato contínuo, relaciona o juízo moral com o gosto ou senso de beleza e deformidade. Destarte, o gosto será tomado como princípio ajuizável concernente aos âmbitos moral e estético. Entretanto, tais juízos têm uma característica dupla: são, ao mesmo tempo, subjetivos e universais. No que diz respeito à subjetividade, Hume toma Euclides como exemplo, sendo que este ao explicar plenamente todas as propriedades do círculo não fala sequer uma palavra sobre a sua beleza. O belo, conseqüentemente, não é uma qualidade objetiva, pois não se encontra no círculo, mas no juízo que se faz dele. A mesma regra servirá para os assuntos referentes à moral. Nesse caso, haverá uma correlação entre a moral e a estética: somente será possível ter um sentimento correto se houver um refinamento do gosto, o qual permitirá ao sujeito, conseqüentemente, diferenciar uma ação bela e boa/aprazível (virtuosa) de outra deformada e ruim/repulsiva (viciosa). Hume, dessa forma, defende um padrão moral e estético e refuta qualquer modo de relativismo, pois um objeto ou uma ação não será belo ou bom somente pelo fato de ser agradável. Ora, para efetuar um juízo verdadeiro, consoante os preceitos da filosofia humiana, necessita-se seguir certas regras (rules), as quais servem como guia para se obter um refinamento dos

sentidos e, assim, atingir um sentimento adequado. Portanto, na filosofia de Hume, existe uma relação intrínseca entre a moral e a estética, sendo que os juízos sobre o que seja repulsivo e aprazível, tanto no âmbito prático (moral) quanto no reflexivo (estético) são provenientes de um único princípio: o gosto. Pretende-se, dessa maneira, investigar, sucintamente, como se dá a relação entre os dois conceitos tomando como eixo o gosto (taste).

Rodrigo dos Santos
rodrigodossantos@hotmail.com

Filosofia africana e etnofilosofia. Uma abordagem da concepção de Paulin Hountondji

Pode-se considerar como um marco na produção filosófica de matriz africana a publicação de Filosofia Bantu (1945), do missionário belga Placide Tempels. De acordo com o livro, o sistema de pensamento dos grupos étnicos genericamente classificados como “bantu” se instaura com base no conceito de força vital. Tanto a ontologia, quanto a ética bantu, segundo Tempels, tratam do acúmulo e da diminuição da força, cuja dinâmica determina questões acerca da vida e da morte, do bem e do mal, do indivíduo e da sociedade, partindo do princípio de interação das forças. Na mesma medida que Tempels atribui um papel fundamental ao conceito de força, ele caracteriza a vida como o valor supremo da filosofia bantu, afirmando que força e vida são uma e a mesma coisa. Em termos ontológicos, o conceito de força é inseparável da definição do ser. Ao desconsiderar a ideia de força, não se pode pensar o ser. Isso implica, segundo Tempels, que o bantu sustenta uma concepção dinâmica do ser, ao contrário do ocidental, para quem o ser seria estático. A obra de Tempels exerceu uma forte influência entre filósofos africanos de diversas nacionalidades. Segundo Paulin Hountondji, por exemplo, foi sob a influência de Tempels que Léopold Sédar Senghor encetou uma análise da “metafísica negra” com o objetivo de promover discussões sobre o conceito de negritude. Hountondji também cita, nessa corrente, um artigo publicado em 1958, intitulado Pensamento metafísico yorubá, do nigeriano Adesanya. Para ele, esses autores foram compelidos a fazer filosofia segundo o molde da religião: como um sistema estável e permanente de crenças, impermeável ao tempo e à história. Nesse caso, ele afirma que a filosofia na África se tornou propriamente um elemento da identidade cultural africana e forjou a ideia equivocada de que toda cultura repousa sobre um substrato metafísico específico e permanente. Assim, faremos uma abordagem da concepção de filosofia africana em Hountondji e de sua crítica ao pensamento de Tempels, com sua influência sobre a produção filosófica na África, cujo teor Hountondji classifica como etnofilosofia, enquanto interpretação dos valores tradicionais das culturas nativas, que produziu especificamente um sistema de crenças.

Rodrigo Duarte
roduarte@ufmg.br

Nas malhas da pós-história

Como é amplamente sabido, Vilém Flusser usou muito frequentemente metáforas para construir suas posições filosóficas. E uma das mais recorrentes são palavras do campo semântico dos tecidos (malhas, redes, teias, véus etc.). O que interessa especialmente, aqui, é que Flusser empregou esses termos nos contextos mais diversos, de acordo com as diferentes fases do seu pensamento, desde a “filosofia da língua” até a filosofia da comunicação, passando por estágios intermediários. Nas suas primeiras obras, Flusser usa a metáfora dos tecidos para descrever processos de estabelecimento de relações de indivíduos para com o mundo que lhes é exterior. Nas obras do período intermediário, a metáfora do tecido permanece, mas sofre um importante deslocamento semântico, na medida em que é mobilizada para explicar o funcionamento dos sistemas de comunicação humana. Na última fase do pensamento de Flusser, para além do próprio modelo de superfície (“superficialidade”) trabalhado pelo filósofo, o qual, de certo modo,

remete a uma forma de tessitura, encontra-se fortemente representada a ideia de rede, enquanto conjunção dos participantes de um processo de comunicação.

Rodrigo Gratacós Brum

Barthes e a linguagem intratável do amante

O objetivo desta comunicação é discutir alguns pontos da leitura de Fragmentos de um discurso amoroso, de Roland Barthes, sobretudo as citações ao diálogo platônico O Banquete. Publicado em 1977, o livro de Barthes é uma espécie de inventário dos estados amorosos, e sua necessidade funda-se na ideia de que o discurso amoroso estaria, há muito tempo, em situação de descrédito. Esta hipótese, formulada já nas primeiras páginas do livro, é retomada em diversas figuras ao longo do texto. Na figura Sozinho, por exemplo, ao abordar a “solidão filosófica do amante”, Barthes cita um comentário de Erixímaco, no Banquete, que afirmava já ter lido um panegírico do sal, mas nada sobre Eros.

Rodrigo Guéron
rgueron@uol.com.br

Deleuze e Guatarri, três diferenças com o marxismo: a “necessidade”, a “ideologia” e o “desenvolvimento das forças produtivas”

Temos trabalhado, nos últimos dois anos, as relações da Filosofia Política de Deleuze e Guatarri com Marx. Nos dois primeiros textos que fizemos procuramos examinar o que fez Deleuze afirmar, pouco antes de morrer, que “mesmo que por razões diferentes” Guatarri e ele permaneceram sendo marxistas (DELEUZE, Gilles. Conversações. São Paulo: Editora 34, 2008). Privilegiamos, portanto, aproximações, concordâncias, destaques e apropriações que ambos os autores fizeram do pensamento de Marx. Nesta apresentação, no entanto, vamos destacar um trecho de uma aula dada por Deleuze em 28 de maio de 1973 em Vincennes (DELEUZE, Gilles. Derrames entre el Capitalismo y la Esquizofrenia. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2010) num curso onde ele procurava esclarecer o seu livro com Guatarri, à época recém lançado, “O Anti-Édipo, capitalismo e esquizofrenia” (DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. L’AntiÉdipe, capitalisme et schizophrénie. Paris: Lês Editions de Minuit, 1972). Nesta aula Deleuze afirma três diferenças fundamentais, isto é, três críticas decisivas ao marxismo. A primeira diz respeito ao fato do marxismo colocar os problemas em termos de necessidade, e ele e Guatarri colocarem os problemas em termos de desejo. A segunda critica a relação entre infraestrutura e ideologia (aqui como “superstrutura”), afirmando que o que o marxismo chama de “ideologia” são na verdade “enunciados de organizações de poder”. A terceira se dirige ao fato do marxismo fazer seu trabalho a partir de um movimento de recapitulação, onde o uso da memória é decisivo, descrevendo o que em geral é chamado de “desenvolvimento das forças produtivas”. Deleuze e Guatarri, no entanto, vão afirmar uma produção onde não a memória, mas o esquecimento, tem um papel decisivo.

Rodrigo Hayasi Pinto
Rhayasi@bol.com.br

Blaise Pascal e o agostinianismo sem interioridade

O objetivo principal, que permeará a nossa comunicação, é construir uma discussão em torno do pensamento do filósofo francês Blaise Pascal a partir do Pensamento Br. 139, intitulado “Divertimentos”. Nesse fragmento Pascal aponta que “toda a felicidade dos homens vem de uma só coisa, que é não saberem ficar quietos dentro de um quarto”. A partir dessa constatação, o pensador jansenista nos mostra que a natureza humana reside na busca constante da agitação e do movimento. Isso ocorre,

porque o homem tem como característica fundamental de sua condição existencial a necessidade de distrair-se com qualquer tipo de ocupação. No entanto, somente obteremos satisfação com aqueles entretenimentos que nos levem à obtenção de um determinado “prêmio”. Com efeito, toda ocupação para que atinja seu objetivo, que é efetivamente nos distrair, deve envolver um objeto que excite os nossos sentimentos, levando-nos a nos envolver apaixonadamente em sua conquista. Esse objeto pode ser o ganho, no caso do jogo, a obtenção de um determinado cargo, em termos profissionais, ou até mesmo a posse da verdade, em filosofia. Acima de tudo, o que move o homem a atingir os objetivos de seus empreendimentos mais elevados, é o pensamento errôneo de que essa conquista lhe trará a felicidade e o repouso. Ao mostrar que a natureza do homem pode ser interpretada através de um movimento perpétuo em busca de uma determinada meta, que represente o repouso e a felicidade, Pascal nos remete a outro autor de grande influência em seu pensamento: trata-se de Santo Agostinho. Segundo o voluntarismo agostiniano, em cada alma e em cada corpo, podemos constatar uma inclinação perpétua, que visa sempre à conquista de um determinado bem. Esse bem pode variar de acordo com os indivíduos, mas o comportamento relacionado à busca por esse objetivo é o mesmo em todos os homens. Em outras palavras, o desejo por um bem absoluto relacionado ao repouso, é uma aspiração comum a todo gênero humano. No entanto, percebemos que Pascal retira dessa temática, conseqüências totalmente diferentes daquelas encontradas no Bispo de Hipona. Por exemplo, Agostinho afirmará, dentro do âmbito da física aristotélica, que o que nos impele a buscar o repouso, é uma espécie de “peso” responsável por conferir uma inclinação e um direcionamento a nossa vontade. Esse peso é o “amor”. De modo diferente, o pensador jansenista aponta, nos fragmentos relacionados ao Divertimento, que o responsável por nos levar a procurar em qualquer ocupação a felicidade tão almejada, é o “nada” presente em nossa condição. Dessa forma o objetivo que nos guiará, em última instância, nessa comunicação, é mostrar qual é o estatuto desse “nada” no âmbito do Divertimento. Diferentemente de Agostinho, para quem o acesso à interioridade nos forneceria uma chave de leitura de nossa situação antropológica dentro do universo, para Pascal, o caminho do autoconhecimento não passa pela interioridade, mas está comprometido antes com a miséria do homem, representada pela ausência de natureza e pelo vazio existencial que corrói nosso ser.

Rodrigo Menezes
diguinas@gmail.com

Emil Cioran e a escritura de si

O romeno radicado na França Emil Cioran (1911-1995) é frequentemente definido como um escritor tout court, o que parece perder de vista o valor propriamente filosófico de sua obra. Que ele possa ser chamado de “escritor” talvez denote apenas que o estilo, o aspecto formal, desempenha um papel fundamental em sua escritura, conforme atestam principalmente seus livros franceses (em contraste com sua produção inicial em língua romena). O caráter híbrido e indefinido da escritura cioraniana, a meio-caminho entre literatura e filosofia, contrasta com os discursos filosóficos sistemáticos e abstratos, na medida em que pressupõe uma natureza fragmentária e descontínua, assistemática e intermitente; em Cioran, o estilo e a subjetividade são valorizados em detrimento do conceito e da objetividade. Composta de aforismos e ensaios, a obra cioraniana se desenvolve no horizonte daquilo que o jovem Cioran denominaria, em seu primeiro livro romeno, uma “filosofia lírica”: um modo de filosofar autobiográfico e confessional, comprometido com a vida e com a experiência pessoal daquele que pensa e escreve. A filosofia como um modo de vida. Uma escritura de si. Pretendemos abordar Cioran na perspectiva de um paradigma tipicamente moderno, segundo o qual é indivíduo existente, o sujeito, e não um absoluto transcendente, o ponto de partida de todo pensar-dizer – princípio que o autor leva às últimas conseqüências. Não pretendemos provar que a sua seja uma obra de filosofia, apenas mostrar que ela é o testemunho sincero e apaixonado de uma filosofia que, mais que escrever, Cioran viveu.

Rodrigo Moreira de Almeida
 milonscorpion@hotmail.com

O problema da constituição da liberdade no pensamento de Hannah Arendt

A presente comunicação aborda, de maneira sumária, o que chamaremos aqui de o problema da constituição da liberdade no pensamento político de Hannah Arendt. Tal problema apresenta-se sob a forma de uma tensão entre a preocupação da autora de pensar, por um lado, a ação e a liberdade política como espontânea, inovadora e possuidora de uma dimensão extraordinária; e, por outro, a necessária estabilidade de um corpo político baseado em elementos normativos, como a autoridade, leis e constituições que devem garantir a sua continuidade e estabilidade para além dos atos fugazes e contingentes e evitar a pura arbitrariedade dos agentes. Hannah Arendt aborda esta tensão, mais detidamente, em sua obra *Sobre a revolução* diante do problema da fundação e constituição de novas repúblicas no contexto da secularização. Porém, como argumentamos, tal tensão permeia grande parte de seus escritos anteriores e constitui uma das preocupações centrais de sua obra, que merece ser explicitada. Tal problemática será analisada, aqui, sobretudo, a partir da delimitação e articulação da relação, aparentemente paradoxal, entre os conceitos arendtianos de poder, ação e liberdade, de um lado, e, de outro, as noções de lei, constituição e autoridade. Podemos identificar, portanto, uma tensão no pensamento da autora entre liberdade e estabilidade, entre poder e autoridade, ou ainda, entre o ordinário e o extraordinário do político. De uma parte, temos a preocupação de Arendt em assegurar a dimensão indeterminada, espontânea e inovadora da liberdade, da ação e do poder político, radicados na natalidade e na pluralidade humana e, de outra, a necessidade de leis, constituições e uma noção de autoridade que forneça estabilidade e princípios normativos norteadores que garantam alguma permanência e legitimidade para o âmbito dos negócios humanos. Diante deste quadro teórico, as principais questões que nos guiam neste estudo são:

1. Como Arendt concilia o caráter imprevisível e indeterminado do seu conceito de poder e de ação livre com os aspectos estabilizadores e normativos, constitutivos das noções de lei, autoridade e constituição.
2. Como pensar linhas de continuidade entre a dimensão constituinte e fundadora do poder, que é por essência extraordinária e indeterminada, e o poder constituído, cujo sistema legal e institucional configura e necessariamente regulamenta toda a vida política ordinária de uma comunidade política.

Rodrigo Ornelas França
 ornelas.rodrigo@hotmail.com

A apropriação como crítica ao essencialismo, em Max Stirner

Em sua mais importante e conhecida obra, *O Único e sua Propriedade*, um dos principais representantes do hegelianismo de esquerda, Max Stirner apresenta a mais radical crítica à modernidade entre seus contemporâneos, chegando a caracterizar, para alguns comentadores, a derrocada do movimento jovem hegeliano. O princípio básico dessa crítica era a denúncia da alienação do indivíduo particular a uma ideia, ou entidade qualquer, que se pretenda superior a ele, e que se põe entre ele e o mundo, como mediação, ou seja, precisamente, uma essência. Na modernidade – segundo ele, inaugurada pelo cristianismo, uma vez que com o cristianismo consolidamos a noção de que por trás do mundo material nos encontramos como Espírito – nossa essência assumiu diversas formas, desde Deus até chegar ao seu avatar moderno, o Homem (ou a humanidade). Stirner, então, acrescenta que, do mesmo modo que antes, nos descobrimos por detrás das coisas como espírito, também mais tarde nos encontraremos por detrás das ideias como indivíduo (particular e único). Mas não apenas isso: encontramos-nos precisamente como seu criador e, portanto, proprietário (Eigner). O proprietário é a característica do único (Einzigiger) que consideraremos como a contrapartida de Stirner ao essencialismo, pois é a inversão dos fatores de sua definição: aquele que era propriedade da Ideia revolta-se e toma-a como sua propriedade. Desse modo, desenvolvo nesse texto a relação crítica entre a atitude de apropriação do mundo pelo indivíduo e a alienação desse indivíduo na filosofia, dentro da crítica stirneriana.

Rodrigo Peloso Gelamo
gelamo@gmail.com

Um estudo sobre a recepção do debate sobre o ensino da filosofia no Brasil nos periódicos de Filosofia e Educação

O propósito dessa comunicação é apresentar uma pesquisa que está em andamento que tem por objetivo compreender o modo como o ensino da filosofia foi e vem sendo pensado no Brasil, a maneira como tem se constituído no espaço acadêmico das pesquisas sobre o assunto, bem como as questões que vêm sendo debatidas pelos pesquisadores dessa área. Para isso, investigamos o contexto em que o debate foi realizado no Brasil, com o objetivo de mapear, nos periódicos de Filosofia e Educação publicados entre 1934 e 2008, os principais paradigmas que nortearam as diferentes abordagens sobre o assunto em questão.

Rodrigo Petronio
rodrigopetronio@gmail.com

Teologia, tecnologia e hominização no pensamento de Peter Sloterdijk

A obra do filósofo contemporâneo alemão Peter Sloterdijk (1947-) é profundamente marcada por categorias extraídas do vocabulário da teologia e das religiões. A análise da religião e do fenômeno religioso permeia toda a sua obra, e seu cerne pode ser descrito como uma antropotecnoteologia filosófica, ou seja, como uma quadrangulação analítica entre os elementos antropológicos, tecnológicos, teológicos e filosóficos que constituem o núcleo germinativo da experiência humana. A propósito, estes elementos se encontram presentes desde o título de uma de suas mais recentes obras: *Tu Deves Mudar Tua Vida: Da Antropotécnica*. A partir de exemplos tirados de diversas tradições religiosas (cristianismo, hinduísmo, islamismo, budismo, judaísmo), ainda que lidas em outras chaves morais, segundo Sloterdijk as aspirações de diversas tradições religiosas mundiais à melhoria das condições da vida humana e à felicidade já estão sendo realizadas na modernidade pelos recursos antropotecnológicos, cujo corolário é uma mudança a médio e longo prazos dos padrões de hominização e das definições de humanidade, com a emergência do pós-humano. O primeiro volume de *Esferas*, seu opus magnum em três tomos, abre-se com uma análise do Gênesis bíblico e se fecha com uma meditação sobre a dimensão de perichoresis da Trindade, desenvolvida por São João Damasceno. Também trata da emergência de “espaços de intimização” e de como tais espaços, do ponto de vista filosófico, estão ligados à passagem dos primatas aos antropídeos e destes aos primeiros homínídeos. Porém, o processo filosófico e teológico da hominização não se encerrou. Permanece antropologicamente em aberto. A partir da proposta da antropotecnoteologia e à luz de um diálogo possível entre Filosofia e Teologia, a presente comunicação pretende analisar como os conceitos de teologia e hominização se articulam na obra e no pensamento de Sloterdijk, sobretudo em sua obra *Esferas* e no conceito de esferologia.

Rodrigo Pinto de Brito
rod_pintodebrito@yahoo.com.br

A física da stoá

Tendo vista a noção Estóica de filosofia como sistema tripartite e a imbricação entre suas partes, há uma ligação entre a parte física que, de modo geral, diz respeito ao que concerne ao mundo físico—começando por questões sobre a arkhē originária e incluindo ciências empíricas como a astronomia e a medicina—e a parte ética, cujo principal preceito é “viver uma vida conforme a natureza”. Desse modo, para se compreender efetivamente o significado da ética da Stoá, é necessário que se compreenda os conceitos que norteiam sua física: corpóreo; incorpóreo; princípio ativo e passivo; causalidade; pneuma; e ekpýrōsis. Sobre esses conceitos e sobre seus papéis na cosmologia Estóica que tratamos neste trabalho.

Rodrigo Ponce Santos
rodrigoponces@gmail.com

A indeterminação do político: Hannah Arendt e Roberto Esposito

O ponto de partida é a crítica da política moderna como redução dos homens à mera vida biológica. Redução que aparece, no pensamento de Hannah Arendt, como resultado da ausência de um mundo construído e habitado por homens, em oposição à natureza em que se encontram todas as formas de vida. Não obstante seu caráter inusitado e polêmico, a tese da desmundanização se encontra firmemente ancorada em uma oposição cara à tradição filosófica: a separação entre a vida comum a todos os seres (zoé) e a vida especificamente humana (bíos). No conjunto de sua obra, Arendt descreve esta separação em uma série de oposições, tais como natureza x mundo, próprio x comum; privado x público. Parte significativa das leituras dedicadas à autora tem debatido a validade e as implicações desta tradicional cisão, considerando em que medida Arendt a teria tomado como um dado irrefutável e, conseqüentemente, apreendido o político como uma realidade fechada, cujos assuntos, espaços e sujeitos são essencialmente determinados. Cumpre aqui indicar uma leitura diferente, aproximando o pensamento arendtiano das investigações do italiano Roberto Esposito, a fim de pensar a política como tarefa irrealizável e, portanto, avessa à toda determinação e acabamento. Neste sentido, nosso ser em comum não apenas carece de fundamento perene em algum dado natural ou biológico, em uma essência metafísica ou origem mitológica, como também não encontra - e não pode encontrar - tal fundamento em qualquer finalidade específica. O que reúne os homens para uma vida política não é algo plenamente reconhecível, inegável e incontestável, mas uma falta, uma carência constitutiva de seu ser. Veremos em um primeiro momento como o pensamento de ambos se coadunam a este respeito para, em seguida, apontar brevemente a distância tomada por Esposito em relação àquela tradicional cisão entre vida natural e vida humana. Há em seu pensamento uma tentativa de revitalizar a política, apagando as fronteiras entre natureza e cultura para buscar na própria natureza uma potência criadora de sentido.

Rodrigo Ribeiro Alves Neto
rodrigo.alvesneto@gmail.com

Arendt e a conversão da vida em bem supremo

A comunicação pretende apresentar e discutir o modo como Hannah Arendt concebe o fenômeno da moderna transformação biopolítica da vida em bem supremo. Trata-se de analisar em que medida, nas modernas sociedades de massa e mercado, as atividades humanas passaram a ser definidas e exercidas com base na capacidade de sustentar e potencializar a vida natural e seu bem-estar, em busca da felicidade individual e social. Concentram-se apenas em sua própria existência e no mero bem-estar do processo vital da espécie. O propósito primordial desse diagnóstico crítico arendtiano consiste em evidenciar que a conversão da vida em bem supremo acaba promovendo o condicionamento dos homens ao infundável e inflexível ciclo vital do processo biológico, absorvendo a todos na universalização da relação trabalho-consumo, pela qual os homens se tornam alheios ao mundo instaurado “em torno a eles” e “entre eles”. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como abrigo estável artificial de seres mortais e assunto comum de uma pluralidade de homens singulares que agem e falam. Arendt se esforça por nos fazer compreender que a crescente indistinção entre o mundo humano e a inumana vida biológica submete os homens a determinações completamente autônomas com relação às suas capacidades de intervenção, interação e compartilhamento, promovendo o recrudescimento da violência, da descartabilidade, do desenraizamento e da massificação social.

Rodrigo Rosa
rosa.rodrigo.a@gmail.com

Objetividade no Opus Postumum

Em linhas gerais, na filosofia crítica, pode-se dizer que é a aplicação das categorias que produz as representações objetivas. Por outro lado, no Opus Postumum, a objetividade está condicionada pela pressuposição de um sistema de forças motrizes (22:444). Este trabalho pretende discutir como o conceito de um sistema de forças motrizes representa uma mudança em relação à noção de objetividade a partir das categorias da primeira crítica. Kant argumenta, no Opus Postumum, que as representações empíricas só obtêm referência a um objeto quando pensamos que tais representações são efeitos de um sistema de forças motrizes (cf. 22:341; 22:504; 22:464). Tal pensamento é o ato de postular a unidade absoluta da experiência mediante o conceito de uma determinação completa da matéria sensível (22: 497 – 22:498). Ou seja, a objetividade – a partir de um sistema de forças motrizes – está condicionada à determinação completa da matéria sensível. Em Übergang, Kant identifica tal material completamente determinado com o éter, o que fez alguns estudiosos pensarem que Kant pretendeu estabelecer uma prova transcendental do éter, uma vez que ele é condição da experiência objetiva. Não vamos discutir o caráter da prova do éter no Opus Postumum, mas apenas queremos ressaltar o fato de Kant admitir os conceitos de unidade incondicional e determinação completa como condição de representações objetivas. Desde a primeira crítica tais conceitos são assumidos como ideias da razão. No Opus Postumum os conceitos da razão assumem uma nova caracterização: Kant define as ideias como imagens criadas a priori pela razão e que precedem o conhecimento das coisas (21:51). Sendo assim, acreditamos que a novidade do Opus Postumum, em relação à primeira crítica, está na exigência de ideias para obtermos representações objetivas.

Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça

Direitos e performatividade em Judith Butler: problemas em teoria política e linguagem

O presente trabalho visa desdobrar a argumentação de Karen Zivi (2007) a respeito da relação entre as caracterizações sobre a performatividade (no qual se inclui a performance) e as reivindicações de direitos entre minorias nas reflexões sobre linguagem e política de Judith Butler. Trata-se de observar em Butler a hipóteses de Zivi, de que a performatividade, pensada principalmente a partir da linguagem, possibilita à filósofa refletir sobre teoria e subversão política não apenas na esfera específica dos processos de subjetivação e de constituição de gênero- se assim podemos classificar tema de livros como Gender Trouble(1990) ou Bodies that Matter(1993) -, mas também no que tange aos direitos jurídicos, como em Universality, Contingency and Hegemony(2000) ou Who Sings the Nation?(2007). Acompanhando Zivi, busco primeiramente apontar de que forma se relaciona em Butler subjetividade e performatividade da linguagem. Expõe-se que para a filósofa a subjetividade não apenas constrói-se repetindo performativamente normas inteligíveis, mas em razão do caráter gerador e excessivo da linguagem enquanto “sistema aberto de sinais” (BUTLER, 2008. p.208), opera-se na repetição possibilidade de significação que subverte os próprios padrões normativos de inteligibilidade. Neste âmbito encontramos em Gender Trouble o conhecido e controverso exemplo das Drag Queens como possibilidade de subversão política. Busco em seguida expor como este caráter gerador e excessivo da linguagem estaria para Butler também presente em reivindicações de direitos legais. Argumento que tal condição é que possibilitaria a autora incluir algumas reivindicações de direito não simplesmente como mera assimilação à legislação estatal ou internacional, mas como potencial de constante transformação política destas. Trata-se do que ocorre quando, por exemplo, determinados grupos minoritários reivindicam-se enquanto “seres humanos”, e assim portadores de direitos que, apesar de serem destinados “universalmente” a todos

os “seres humanos”, não lhes contemplam. Viso apresentar que para Butler trata-se neste casos de expor as contingências e re-significar os termos institucionalizados a partir da repetição. Ou, de forma concreta no exemplo citado, de expor a limitação e transformar a própria concepção de “ser humano” estabelecida legalmente. Nesse âmbito analisamos em Butler dois conceitos inter-relacionados, o de contradição performativa e o de reiteração perversa. Concluo com indicação e questionamento sobre a relação entre tal concepção de reivindicação de direitos fundamentado na performatividade, à aproximação que a própria Butler faz em *Who Sings The Nation?*(2007) entre sua reflexão política e a noção de direito aos direitos em Hannah Arendt. Nesses itinerários perpassaremos brevemente publicações diversas de Judith Butler: *Gender Trouble*(1990), *Bodies That Matter*,(1993) *Katians in Every Culture*(1995), *Excitable Speech*(1997), *Contingency, Hegemony and Universality, Universality in Culture*(2002) e *Who Sings the Nation?*(2007).

Rogério A. de Mello Basali
 rogeribasali@unb.br

Douta ignorância: que filosofia na escola?

Esse título pode remeter a diversas perspectivas e interpretações possíveis. Entretanto, “douta ignorância” foi, além do título de uma obra de Nicolau de Cusa e, apesar de sua imediata associação à figura de Sócrates, o nome escolhido para um projeto iniciado em 2011 na Universidade de Brasília, que tem entre seus principais objetivos incentivar a formação de profissionais do ensino de filosofia, propondo seminários e debates em torno da questão do ensino da filosofia ao longo da tradição filosófica. Esse projeto tornou possível que professores fossem convidados para apresentar mensalmente na UnB seminários acerca do tema “ensinar e aprender filosofia na história da filosofia” - que foi definido como escopo desse projeto. “Douta ignorância: que filosofia na escola?” foi, por sua vez, o nome dado ao simpósio realizado em Brasília, no mês de novembro de 2011, para concluir a primeira etapa do referido projeto. O simpósio, que reuniu professores e estudantes de diversas regiões do país, possibilitou intenso intercâmbio e rica comunicação de ideias e experiências entre os participantes. Esse evento buscou garantir em suas atividades espaços de fala para os professores do ensino médio, bem como, promover uma efetiva interação entre a universidade e a educação básica. Tendo em vista a relevância dessas atividades realizadas, nossa comunicação busca apresentar, numa análise desse projeto da UnB, elementos que possam contribuir para os debates acerca da presença obrigatória da filosofia nos currículos escolares e das questões relacionadas à formação de professores. Nossa análise vincula-se a um conjunto de perspectivas que visa articular e relacionar os conceitos de política, ética, estética e subjetividades ao universo de questões e problemas pertinentes à realidade da filosofia nas escolas brasileiras. O título dessa comunicação foi pensado como suficiente para resumir as principais orientações que fundamentaram esse projeto na UnB, ao mesmo tempo em que parece situar a incômoda atualidade dessa ignorância douta, quando o assunto é ensino de filosofia na educação básica.

Rogério Gimenes de Campos

Platão e os astros - entre o mito e a física

Trata-se de circunscrever a importância das imagens astronômicas em Platão e reaproximar a religião astral (teologia) da astronomia científica, especialmente porque a tradição histórica discerne essas duas abordagens, limitando a compreensão de alguns problemas clássicos. Mostraremos como Platão em seus diálogos aborda problemas físicos (astronômicos) a partir de imagens e alegorias, motivo pelo qual se faz necessário reabilitar a astronomia existente nas imagens empregadas pelo filósofo. O sentido astronômico de algumas alegorias na obra platônica será estudado especialmente a partir da alegoria do universo em abandono do Político e de algumas passagens das Leis acerca da natureza divina, procurando expor o papel nem sempre alegórico que essas discussões têm dentro da obra platônica.

Rogério Giovanni Soares Ferreira
 rogiovani@hotmail.com

Nietzsche e o jogo da existência: decadência versus afirmação

A problematização sobre a questão da moral, isto é, uma investigação profunda e rigorosa sobre as questões que envolvem a moral encontram-se presentes ao longo de toda obra de Friedrich Nietzsche. Ela é tema constante em seus estudos, no entanto, a presença dela não indica que Nietzsche acabou elaborando um conceito de moral. Muito pelo contrário, o que ele nos propõe é que se haja uma transformação na relação de como esta moral é compreendida. O que ele desenvolve é um longo e contundente estudo sobre a moral e, mais amiúde, sobre as formas de valoração que culminam com o encerramento da moral, até então, pensada sob a ótica da Filosofia Ocidental. A análise histórico-filosófica desenvolvida por Nietzsche na Genealogia da Moral sobre a moral nos remete à concepção de uma vida constituída sob os auspícios de um ideal ascético, de um poder que impulsiona a vida a um caminho de fim, de *décadence*. No entanto, é sob a égide de uma moral socrático-platônico-cristã que Nietzsche nos aponta o quanto essa vida é fragilizada e mais, como os valores fundamentais até então consolidados no ocidente possibilitam o que Nietzsche denomina de horror *vacui*, ou seja, que essa vida seja ainda mais condicionada a uma negação da própria vontade de vida. Nietzsche promove uma aproximação sutil da expressão ideal ascético com a moral socrático-platônico-cristã que, segundo ele, constitui um espaço seguro para operar, um espaço metafísico que, invariavelmente, fundamenta ainda mais o caráter do ideal. Muito embora, na Genealogia da Moral, de início não haja uma grande consequência na construção deste espaço. Ele pode ser compreendido como um instrumento que viabiliza uma elevada espiritualização que funcionará como um dispositivo de elevação, de afirmação da vida do homem. O problema identificado por Nietzsche é quando este ideal ultrapassa, de maneira arbitrária, a condição da vida sobrepondo a ela uma espécie de tortura, de dor, de tédio frente à possibilidade plena de uma reinvenção artística, sedutora, libertina da vida. Segundo Nietzsche, os ideais ascéticos podem ser representativos para alguns casos, “Para os filósofos e eruditos servindo-lhes como instinto e faro, para as mulheres como um encanto mais de sedução, para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a maioria dos mortais) como uma tentativa de ver-se como “bons demais” para este mundo para os sacerdotes como seu melhor instrumento de poder para os santos um descanso, uma hibernação.” (Cf. GM/GM. §1. PP: 87) Mas e quanto aos artistas? Bem, Nietzsche é, no primeiro momento, econômico afirmando representar nada ou coisa demais para os artistas não representam, absolutamente, nada. Esta afirmação vai de encontro à concepção que Nietzsche tem da arte e, conseqüentemente, do artista. Para ele o artista é o que reúne as melhores condições que se desvencilhar destes ideais. De reinterpretá-los, de reinventá-los e, com isso, de promover uma resistência a eles. Para Nietzsche a perspectiva do artista deveria ser frontalmente contrária à apresentada por Richard Wagner que promove uma transposição de estados entre um representante do excesso dionisíaco ao consolo e acomodamento do ideal ascético.

Rogério Miranda de Almeida

Prazer-Desprazer em Nietzsche e Freud

O nascimento da tragédia no espírito da música foi o primeiro livro que Friedrich Nietzsche (1844–1900) publicou em janeiro de 1872. Nas seções 22 e 24 desta obra, o filósofo analisa a ambivalente relação que se dá entre o espectador trágico e a cena que se desenrola sobre o palco. Esta relação é ambígua na medida em que ela se manifesta como uma fonte de desprazer e, ao mesmo tempo, de prazer ou, mais exatamente, de gozo. É como se a destruição da visibilidade fosse a condição mesma para se aceder a um prazer originário (*Urlust*) ou a uma alegria originária (*Urfreude*). Na verdade, esta questão da com-penetração de prazer e desprazer que se experiencia no teatro já havia preocupado pensadores tão diversos quanto Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino. No *Filebo*, por exemplo, Platão coloca estas palavras na

boca de Sócrates: “Tanto nas lamentações trágicas quanto nas comédias, e não somente nas do teatro, mas também em toda a tragédia e toda a comédia da existência, as dores se combinam simultaneamente com os prazeres”. No século XX, ela será retomada por Freud em: Personagens psicopáticas no palco (1905) e em Além do princípio de prazer (1920). Ora, para o Nietzsche do Nascimento da tragédia e dos “escritos trágicos” da mesma época, este entrelaçamento de sofrimento e deleite se apresenta como a essência mesma do mito trágico, porquanto, através da tragédia, a individualidade, ou a forma plástica que construíra o princípio de individuação, é aniquilada, espedaçada, destruída, vencida e, ao mesmo tempo, experienciada como vitória, domínio, superação, apropriação. Gozo. É que, para vencer, o herói deve paradoxalmente perecer, ou seja, anular-se, aniquilar-se, apagar-se ou, literalmente, desaparecer da claridade da cena. Esta imbricação de dor e volúpia, Freud irá também analisá-la na dinâmica da compulsão à repetição que, na verdade, é uma das modalidades daquele conceito mais amplo de eterno retorno, que Nietzsche já havia explorado. Ora, conquanto a compulsão à repetição tenha chamado a atenção do inventor da psicanálise já no início de sua experiência analítica, é somente em Além do princípio de prazer que ele irá realmente explicitar esta questão, colocando-a e analisando-a no contexto das pulsões de vida e de morte. Com efeito, é a partir do capítulo II desta obra que, após evocar as observações em torno do jogo de uma criança, Freud irá plenamente desenvolver a problemática da compulsão à repetição e do gozo que esta suscita. Não esqueçamos, de resto, que, em Nietzsche, a metáfora da criança heraclitiana representando a inocência do vir-a-ser recorre em mais de uma obra. Por sua vez, Freud também se verá forçado a reconhecer que a experiência da compulsão à repetição aponta para um prazer mais originário e mais elementar ainda, de sorte que a surpreendente coincidência de intuição que aproxima estes dois pensadores reside justamente na questão do meio, do vínculo ou, para usar a minha expressão favorita, do entre-dois que se situa entre prazer e desprazer.

Rogério Moreira Orrutea Filho
 souaristocrata@hotmail.com

Dos fundamentos do direito de propriedade na filosofia de Schopenhauer

O objetivo deste trabalho é proceder a uma análise filosófica dos fundamentos do direito de propriedade conforme apresentados na obra de Arthur Schopenhauer. Para tanto, pretende-se fazer uma descrição de todo o seu sistema filosófico, desde seus princípios epistemológicos e metafísicos até suas deduções mais específicas. Entre estas “deduções específicas”, situa-se o direito de propriedade. Assim, deseja-se destacar o modo pelo qual Schopenhauer deriva o direito de propriedade a partir das bases de seu próprio sistema filosófico, tal como um efeito que é derivado de sua causa, de maneira que o direito de propriedade não surja acidentalmente de uma ideologia arbitrária, mas se assente nas estruturas conceituais basilares da filosofia do autor de o Mundo como Vontade e Representação. Pretende-se também abordar o posicionamento de Schopenhauer diante da filosofia jurídica de Kant no que se refere à temática a ser abordada neste trabalho, não somente para esclarecer as contraposições entre os autores, mas também para evidenciar as contribuições da filosofia kantiana para a gênese da filosofia jurídica do próprio Schopenhauer.

Rogério Passos Severo
 rpsevero@gmail.com

Erros de tradução radical: Capitão Cook, Ian Hacking e cosmologia ameríndia

Este trabalho foi realizado em coautoria com César Schirmer dos Santos (UFSM). Em (1981 e 2002), Ian Hacking sugere que não há casos históricos de erros de tradução radical, e argumenta que isso depõe contra a tese quineana da indeterminação da tradução. Neste trabalho, mostramos que os critérios usados por Hacking para identificar um erro de tradução são de fato satisfeitos por diversas traduções correntes de palavras ameríndias. Trabalhos em antropologia das últimas décadas vêm salientando o

aspecto perspectivo das cosmologias dos povos ameríndios. Nessas cosmologias, todos ou quase todos os seres (jaguars, cobras, macacos, tatus etc.) consideram a si próprios como humanos. Consequentemente, as palavras usadas por esses povos para designar a si mesmos, e que usualmente traduzimos como “pessoas” ou “seres humanos” funcionam na verdade como indexicais de autoidentificação (como a palavra “nós” em nossa linguagem). Analogamente, as palavras ameríndias que usualmente traduzimos por “jaguar” não são nomes de espécies naturais, mas indexicais de identificação de predadores. Para o tatu, por exemplo, o ser humano (que para ele é predador) pode ser designado como um “jaguar”. Ser humano, jaguar ou tatu, nesses cosmologias, não é pertencer a uma espécie natural no sentido que damos a essa expressão, mas ter uma certa perspectiva particular. Depois de mostrar que as traduções usuais dessas e outras palavras ameríndias satisfazem os critérios de Hacking para um erro de tradução radical, argumentamos que há algo mal nos critérios de Hacking, uma vez que parece não haver traduções alternativas para aquelas expressões que possibilitem maior fluência em diálogos e negociações com os falantes nativos das línguas ameríndias. Disso concluímos que esses casos são melhor vistos não como erros de tradução, mas como indícios da indeterminação da tradução. Como essa indeterminação não está restrita à tradução de nomes, mas parece derivar de diferenças radicais em cosmologia (isto é, nos princípios que governam as relações entre o que há), elaboramos conjuntamente uma tese complementar à já bem conhecida relatividade ontológica, e que aqui chamamos de “relatividade cosmológica”. A relatividade cosmológica afirma que toda cosmologia é relativa a um manual de tradução. No chamado “perspectivismo ameríndio” a tese da relatividade cosmológica parece ser naturalmente pressuposta. Os casos de tradução de termos ameríndios para a nossa língua, por sua vez, sugerem um tipo de indeterminação que não está restrito à referência, e com isso constituem indícios positivos para nós da tese da relatividade cosmológica.

Romero Freitas
romerofreitas@yahoo.com.br

Kant e a pintura

Discussão da associação usual entre a pintura de D. C. Friedrich e a estética kantiana do sublime. Três perguntas serão colocadas diante dessa associação: 1) a pintura de Friedrich não estaria mais próxima da filosofia da natureza do romantismo (de Novalis, sobretudo) do que da estética kantiana do sublime? 2) a discussão desse tópico não deveria envolver a discussão do conceito kantiano de “arte sublime” (em vez de partir apenas das telas de Friedrich e da “Análítica do sublime”, sem levar em consideração a teoria kantiana da arte)? 3) se o objetivo da associação entre Kant e Friedrich é criar elementos para uma filosofia da pintura, não seria necessário incluir na discussão a proximidade (talvez mais verossímil) entre a estética de Kant e a pintura do expressionismo abstrato?

Rommel Luz Figueira Barbosa
rommel.luz@gmail.com

Foucault e o Irã: como pensar a política?

Em 1978, Foucault publica duas séries de artigos no jornal italiano Corriere della Sera a respeito dos acontecimentos em curso no Irã, que terminaram por derrubar o Xá e instaurar um governo islâmico no país. Tais artigos e a polêmica em torno do posicionamento de Foucault são bastante conhecidos. Minha comunicação partirá desses textos com o objetivo de lê-los como uma tentativa de encontrar novas categorias para pensar a política. Para tanto, analisarei os textos de modo a ressaltar como Foucault se dedicou a mostrar que as categorias usuais do pensamento e da retórica política europeia e americana são insuficientes para compreender os acontecimentos então em curso. Concentrando-me em sua segunda série de artigos, escritos após sua segunda visita ao país, o primeiro passo da

comunicação será apontar a ambiguidade com que o termo política é usado, apontando tanto para o jogo de disputas e decisões que definiria o ordenamento da sociedade, suas leis, instituições, quanto o funcionamento desse ordenamento. Desse modo, pode-se compreender o que Foucault quer dizer quando afirma que o Irã vivia uma “greve política”, a qual seria a manifestação de uma recusa global, recusa do Xá, bem como das soluções de viés liberal ou socialista, oferecidas de fora. O segundo passo será mostrar que Foucault entendia que essa recusa global não pode ser explicada pelas fontes motivacionais usualmente apontadas: busca por maiores liberdades individuais ou maior igualdade social. O insucesso de soluções de inspiração pró-americana ou marxista se deveria a essa ausência de fontes motivacionais familiares a nós, mas não aos iranianos. O terceiro passo será mostrar as razões pelas quais Foucault considera inapropriadas as explicações dadas à época, as quais diziam se tratar de uma revolução, de uma luta antiimperialista ou até de uma revolução cultural. Por fim, através de uma aproximação com outros trabalhos da mesma época, mostrarei que Foucault buscava, na análise desse movimento político religiosamente animado, elementos para pensar o que poderia ser uma “espiritualidade política”, algo que se perdeu no Ocidente. Assim poderemos ver a polêmica posição de Foucault como se devendo não a um apoio cego e irrestrito, mas à sua recusa em fazer uso do vocabulário político disponível, o qual considerava insuficiente e inadequado para a situação, e à sua tentativa de buscar elementos para a compreensão de um acontecimento político que punha em jogo elementos estranhos às nossas categorias políticas.

Romulo Martins Pereira
mp.romulo@gmail.com

O método de composição da Crítica da Razão Pura segundo Kemp Smith

O presente capítulo tem por objetivo apresentar os aspectos iniciais da interpretação de Kemp Smith acerca da Crítica da Razão Pura, de Immanuel Kant, o qual, cabe sublinhar, foi o grande responsável pela divulgação do que se convencionou chamar de leitura “patchwork” das obras kantianas. Para tanto, buscar-se-á mostrar, na visão do intérprete, a forma como Kant compôs sua primeira Crítica, baseando-se, nesse momento inicial, nos relatos que o próprio filósofo forneceu em muitas de suas correspondências, a respeito de seu método de composição. Kemp Smith defenderá a tese de que Kant não teria construído sua grande obra de maneira linear, de uma só vez, na ordem em que se encontra os conteúdos no texto original, mas sim mediante a união de seus antigos manuscritos, escritos ao longo do período entre 1769 e 1780, e a inserção de elos que permitissem o encaixe entre as partes, alterando uma coisa ou outra de forma a harmonizá-las ao seu novo contexto.

Ronaldo José Moraca

John Locke e as questões em torno da linguagem

A linguagem foi o tema central do terceiro livro do Ensaio Sobre o Entendimento Humano, e podemos afirmar que, de acordo com a perspectiva lockeana, as confusões decorrentes do uso vago e impreciso das palavras tem sido a fonte de confusões conceituais presentes nas discussões filosóficas. Podemos interpretar as menções feitas por Locke acerca da linguagem somente como mais uma preocupação de origem baconiana, ou seja, de que o homem deve empreender suas forças para que seu entendimento não seja enfeitado pelo poder das palavras? Ou, não se trata somente de dedicar uma especial atenção ao uso dos termos, mas estabelecer uma melhor compreensão do funcionamento da própria linguagem para que possamos lidar com as confusões conceituais por ela geradas? A discussão dessas questões revelará um traço importante presente na filosofia de Locke (e do pensamento filosófico moderno), a saber, a correta compreensão do funcionamento da linguagem como trabalho filosófico.

Ronaldo Manzi Filho
manzifilho@hotmail.com

“Ter os olhos roubados” – uma leitura da filosofia da carne de Merleau-Ponty a partir daquilo que Freud denomina como estranho

São poucos os momentos em que encontramos uma descrição da estética, enquanto uma “qualidade do sentir”, na experiência filosófica de Maurice Merleau-Ponty, que analise nossa sensação de estranhamento face ao mundo. Isto que é abundante na bibliografia clínica parece escasso para uma filosofia que pretende descrever a relação mais direta do corpo com o mundo. Entretanto, em alguns momentos, Merleau-Ponty nos dá uma dica: nossa proximidade ao mundo é tão intensa que ela é vivida vertiginosamente. Esta vertigem, que ele nos aponta, parece-me fundamental para compreender a sua filosofia da carne. Toda a descrição sobre o tocar das mãos, por exemplo, seria “mal compreendida”, a meu ver, sem uma pontuação do que se passa no corpo nesta não coincidência, enfim, também vertiginosa. Por outro lado, nada nos impede de pensar esta vertigem tal como Sigmund Freud descreve o que é estranho naquilo que nos é mais familiar: uma sensação obscura que parece nos lembrar daquilo que nos é mais próximo. Ou seja, algo que temos sedimentado em nós e que, nalguns momentos, retorna como estranho e, porque não, vertiginoso? O que proponho neste breve texto é tentar mostrar como podemos pensar a filosofia da carne em Merleau-Ponty a partir daquilo que Freud denomina como estranho. Porque esta associação? Se olharmos de perto a vertiginosidade de nossa proximidade com o mundo, tal como propõe Merleau-Ponty, facilmente nos lembramos da angústia descrita por Freud por aquilo que temos de mais íntimo: aquilo que sabemos, mas que agimos como se não soubesse. Enfim, a própria definição do sentir em Merleau-Ponty (“o sentir = eu não sei e sempre soube (Hyppolite)”).

Ronei Clecio Mocellin

Transgressões da química e o primado da epistemologia

Para o grande público, há uma clivagem bastante evidente entre o natural e o artificial. O natural seria tudo o que existe independentemente do homem e de suas intervenções, enquanto o artificial seria tudo o que existe pela ação humana. Essa tradicional ruptura não está dissociada de outras, como as de ciência e técnica, ciência e sociedade e natureza e sociedade. Historicamente, a química desrespeitou as fronteiras dessas dicotomias. Produtora de factícios, a ciência química é inseparável da técnica, da tecnologia e da indústria. Sua história nos revela o quanto as fronteiras entre um artefato e um produto natural são móveis e contextuais. Sendo os artefatos o resultado de uma arte, a investigação dos caminhos que levam à sua produção oferece informações relevantes sobre a relação, muitas vezes ambígua, de conceitos como *téchne* e de *epistémé*. Além disso, a química tem a particularidade de não só produzir o objeto de seu estudo, mas também de controlá-los e reproduzi-los em escalas variáveis. Ou seja, a química, sobretudo a partir do século XVIII, está na raiz do desenvolvimento posterior da chamada tecnociência. Meu objetivo mais geral será de explicitar quais foram os obstáculos que os químicos encontraram na justificação pública de uma ciência que se fundamenta na artificialidade. A “dignidade” do artifício químico depende da “imagem de natureza” adotada? Quais as principais imagens químicas de natureza? A opinião comum de que um produto natural é aquele sem a “presença” de química é apenas fruto de uma falta de conhecimento químico, ou tem bases numa imagem de natureza e de uma estratégia de pesquisa dominante desde o período moderno? De modo mais específico, pretendo analisar os significados epistemológicos da dissolução da fronteira natureza/artefato. A química, ciência do artificial e transgressora das grandes dicotomias, poderia fundamentar uma epistemologia da ciência que não limita seus interesses aos fundamentos lógicos ou linguísticos do conhecimento? Quais as particularidades epistemológicas de uma ciência fundamentalmente contextual e dinâmica interessada, sobretudo, naquilo que os objetos materiais efetivamente fazem? Qual o significado de uma epistemologia química da materialidade?

Roney Lopes Brito
roneybrito2009@hotmail.com

A compreensão enquanto elemento que se encontra em jogo na filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

A partir do respectivo trabalho, buscaremos examinar as noções básicas de Hans Georg Gadamer acerca da compreensão. Serão focados de forma especial, a noção de jogo da compreensão, que por sua vez possui uma pluralidade de elementos que compõem sua autenticidade e impedem o surgimento de outras relações, bem como a definição de círculo hermenêutico, pois tudo aquilo que precisa ser compreendido traz sempre consigo um horizonte quem em algum momento choca-se com o horizonte daquele realiza o ato da compreensão, em um jogo que nos exige a revisão constante dos pressupostos iniciais e aprofunda o diálogo em relação à coisa a ser compreendida. É no interior do jogo da compreensão que vamos insistir com a ideia de que a compreensão por sua vez também deve ser colocada em jogo.

Ronie Aleksandro Teles da Silveira
roniesilveira@yahoo.com.br

O Florescimento da Subjetividade Contemporânea

Embora Hegel tenha proposto a identidade entre a vontade subjetiva e a vontade objetiva por meio da figura do Estado, não lhe passou despercebida a reivindicação recalcitrante de autonomia por parte da individualidade – que ele caracterizou como “intranquilidade” e “movimento” do princípio liberal. Isso significa que o indivíduo privado permanece reivindicando um valor maior no contexto geral da cultura, a despeito de sua realização como cidadão no Estado hegeliano. 50 anos mais tarde, Nietzsche afirmaria que a “morte” do Estado e a liberação do sujeito seriam uma consequência da lógica da cultura democrática e da crescente valorização do indivíduo. Esse resultado seria uma tendência inevitável no contexto da cultura cristã ocidental. Como alguns filósofos contemporâneos têm demonstrado (Lyotard, Rorty, Lipovetsky), a inflexão do valor cultural em benefício do indivíduo privado implica não apenas a reconfiguração de todo o sistema da moralidade objetiva e subjetiva como também a da totalidade do conhecimento – incluindo aí a função da Filosofia e da Ciência. Assim, nos propomos a investigar em que medida a valorização crescente da esfera privada tem afetado o conjunto dos demais valores da cultura contemporânea.

Ronney Alano Pinto dos Reis
ronneyalano@hotmail.com

O Eurípedes de Nietzsche: Filosofia e Tragédia

Desde os chamados escritos preparatórios ao Nascimento da Tragédia, a saber: A Visão Dionisíaca do Mundo, O Drama Musical Grego e Sócrates e a Tragédia, Nietzsche já se ocupa com a questão do declínio da tragédia grega. Neste contexto, o nome de Eurípedes figura como uma espécie de expoente máximo de uma arte trágica em que o elemento dionisíaco cede lugar a uma estética racionalista, cuja origem encontra-se no socratismo. Deste modo, o Eurípedes de Nietzsche assim como os heróis eurípidianos não passariam de máscaras de Sócrates em prejuízo de Dionísio. A figura de Eurípedes, portanto – ora tomado como poeta, ora como pensador – nos dá a ocasião de perceber o distanciamento do jovem Nietzsche em relação a tradição filosófica grega não apenas pela via do anti-socratismo como também por um certo antiaristotelismo, uma vez que Aristóteles, em sua Poética, celebra Eurípedes como o melhor dos poetas trágicos. Mas como tudo em Nietzsche é perspectiva, o filósofo não se furta também a uma apreciação positiva do poeta ao referir-se, no Nascimento da Tragédia, à fase final de sua produção, especialmente no que se refere às Bacantes, como uma fase de reconciliação, ainda que tardia. Assim sendo, pretendemos

trazer à discussão as facetas da leitura que Nietzsche fez de Eurípides, distanciando-nos criticamente de uma viés interpretativo que destaca apenas o afastamento de Nietzsche em relação a ele.

Rosa Maria Dias
r.maria.dias@gmail.com

A questão da criação em Nietzsche e Bergson

A comunicação tem por objetivo aprofundar a investigação da relação vida e arte, confrontando a filosofia de Nietzsche – da vontade criadora – com a filosofia de Bergson – da duração. Procura perscrutar a compreensão que este filósofo tem da noção de duração, pensada como criação, isto é, como movimento contínuo que traz o passado e gera o futuro no presente, “jorro ininterrupto do novo”, e o que entende por “criação de si”.

Rosalvo Schütz
rosalvoschutz@hotmail.com

Schelling: crítica ao absolutismo da razão como condição da dialética

A crítica à filosofia hegeliana pode ser considerada uma das preocupações centrais do pensamento tardio de Schelling. Nas obras que compreendem sua Filosofia Positiva, Schelling insiste na necessidade de superar uma filosofia chamada por ele de puramente racional. Referia-se, especialmente, ao que denomina de tendência absolutista contida em sistemas filosóficos, como os de Hegel. Tendência esta constatável, especialmente, na identificação entre ser e pensar, geralmente operada à custa da autonomia do ser. Segundo Schelling, quando na filosofia a reflexão se torna um fim em si mesmo, orientando-se apenas por fins autopostos, ela perde sua vitalidade, podendo, até mesmo, tornar-se uma “doença de espírito”. Isto acontece quando os pressupostos lógicos da razão tornaram-se os únicos pressupostos de qualquer unidade. E se a razão passa a ser o único princípio capaz de abarcar toda a realidade, o ser humano pretensamente se sobrepõe a natureza, constituindo uma falsa unidade. Gera-se, assim, uma progressiva separação entre o fundamento orgânico/natural e a consciência, uma progressiva alienação em relação à natureza e a si mesmo. Esta anulação da autonomia da natureza e sua degradação a um simples material morto e disponível revela, segundo Schelling, as pretensões de um sujeito absoluto. O desafio lançado por Schelling é o de recuperar a unidade entre natureza e espírito, anterior a separação entre ser e pensar: partir do pressuposto de que existe um ser absolutamente independente do pensar, pressuposto por toda a forma de pensar, no qual, no entanto, se funda toda a vitalidade filosófica e dialética. Esta necessidade de pensar para além de uma filosofia puramente racional, seria totalmente desconhecida pela filosofia hegeliana. Neste sentido que, posteriormente, Feuerbach pôde afirmar que quem não superou Hegel permanece na teologia. Ou que Adorno pôde sugerir que em Hegel a dialética se degradou em idealismo, sendo que seria no não-idêntico que ela reencontraria a sua vitalidade.

Rosâni Kucarz da Cunha
rosani.cunha@pucpr.br

Agamben: a ideia de tempo contemporâneo como construção de um modo de ser

O objetivo desse texto é levantar uma hipótese em torno do pensamento de G. Agamben, especialmente no que se refere ao conceito de “contemporâneo” e sua possibilidade de avaliá-lo como construção de um modo de ser no mundo, cuja ênfase principal é precisamente uma minuciosa análise do texto “O que é o contemporâneo”. Para isso, é preciso, obviamente, deslocar a semântica da noção de tempo contemporâneo cronológico, a fim de recolocá-la num horizonte muito mais semiológico, vale dizer, o contemporâneo

como semiótica para compreender a possibilidade de um modo de ser no mundo. De modo específico, trata-se de situar a reflexão a partir de duas noções basilares à hipótese: por um lado, a estreita relação com a noção de extemporaneidade, a nosso ver, um procedimento de absoluto engajamento com o mundo e que consiste em um distanciamento da situação na situação e, por outro lado, a noção de ‘ser contemporâneo’ como marcado pela rubrica da “fissura”, ou seja, o registro paradoxal da adaptação à inadaptação.

Rosario Rossano Pecoraro
rossfilo@hotmail.com

A lógica econômica de governo: notas obre “oikonomia” e (bio)política

Este trabalho pretende efetuar uma reconstrução genealógica de um antigo conceito do pensamento, não só filosófico, do Ocidente: o de “oikonomia”. Utilizado por Aristóteles no sentido de governo da casa e retomado pela teologia patrística para indicar o plano de gestão divina das coisas do mundo, o conceito de “oikonomia”, com efeito, revela-se uma chave hermenêutica de significativa importância para compreender o cenário filosófico e político da atualidade. Autores como Foucault, Agamben, Esposito e noções como biopolítica e comunidade contribuirão para esclarecer e sustentar os nossos argumentos.

Roseli Gonçalves da Silva
rosepcaetano@yahoo.com.br

Por entre a mulher e o feminino: a hospitalidade e o acolhimento para com o outro

O presente artigo objetiva discutir possíveis relações que se dão por entre a mulher e o feminino. Pretende, por isso, instigar a busca por outras possibilidades que nos permita perceber a umidade pertencente a este outro que está entre, que é interno... Que é cavernoso. Para tanto, parto do pressuposto de que ambos, a mulher e o feminino, em função de vivermos em meio a um sistema previamente constituído pelo poder do falocentrismo são vistos como “estrangeiros”. Pertinente se faz lembrar que o feminino posto em questão, está para muito além das diferenças sexuais ou quaisquer tipos de oposições binárias, embora por eles transite. E é neste entre, neste por entre, que se acredita residir o outro, o estrangeiro. Algo ou alguém que não pertence ‘a’ ou que não pertence mais ‘a’ e, por tanto, necessita de acolhimento e hospitalidade. Neste sentido, faculta-nos buscar nas obras de Jacques Derrida abertura e umidade para compreendermos tais conceitos, quais sejam: acolhimento e hospitalidade. Acolhimento e hospitalidade do outro, do estrangeiro. Por fim, pretende-se — através desta umidade possível de se encontrar no “entre” — apontar para os termos acolhimento e hospitalidade não como conceitos, pré-conceitos ou quase conceitos sinônimos entre si, mas, isto sim, possibilidades de caminhos que visem a alteridade. Neste artigo, portanto, o que se apresentará nada mais é do que um convite à reflexão acerca de um feminino que se constitui e que se compõe. Um feminino com possibilidades de acolher em acolhendo-se; de hospedar em hospedando-se. Um feminino que, por transitar por entre passado e futuro, sempre a compor-se, a perfazer-se, deixa rastros. Um feminino como um outro que acolhe e que merece acolhimento.

Rosely de Fátima Silva
rosely_ro@hotmail.com

Paralelos entre a Poética e a Ética de Aristóteles: sobre a responsabilidade do agente

Refletir sobre o conceito de responsabilidade do agente, presente na ETHICA NICOMACHEA, bem como nas representações trágicas dos heróis míticos é a proposta deste trabalho, que busca investigar os possí-

veis paralelos presentes nos estudos aristotélicos sobre o teatro grego e seus estudos éticos. Que Édipo-Rei, cujo herói, (des)conhecendo o fio de suas ações, seja a mais instigante das personagens para se pensar a responsabilidade, e que esta peça seja a escolha de Aristóteles para a peça modelar, exemplar, em sua Poética, não pode ser por acaso. Se o teatro e a filosofia, no que diz respeito à ética, são gêneros diferentes de discurso, eles possuem o mesmo objeto: a ação do homem.

Rosí Giordano
rgiordanoss@msn.com

Filosofia e Educação na formação de educadores: sob o prisma do preconceito

É tema de nosso artigo, bem como de nossa prática docente, o ensino da Filosofia no(s) curso(s) de formação de educadores, particularmente, no curso de Licenciatura Plena em Pedagogia (LPP) da Universidade Federal do Pará (UFPA), tema que retorna, vigorosamente, à pauta da Educação desde a promulgação da Lei Nº 11.684 que, em 2011, instituiu, em todo o Brasil, a obrigatoriedade do ensino das disciplinas Filosofia e Sociologia no Ensino Médio. Objetivamos discutir a presença do preconceito em relação à Filosofia e ao filosofar. O tema e o objetivo delimitados para análise decorrem dos desafios com que nos deparamos ao longo de anos de exercício da docência da disciplina Filosofia da Educação junto ao referido curso, bem como da importância – no interior do processo ensino-aprendizagem – atribuída à experiência, à formação e à discussão acerca do papel da Filosofia na formação de educadores, em nível superior. Para o exame da questão sobre a qual nos debruçamos elegemos os aportes dos frankfurtianos – de modo particular, os de Theodor Adorno e de Max Horkheimer. O material da investigação é composto, fundamentalmente, por dados coligidos junto a estudantes do curso de LPP da UFPA, dados levantados por meio da aplicação de um questionário elaborado pelos próprios estudantes sob a orientação da docente da disciplina. As questões constitutivas do instrumento da pesquisa aludem, fundamentalmente, às representações dos discentes sobre: o ensino da Filosofia no nível médio, ao papel da Filosofia na formação do indivíduo e à presença da mesma nos diferentes níveis educacionais. Concluímos afirmando a tendência à manifestação do preconceito entre os estudantes relativamente à Filosofia e ao filosofar e indicando a relevância da presença da filosofia social e da pesquisa sócio-empírica – ao longo do próprio processo de formação dos educadores – por meio da realização de investigações voltadas à realidade social. Tais estudos – para além de seu objetivo precípuo – podem vir a constituir mediação para a formação dos estudantes haja vista propiciarem a reflexão sobre seus próprios preconceitos, bem como para o desenvolvimento de concepções e práticas docentes menos excludentes e discriminatórias.

Rossana Maria Lopes
rossanamlopes@gmail.com

Corpo e subjetividade

O problema da subjetividade encontra seu amadurecimento na modernidade, sendo Descartes o filósofo que influencia de forma determinante a concepção de sujeito a partir de então. A aceitação de que o sujeito deve identificar-se com sua própria consciência ou mente, distinguindo-o, ou pelo menos, afastando-o significativamente da sua existência corporal, assegura uma concepção de corpo que o transforma num objeto semelhante aos demais objetos existentes no mundo, submetido à observação e à análise. Na Fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty apresenta o sujeito vinculado ao seu corpo e, por consequência, a sua existência histórica, contribuindo para superação do dualismo mente-corpo/sujeito-objeto, respaldada por Descartes e pela tradição a ele vinculada. A proposta merleau-pontyana apresenta o corpo como o lugar da subjetividade e não mais num 'eu' abstrato pensante. No corpo, a subjetividade vive num mundo que lhe condiciona e no qual interfere. O corpo se constituirá, portanto, no espaço expressivo de

realização das possibilidades humanas. A subjetividade se revelará enquanto corporeidade que se mostra através de comportamentos e ações no mundo, ou seja, como historicidade. A subjetividade, então, realizar-se-á na expressão e na comunicação da visibilidade dos movimentos e ações que conterão o revestimento das significações humanas. Essa subjetividade expressa pelo corpo constitui-se numa presença ou abertura para o mundo que se atualiza dinamicamente. Essa abertura para o mundo, que se constitui numa experiência direta com as coisas, dá-se através da percepção. Percepção significa esse envolvimento pré-reflexivo com o mundo que se constitui na fonte de nossa experiência originária e direta com o mundo antes de qualquer pensamento. A experiência perceptiva é instantânea, não há nenhum tipo de mediação para que ela ocorra. Nesse contato primeiro com o mundo, nada é tematizado, não há sujeito nem objeto, é um conhecimento primitivo no qual estamos anteriormente envolvidos antes de sermos uma consciência pensante e de atribuímos significados às coisas. Estar no mundo é anterior ao conhecimento que tenho dele. Há uma marca na subjetividade que a determina fundamentalmente: a intencionalidade. Esta é a forma que os seres se direcionam para os objetos, como se projetam para estes e como estes assumem uma significação para um sujeito. O sujeito, portanto, é uma instância fundamental de abertura intencional para um mundo do qual ele não pode fugir. Nesta subjetividade dinâmica, o sujeito é construtor de história e de cultura enquanto é um ser de ações e de vivências, ou seja, possui uma subjetividade construída continuamente. A percepção enquanto instância pré-reflexiva coloca em unidade o sujeito e o mundo. A subjetividade, portanto, se constituirá como um campo de experiências e vivências significativas oriundas da relação corpo-mundo. A subjetividade não mais se institui por meio de uma interioridade pensante. O 'em si' não é um 'cogito' mas um entrelaçamento advindo da cumplicidade entre o corpo e o mundo. Desse modo, esta concepção de subjetividade acolhe significativamente todas as dimensões do humano e atesta mais qualitativamente as vinculações oriundas da relação corpo-mundo.

Rubens Garcia Nunes Sobrinho
rgns11@gmail.com

O mito do Protágoras e o papiro de Derveni

"Que morra, como peste da cidade, aquele que não tem a potência de participar de 'aidós' e 'díke'" (Protágoras 322d, 3-4). Dramaticamente proferido por um sofista, o mito do "Protágoras" constitui o primeiro grande mito encenado nos diálogos platônicos. Desafiado a justificar com razões a igualdade política entre homens desiguais, Protágoras, num mito, sintetiza um acervo de imagens que fundamentam o par de princípios políticos primordiais: 'aidós' e 'díke'. Frequentemente configurada a partir da tradição hesiódica, épica e jurídica, a noção de 'aidós' expressa um complexo de valores e afetos derivados do olhar, cujo significado abrange, simultaneamente, o temor respeitoso, a vergonha e o pudor. Não obstante, por que a justiça positiva dependeria de um par complementar consolidado em valores e afetos intrinsecamente dependentes do olhar e da opinião coletiva vinculada à exposição ao olhar? As interpretações têm sido não somente divergentes, mas, via de regra, descuram a fecundidade da concepção pré-platônica de "aidoion", como princípio de movimento cosmogônico primordial, expressa no papiro de Derveni. Este estudo visa estabelecer as conexões entre o papel de 'aidós' na cosmogonia do papiro e o emprego da noção como princípio político primordial e par complementar da justiça na molda das concepções postas em movimento no "Protágoras" de Platão.

Rúbia Liz Vogt de Oliveira
rubiaavogt@yahoo.com

Consequências do "diálogo entre racionalidades" para o progresso da ciência

A racionalidade da ciência foi considerada por grande parte da tradição filosófica como uma razão universal e uniforme ao longo das diferentes teorias científicas. Contudo, as visões de ciência nem sempre

corresponderam adequadamente à realidade das práticas científicas. O real desenvolvimento da ciência dá-se em um ambiente competitivo, no qual os cientistas interagem polemicamente. Essas interações foram usualmente avaliadas quanto a sua racionalidade em termos radicais e dicotômicos, sendo racionais ou irracionais. No entanto, análises mais acuradas dos debates da ciência revelam um outro tipo de racionalidade manifesta nas polêmicas científicas, racionalidade esta que ocupa uma posição intermediária entre a racionalidade “dura” (como a da matemática) e a irracionalidade. Marcelo Dascal – filósofo contemporâneo – denomina “racionalidade branda” essa alternativa racional flexível entre os polos extremos do modelo tradicional da razão. A racionalidade branda dá conta da lógica que guia as presunções, a heurística, a interpretação pragmática (sendo “pragmática” aqui entendida como a compreensão dos discursos co-textualizados e contextualizados) e a persuasão racional, procedimentos que guiam desde as deliberações comuns à vida cotidiana até as decisões do âmbito jurídico. Tem-se, assim, duas modalidades de racionalidade, com diferentes abrangências: a racionalidade dura, ligada a lógica da certeza (necessidade), e a racionalidade branda, vinculada a uma lógica das presunções (contingência). Essas racionalidades, entretanto, não precisam ser concorrentes ou excludentes, mesmo que se assentem em marcos conceituais diferentes. Pelo contrário, elas podem atuar juntas, apresentando novas soluções para diferentes problemas filosóficos e, em especial, das novas tecnologias (à exemplo do projeto da Inteligência Artificial, o qual se encontra viciado em posições dicotomizadas a respeito das relações entre as inteligências humana e artificial), possibilidade esta pouco exploradas pela filosofia. O “diálogo entre racionalidades” instaura, ainda, novos contextos discursivos na ciência, nos quais se escapa à tentativa taxativa de definir uma posição vencedora ou verdadeira e de descartar a posição perdedora ou falsa e se concilia opiniões opostas com o resgate das opiniões divergentes. A apresentação a qual esse resumo se refere pretende abordar, de modo preliminar, (i) algumas das consequências para o progresso da ciência desse racionalismo compreensivo que propicia novas respostas aos problemas da ciência a partir da coexistência de racionalidades que, com suas identidades preservadas, atuam juntas – e não meramente justapostas e (ii) os discursos da ciência nos quais essas racionalidades coatuam.

Rurion Melo
rurionmelo@gmail.com

Crítica e Justificação: Sobre o projeto de teoria crítica da política

Ao apresentar diagnósticos significativos sobre a esfera pública e temas da moral, do direito e da democracia, Jürgen Habermas procurou sanar o “déficit normativo” de uma teoria crítica da sociedade. Os principais representantes das gerações seguintes da teoria crítica atual, tais como Axel Honneth e Rainer Forst, sempre procuraram vincular crítica social e filosofia normativa. O presente texto procura analisar as características principais do modelo de uma “crítica das relações de justificação” elaborado mais claramente por Forst em seus últimos trabalhos. O intuito dessa análise consiste em compreender a posição de Forst no desenvolvimento da teoria crítica atual, as tarefas propostas para superar o que ele entende como insuficiências das formulações teóricas anteriores (sobretudo de Habermas e Honneth) e avaliar criticamente seu próprio projeto de uma teoria crítica da política.

Sabina Maura Silva
sabinamaura@uol.com.br

Dewey: a filosofia especulativa da experiência e da natureza

Dewey identifica sua filosofia como “naturalismo empírico”, ou “empirismo naturalista”, ou “humanismo naturalista”. A pressuposição fundamental dessa filosofia se situa no modo como entende e estabelece as relações entre experiência e natureza. Tradicionalmente abordadas como contrapostas, encontram no pensamento de Dewey uma articulação, na qual a natureza será o princípio de unidade e a experiência o princípio de dinamicidade da própria existência concreta. O filósofo norte-americano intenta ancorar sua concepção de realidade no modo como operam as ciências a partir da modernidade. Uma filosofia em consonância com a modernidade é aquela que parte e tem como norte a efetividade dessa nova forma do experienciar humano da natureza: um pensar a partir e da experiência. Como pressuposição de princípio, a experiência possui um caráter universal, que se apresenta efetivamente em todos os níveis da experiência e em todos os nichos de particularidade. A categoria é definida como um elemento da efetividade que possui uma delimitação de concretude irreduzível - seus nexos próprios não são postos pelos objetos experienciados e nem, posteriormente, pelos sujeitos que têm a experiência. Mesmo não sendo sua pretensão, Dewey, como filósofo, é obrigado a penetrar numa atmosfera ontológica em filosofia, pois necessita explicitar e desenvolver pressupostos. E, apesar dos propósitos críticos, tal se dará de modo tradicional, redundando na construção de uma filosofia especulativa da experiência e da natureza. Como aquilo que se dá, o experienciar se identifica e pretende recobrir e resolver a questão do ente como tal. O desenvolvimento da reflexão, que se pretende naturalista, mas que se realiza como monismo metafísico é patente, em especial, quando Dewey estabelece o liame que ata as categorias de natureza e experiência: a experiência é tanto experiência da natureza, quanto na natureza. No desenho ontológico mais geral, postula-se a identidade entre experiência e material da experiência. Se, por um lado, o monismo afirma a natureza em concretude como princípio, por outro lado, esse pressuposto se revela como atividade substancializada. O caráter relacional fundamental se transmuta em substância. A negação da distinção entre experiência e aquele que experiencia, no fundo, resulta na postulação de uma unidade metafísica do real. Em Dewey, a natureza como totalidade põe o concreto como articulação tecida em torno de uma pressuposição a priori. O ponto de partida é aquele de uma totalidade que se desenrola como substância por meio de figuras particulares, as quais, por certo, promovem adendos que adensam o desenvolvimento da substância, mas que, conseqüentemente, não são entendidos em sua finitude particular – entes, processos e relações – e sim como momentos de uma infinitude. O humano, que emerge como forma de complexidade, possui a significação de um momento de desenvolvimento da substância. A experiência humana agrega o em-si e o para-si, forma última esta na qual a própria experiência se encontra enriquecida e mediante o qual pode conhecer ainda novos desdobramentos. Que a experiência humana seja consciente resulta em Dewey na propositura de uma consciência como desdobramento diferenciado da natureza como humano.

Samir Bezerra Gorsky
samirgorsky@yahoo.com

O problema da omissão ou ausência de dados no processo de pesquisa científica

É comum encontrarmos a ideia de que a informação é constituída dos data mais seus significados. Segundo Floridi (FLORIDI 2000), a compreensão da natureza dos data pode ser resultado da compreensão dos modelos nos quais esses data são apagados, distorcidos ou perdidos. Suponha um livro escrito com símbolos que não sabemos como interpretar. Em um determinado momento os símbolos que constituem esse livro são apagados até que sobrem apenas páginas em branco. Mesmo nesse caso essas páginas em branco constituem data. A ausência de sinais percebidos pode ser considerado um dado. Essa ausência é

informativa desde que seja percebida em contraste com a possibilidade da presença de sinais. Para que haja uma destruição efetiva de data é necessário um cenário sem distinção entre a presença e ausência dos dados, ou seja, deve-se eliminar todas as possíveis diferenças existentes entre a presença e ausência dos dados. Portanto, um dado pode ser visto como falta de uniformidade. O presente trabalho tem por objetivo analisar a importância de data negativos ou que sejam produtos da ausência de sinais como fonte de informação no processo de pesquisa científica.

Samon Noyama
snoyama@gmail.com

A metáfora “Grécia” e os limites da modernidade em dois poemas de Schiller

A ideia que norteia esse trabalho é a de que Schiller, um autêntico representante da cultura alemã do final do século XVIII, entende a modernidade como uma época de transição. Pouco tempo antes de a Revolução Francesa eclodir e entusiasmar franceses e alemães, Schiller escreveu o poema “Os artistas”. A nosso ver, nele há uma prévia das ideias que mais tarde Schiller vai manifestar de forma bem mais consistente na sua obra mais famosa, as Cartas sobre a educação estética da humanidade. A hipótese é a de que essas ideias estariam em ressonância com as de outro poema, chamado “Os deuses da Grécia”, no qual Schiller faz um elogio àquele tempo perdido, revelando bastante da influência de Winckelmann sobre sua visão da Grécia. Colocar esses poemas lado a lado, além de mostrar uma transição importante no pensamento de Schiller, nos permite analisar como a sua perspectiva sobre a modernidade e os limites da racionalidade, que ficariam expostos, sobretudo, durante os anos mais violentos da Revolução Francesa, está conectada com a Antiguidade grega e com sua pretensão de oferecer uma alternativa à formação cultural da humanidade.

Samuel de Castro Bellini Leite
samuelcbpsi@gmail.com

A evolução do significado em processadores de informação

O objetivo geral do presente trabalho é discutir a defesa do funcionalismo sobre a origem do significado em processadores de informação. O objetivo específico será discutir a proposta do funcionalista Daniel Dennett sobre o tema. O funcionalismo pode ser concebido como a doutrina que caracteriza a mente como um conjunto de funções. Esta corrente consegue naturalizar a mente, evitando as implicações da concepção de mente restrita ao domínio do ser humano e problemas de causalidade entre mente e corpo. O filósofo mostra como o significado, como todas as outras coisas que surgiram no nosso mundo por meio da seleção natural, precisou passar por estados no qual não era significado propriamente dito, sendo algo como quasi-significado. Para Dennett, O significado é possível no mundo por causa da atividade de micro-agentes que unidos compõe um sistema coerente com objetivo de sobreviver no mundo. A origem principal do que chamamos de significado se encontra nos primeiros replicadores que possuíram interesse de sobrevivência, separando seu mundo entre coisas ‘boas’ e coisas ‘ruins’, no sentido apenas de automaticamente evitar riscos ou se aproximar de oportunidades de sucesso para sobrevivência. Todas as manifestações de significados, segundo Dennett, foram derivadas desses primeiros replicadores com interesse de sobreviver. O filósofo acredita que a passagem dessa forma de significado primitivo para um o significado humano ocorre através da influência de memes. Memes são unidades de sentido que se replicam assim como genes, ideias complexas que se formam em unidades memoráveis: músicas; frases de efeito; ideias; estilo de roupa; formas de criar potes; dentre outros diversos. O critério de relevância para selecionar genes é capacidade de replicar e a utilidade desses para sobrevivência. Já para os memes, apesar da capacidade de replicar também ser essencial, a utilidade desses para sobrevivência não é única regra para a seleção. Em conclusão, será discutida a falta de uma boa explicação, nos textos de Dennett, sobre qual seria o critério de relevância para seleção de memes, e, portanto como o significado humano propriamente dito funciona.

Samuel França Alves
sfrancalves@gmail.com

A Questão Judaica como desdobramento da Filosofia da Autoconsciência. Bruno Bauer e a crítica marxiana

“Sobre a Questão Judaica” é reconhecidamente um dos mais importantes textos escritos pelo jovem Marx. Seja com foco na postulação da universalidade da Emancipação Humana em contraposição à parcialidade da Emancipação Política, ou detidamente nas determinações dos limites da política, este texto foi objeto de análise pelas diversas tendências interpretativas da obra marxiana. O que pouco se considera, entretanto, é o fato de se tratar de um texto de polêmica, redigido contra Bruno Bauer. Melhor dizendo, não se analisa a resposta marxiana através de uma análise prévia e independente dos escritos de Bauer, assumindo-se assim a reconstrução crítica de Marx como representativa genuína das posições bauerianas. Um primeiro contato com a obra de Bauer já problematiza essa visão por nos colocar perante uma extensa análise teológica do judaísmo e do cristianismo. É claro para todos que Marx recusa a abordagem do problema da emancipação sob um prisma teológico, mas estamos convencidos de que o escrito marxiano adquire nova luz frente ao texto que pretende responder, e mais que uma abordagem teológica do problema da emancipação, “A Questão Judaica” é o desdobramento de posições filosóficas muito mais amplas. Com efeito, Bauer foi o formulador de uma interpretação inteiramente original da obra hegeliana, que toma o espírito absoluto como figura representativa da autoconsciência e recusa a conciliação entre filosofia e religião. Procuraremos mostrar adiante a ligação entre a “filosofia da autoconsciência” de Bauer, a polêmica inclusão do judaísmo no campo das religiões naturais e a exacerbação da alienação da consciência pelo cristianismo com as formulações políticas na Questão Judaica. Só então a crítica de Marx será retomada, mas agora enriquecida pelo referido percurso. Vale mencionar aqui a atualidade deste debate, num contexto histórico em que a laicização do estado e a ampliação das liberdades civis que a esfera política pode oferecer são uma realidade bem maior que em meados do século XIX, mas ainda porvir em grande parte do planeta, inclusive em Israel, onde a pretensa solução da questão judaica contrasta com a criação de um estado judeu que recusa essas liberdades a outros povos (particularmente o palestino).

Samuel Simon
samuell@unb.br

Causa, explicação e o problema da demarcação científica

Alguns autores consideram que a noção de causa e de explicação, em disciplinas como a Física, seriam dispensáveis. No que se refere à causa, partindo da crítica humeana, esses autores utilizam domínios como a mecânica quântica para mostrar as dificuldades no uso desse conceito. No caso da explicação, entendendo-a como a resposta a uma pergunta do tipo “por que ocorreu – ou ocorre - p?”, também seria dispensável, na medida em que as leis e teorias científicas (ou modelos) falaria apenas de “como ocorreu p”. Tentaremos mostrar que essas duas noções são importantes em muitas ciências e ainda em disciplinas como a Física, particularmente nos chamados momentos de mudança científica, que prenunciam a definição de novas teorias científicas. Especialmente no que se refere à noção de causa, retornaremos a noção de “marca” de transmissão, formulada por Wesley Salmon, mas acrescentando uma exigência mais forte do que esta apresentada por Salmon. Essa exigência - a ser explicitada - nos parece evidenciar a presença da noção de causa física em todos os processos naturais, transformando-a assim num critério para definir relações causais efetivas em contraposição a causas fictícias e para definir causa e explicação científicas.

Sandro Cozza Sayao
sandro_sayao@hotmail.com

Sensibilidade e infinito: Emmanuel Levinas e o argumento da paz

As questões que Levinas sugere à filosofia, principalmente a partir do argumento da alteridade, da ética como condição primeira, da hospitalidade para além da logicidade ontológica e a consideração da sensibilidade antes dos movimentos e artimanhas da consciência, têm se configurado como férteis para a discussão tanto dos Direitos Humanos como da Cultura de Paz em nossos dias. Nestas há algo de original e desconhecido pelo ocidente, que acostumado às circunvoluções da lógica e da racionalidade, não encontra sentido para a ética além do egoísmo e do interesse de preservação de si – interpretado aqui como *conatus essendi*. Levinas denuncia a incapacidade da racionalidade conhecida e cultivada entre nós em entender a relação com o Outro, sem viciá-la pelo argumento da mesmidade. Nesse contexto, abre um modo de pensar alternativo, desde o qual outro sentido de humanidade se delinea e configura. Sentido este que desemboca na afirmação de um novo humanismo, neste caso do Humanismo do Outro homem, em que a ética é condição fundamental e a responsabilidade o grande vestígio do humano no mundo. Para compreender tal empreitada, busco aqui exaltar o argumento que fala da sensibilidade, da fenomenologia do encontro com o Outro e da exploração aguda da ideia do infinito, questões que em Levinas lançam a reflexão à perspectiva de uma concretude e vulnerabilidade humana absurda, tal como a pele desde sempre exposta e disponível a receber de fora o que não é ela. O que a meu ver abre para novos elementos de sabedoria capazes de nos instrumentalizar para o trato com as diferentes instâncias do viver individual e coletivo com vistas ao estatuir de uma cultura de paz.

Sandro Juarez Teixeira
sandrojuarez@uol.com.br

Quine e Kuhn sobre o holismo

A obra de Thomas Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, foi um divisor de águas nos estudos de filosofia da ciência. É nela que Kuhn vai apresentar o seu conceito tão famoso, mas nem por isso menos polêmico, de incomensurabilidade. O centro das preocupações de Kuhn nesta obra é analisar a incomensurabilidade entre teorias científicas. Contudo, em obras posteriores, Kuhn vai procurar um refinamento dos conceitos apresentados no seu livro de maior sucesso e, nesta trajetória, sua atenção vai se voltar aos problemas de linguagem. Nesta trajetória, ele desenvolverá a ideia de incomensurabilidade semântica, usando como sustentação reflexões oriundas essencialmente da filosofia da linguagem. Nesta fase da filosofia de Kuhn é possível perceber a grande influência que recebe do pensamento de Willard Van Orman Quine. A proposta do presente texto é apontar os elementos decisivos elaborados por Quine – principalmente o Quine de seu livro mais importante, *Palavra e Objeto* (1960) e alguns de seus artigos mais famosos publicados em *Ontological Relativity and Other Essays* (1969), pois parece que é com este Quine que a obra de Kuhn dialoga – e adotados por Kuhn na construção de seu conceito de incomensurabilidade semântica e ao mesmo tempo mostrar em que ponto Kuhn diverge frontalmente de Quine, a saber: o holismo semântico e suas consequências. Para Quine, o holismo, consequência da inescrutabilidade da referência, emerge da constatação de que não se pode analisar a linguagem separando-a em componentes lógico-linguísticos e factuais. Na verdade, os componentes, se existem, formam um todo emaranhado de tal forma que não se pode separá-los, diferentemente do que pensavam, por exemplo, os empiristas lógicos. O holismo para Quine garante o distanciamento do projeto empirista tradicional. Para Thomas Kuhn, essencialmente o Kuhn das décadas de 80 e 90 do século XX, esta já não é uma preocupação, mas o holismo (de feição quineana) adotado por ele possibilita a manutenção de sua tese acerca da insensurabilidade, agora semântica. Seguir-se-á, portanto, o holismo proposto por cada um e o papel que cada um exerce em seus respectivos trabalhos.

Sandro Kobol Fornazari
sandrokobol@gmail.com

Deleuze e a literalidade: o cinema de Glauber Rocha

Tomando como referência conceitual a filosofia de Gilles Deleuze, inclusive em sua parceria com Félix Guattari, com ênfase em seus dois livros sobre cinema e na própria definição de arte presente em *O que é a filosofia?*, colocamos como proposta desta apresentação delinear um método de análise fílmica denominado “leitura literal”, tomando como objeto de análise um dos principais filmes de Glauber Rocha, a saber, *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (1964). A literalidade se contrapõe às leituras de cunho metafórico, que se obstinam em tentar “decifrar” os filmes ou partes dos filmes, remetendo as imagens a significados exteriores a elas, o que implica reduzir a obra a um meio de expressão. Nesse sentido, a leitura literal proposta se fará em contraposição à leitura metafórica efetuada por Ismail Xavier em *Sertão Mar*. Intenta-se demonstrar como uma leitura literal implica, diferentemente da metafórica, em tratar a obra como expressão acabada e, no entanto, como abertura para uma experiência de produção de sentidos. Com isso, procuramos nos distanciar de toda análise de cunho sociológico, historiográfico ou psicologizante do Cinema Novo ou das obras de Glauber Rocha. Contrariamente, intenta-se partir de uma leitura imanente de seus filmes, distanciada dos elementos externos à obra, e encontrando nas suas composições de imagem-som-movimento-tempo a positividade de uma experiência estética. Isso não implica esvaziar a obra de seu conteúdo político, mas sim experimentá-la como obra de arte e, portanto, em sua singularidade, isto é, nos múltiplos modos em que ela afeta a sensibilidade, a memória e o pensamento dos seus espectadores, constituindo, a partir dessas afecções, novos sentidos e novas formas de apreendê-la politicamente, para além de seus dados contextuais imediatos.

Sandro Marcio Moura de Sena
sandro.sena@ufpe.br

Apriorisches Perfekt: Analítica existencial como destranscendentalização do pensamento filosófico

Contrasta com a radicalidade do que se mostrara no tratado de ontologia *Ser e Tempo* (1927), a simplicidade do caminho percorrido para mostrá-lo. Toda a concretude da analítica existencial sustentara-se naquilo que, por ser tão próximo e imediatamente acessível, comportaria maior clareza (mas que se manifestaria pouco a pouco como um verdadeiro enigma): a cotidianidade mediana. Desempenhando o papel de fio condutor na investigação, está, pois, o ser-aí histórico fático ele mesmo, ali onde de início e na maior parte das vezes é e se dá à compreensão conceitual. Seria na descrição e interpretação do trato e relacionamento com os entes que eu mesmo não sou e que me vêm ao encontro dentro do mundo circundante (as coisas de uso e o outros), que Heidegger encontraria o solo fenomenal adequado para tornar acessíveis os complexos ontológicos estruturais mais encobertos da existência, assim como a própria origem e possibilidade desse encobrimento no próprio ser-aí. Essa multiplicidade de estruturas existenciais descoberta fora reunida, ao final da primeira fase do tratado, sob o conceito formal-indicativo do cuidado (*Sorge*); fenômeno unitário, cujo modo de ser é caracterizado pelo “filósofo”, de maneira desconcertante, como “um perfeito a priori” (*ein apriorisches Perfekt*) (SZ, p. 85). Sobre o significado exato de tal perfeição apriorística do ser do ser-aí, nada é dito. E, no entanto, abre-se aqui um campo vasto para o desenvolvimento explícito de um conceito existencial de aprioridade que encontra-se implícito no pensamento heideggeriano. Partindo do princípio que, ainda nos dias que correm, não sabemos ao certo o que é a fenomenologia hermenêutica e nem o lugar que esta ocupa no todo da história do pensamento ocidental, e que, por isso mesmo, dispomos ainda menos de uma compreensão suficiente para o que, a partir dela, podemos fazer, isto é, de que maneira, com ela, devemos dialogar, cabe mostrar que o uso existencial do conceito “a priori” aponta – ao contrário do que o uso filosófico tradicional do termo poderia sugerir –

para um esforço de destranscendentalização do pensamento nos moldes de um afastamento radical da tarefa eminentemente teórica da demonstração de conexões coerentes de fundamentação (Begründungszusammenhänge), seja na sua versão ontológico-metafísica ou epistemológica.

Scarlett Zerbetto Marton
smarton@usp.br

Nietzsche e a modernidade

Trata-se, por um lado, de examinar as relações complexas e variadas entre a filosofia nietzschiana e a modernidade e trata-se, por outro, de avaliar recentes apropriações do pensamento nietzschiano, apropriações essas que, julgando ver em seus textos uma ruptura radical em relação à sua própria época, acabam por fazer dele um pensador pós-moderno. A partir do exame atento das linhas mestras do pensamento de Nietzsche, conto defender a tese de que ele não se enquadra nos parâmetros da filosofia moderna nem no quadro do que mais recentemente veio a se chamar de pensamento pós-moderno. Investigar o seu não-lugar é o que me caberá então fazer.

Scheila Cristiane Thomé
scheilathome@hotmail.com

A constituição do tempo nos Manuscritos de Bernau de Husserl

Nos Manuscritos de Bernau (1917-1918) Husserl vê a necessidade de superar o esquema “apreensão - conteúdo de apreensão” (Auffassung – Auffassungsinhalt) para se pensar o nível mais profundo da constituição do tempo. A necessidade de superar este esquema se dá principalmente porque ele conduz a um regresso ao infinito, pois segundo este modelo interpretativo, um conteúdo apreendido pressupõe sempre uma apreensão, que entendida como ato (uma unidade constituída no processo originário de consciência), pressupõe a existência de uma apreensão anterior e assim in infinitum. Para escapar deste e outros problemas advindos de uma interpretação da constituição a partir do esquema “apreensão - conteúdo de apreensão”, Husserl propõe que o nível último da constituição temporal consita numa pré-constituição (vor-Konstitution) de conteúdos como unidades temporais conscientes. Trata-se aqui de uma pré-constituição passiva no processo originário (Urprozess) constituinte do tempo. O conceito de “constituição” (Konstitution) fica aqui reservado para “objetivação” (Objektivierung): a constituição ativa-apreensiva de unidades. A apreensão desempenha, assim, um papel constitutivo apenas num nível superficial da constituição. Toda produção (Leistung) ativa-apreensiva-intencional da consciência está fundada na pré-constituição passiva, pré-intencional (vor-intentional) e pré-produtiva do processo originário. O objetivo desta comunicação será, num primeiro momento, o de discutir as dificuldades trazidas pela compreensão da constituição a partir do esquema “apreensão - conteúdo de apreensão” e a proposta oferecida por Husserl para superar tal modelo interpretativo. Num segundo momento, será investigada a possibilidade de um acesso fenomenológico-descritivo à esfera pré-objetiva do processo originário constituinte último do tempo.

Sdnei Almeida Pestano
sdnei_pestano@yahoo.com.br

A relação entre política e virtude: como se alcança a soberania da virtude?

Neste trabalho pretende-se desenvolver um escrito póstumo de Friedrich Nietzsche (1844-1889) com o intuito de demonstrar o que o autor entende por política e como seria possível alcançar a soberania da virtude (die Herrschaft der Tugend). Trata-se do prefácio de um tratado político não concluído; nele é afirmado um tipo de maquiavelismo que é visto enquanto ideal ainda não tocado completamente – e, talvez,

até mesmo impossível de ser alcançado. Nietzsche destina este tratado aos que querem aprender a agir virtuosamente; porém, ressalta que o texto não é dirigido aos que querem aprender como se tornar virtuoso, pois aquele que deseja a soberania da virtude preocupa-se em aprender “como se age virtuosamente” (XIII 11 [54]225-227). Os meios para alcançar tal soberania são os mesmos que se apresentam como necessários para atingir qualquer soberania – antecipa-se: o imoralismo da ação e a dissimulação. Neste prefácio, os fundadores de novos poderes morais são denominados políticos da moral e, também, moralistas. O principal erro dos moralistas é que “todos eles desejam, pelo menos no seu tédio, a virtude também para si mesmos” (XIII 11 [54]225-227). A questão da verdade e mentira também aparece neste prefácio. Ao imoralista da ação é necessário, para “alcançar o seu próprio gênero de perfeição” (XIII 11 [54]225-227), a dissimulação. Ela é entendida como “parte integrante do cânone moralista e da sua doutrina mais pessoal do dever” (XIII 11 [54]225-227). Assim, para a soberania da virtude é necessário a “liberdade em relação à moral, também em relação à verdade, em razão deste fim se compensa qualquer sacrifício” (XIII 11 [54]225-227). O grande moralista é, e não pode deixar de ser, um grande ator. Nietzsche termina este escrito póstumo da seguinte maneira: “e de fato dizem os rumores que o moralista não imita um modelo menor do que o próprio Deus: Deus, o maior imoralista da ação que existe, mais que não obstante sabe permanecer o que é, o bom Deus” (XIII 11 [54]225-227). A superação que Nietzsche propõe vai além da superação da moral, ela diz respeito, também, a superação da ideia de verdade. A busca pelo que o filósofo chama de soberania da virtude está, portanto, dissociada do prender-se a uma moral ou a uma ideia de verdade. Nossa hipótese é a de que, neste prefácio, Nietzsche entende política como um conjunto de maneiras de proceder que conduz a um fim. Pensamos ser por este motivo que o filósofo trabalha com a ideia de política da virtude (*der Politik der Tugend*). Assim, o imoralismo e a dissimulação aparecem como meios de se atingir a soberania da virtude e como partes essenciais desta política da virtude. O maquiavelismo surge como a forma mais perfeita para se alcançar tanto a soberania da virtude quanto a soberania política. Pensamos que este prefácio é importante, pois, além de estar em consonância com as obras publicadas nesse período, ele nos permite entender a política como um meio, uma forma de proceder para se alcançar a nova moralidade expressa por Nietzsche.

Selma Aparecida Bassoli
sbassoli@terra.com.br

Schopenhauer e Elisabeth Kübler-Ross: uma aproximação de ideias possível?

Schopenhauer considera que há dois caminhos que podem levar à negação da vontade e ambos exigem o sofrimento como prerequisite para que possam ser percorridos. O nosso objetivo estará limitado ao segundo caminho, aquele permeado pelo sofrimento decorrente de fatores externos, tais como um acontecimento trágico, o envelhecimento e, especialmente, a proximidade com a morte. A dor causada por este tipo de circunstância pode produzir uma mudança no indivíduo, capaz de levá-lo a apreender intuitivamente a identidade entre a vida e o sofrimento. Esta apreensão torna possível a manifestação espontânea da negação da vontade como uma forma de resignação, a qual exige que o indivíduo deixe de se lamentar com o seu infortúnio. Considerando este aspecto, torna-se interessante relatar a pesquisa com doentes terminais realizada pela médica suíça Elisabeth Kübler-Ross (1926-2004). Em seu livro publicado em 1969, intitulado *Sobre a morte e o morrer* [On death and dying], ela relata que os doentes em fase terminal, ao saberem do seu prognóstico, costumam passar por cinco estágios: negação, raiva, negociação, depressão e aceitação. Estes estágios nem sempre ocorrem nesta ordem, e nem todos são experimentados pela totalidade dos doentes. Para aqueles capazes de vivenciar o último estágio, verificou-se que o doente aceita o fato de que vai morrer, o que transforma a expectativa com relação à própria morte em algo que pode ser vivido com dignidade. A partir dos resultados da pesquisa da Dra. Kübler-Ross, pretendemos verificar se eles podem nos ajudar a compreender alguns aspectos da negação da vontade conforme ela foi concebida por Schopenhauer através do segundo caminho.

Sérgio Andrade

Do atravessamento ou da cena da tradução

Apresento a questão da tradução como um problema que atravessa e põe em cena o movimento do “pensar-fazer” – relação incondicional entre pensamento, ação, produção de efeitos e disseminação da escritura. Para tanto, assumo o entrecruzamento errante e inconcluso de textos de Jacques Derrida, Walter Benjamin e Antonin Artaud, para discutir o processo de inscrição da tradução e, por conseguinte, da encenação desses autores-contextos. Fazer inscrições nesses autores-contextos não busca reafirmar o que eles disseram ou se referiram ou, ainda, escrever como eles ou sobre eles, mas, talvez, trata-se de escrever diretamente neles, ou melhor, naquilo que se chamam “eles”, “subject”, “it”, “il”. A tradução aqui aparece como uma relação de sobreposição, altercação, imprecisão e operação cirúrgica sobre a indecível pele, o subjétil, que atravessa autores-contextos. Nesse sentido, não há uma preocupação em afirmar nomes próprios ou suas derivações – me dizendo “derridiano” ou “benjaminiano” ou “artaudiniano” – pois sendo “eles” nunca presentes a si mesmos, portanto fora do senso, jamais sustentariam tal genealogia de fidelidade ou território. A traduzibilidade, então, se põe como um contrato incondicional de traição, aniquilamento, expropriação e estado de pós-vida, ou mesmo, sobrevida, da escritura.

Sergio Augusto Franco Fernandes
 sergioaffernandes@gmail.com

Marcuse, a psicanálise, os marxistas e a arte

O motivo que levou Marcuse a elaborar a sua crítica da estética marxista, foi a constatação de uma certa ortodoxia na interpretação dessa estética, que considerava que a obra de arte representava a visão de mundo e o interesse de determinadas classes sociais, de uma maneira por demais precisa, objetiva. Para tanto, Marcuse se viu obrigado a “impugnar” essa ortodoxia, até então predominante. De acordo com o filósofo, haveria algo de “trôpego” embutido nessa perspectiva. Diferentemente dos estetas marxistas ortodoxos, que atribuem à arte uma função e um potencial político, Marcuse percebe o potencial político da arte na própria arte, na forma estética em si e defende que a arte é absolutamente autônoma diante das relações sociais existentes, em virtude, simplesmente, da sua forma estética. Isto quer dizer que o potencial político da arte fundamenta-se, nada mais, nada menos, do que na sua própria dimensão estética. Pretende-se, portanto, investigar a operacionalização de certos conceitos psicanalíticos na fundamentação da proposta marcuseana de uma nova compreensão da estética marxista.

Sérgio Cardoso

Maquiavelismo e neo-estoicismo no séc. XVI: a questão do estado de necessidade

Pretendemos examinar várias reinterpretações da noção de ‘estado de necessidade’ no debate político do século XVI, assinalando que nem todas as apropriações desta noção apontam na direção das doutrinas da ‘razão de estado’.

Sérgio Dela-Sávia
 sergioparis12@gmail.com

Ética e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis

Como pensar o exercício da autonomia como problema central da ética no quadro de um pensamento como

o de Cornelius Castoriadis. Noutros termos: em que medida a filosofia de Castoriadis coloca exigências novas para a reflexão ética contemporânea face aos imperativos do projeto de autonomia (individual e coletivo) e de suas repercussões no âmbito da ação política? Tal questão implica, em primeiro plano, situarmos o sentido da noção de autonomia – central na obra deste filósofo – na sua relação com o domínio social-histórico, isto é, com a questão mesma da instituição da sociedade. Nessa medida, o projeto de autonomia emerge como problema fundamentalmente ontológico-político: auto-alteração do modo de ser da sociedade, de seu eidos. Portanto, o problema ético surge, nesse contexto, indissociavelmente ligado ao sentido político da instituição da sociedade. O presente trabalho concentrar-se-á sobre a relação entre instituição da sociedade e instituição do ethos, pondo em evidência, na leitura de Castoriadis: 1) a correlação entre tradição e autonomia ética; e 2) a articulação conceitual entre ética, autonomia e política. Quanto ao primeiro ponto, trata-se de indagar sobre as condições de uma auto-alteração ética da sociedade. Pensar a exigência de uma ética da autonomia não significa, pois, a proposição geral de uma vida ética tal qual nós entendemos que esta deva ser mas, antes, pensar a exigência de uma ética da autonomia afirma, sim, a exigência de uma crítica do modo como a sociedade se comporta face a si mesma, face às suas instituições, seus costumes, etc. Quanto ao segundo ponto, uma articulação entre ética, autonomia e política apresenta-se como a dupla face de um processo que é, a um só tempo, individual e coletivo: 1) individual : visto que o indivíduo não é uma ilha, a autonomia individual deve concernir ao indivíduo na sua relação com as instituições sociais. Isto quer dizer : poder de pôr em questão as instituições da sociedade. E porque a instituição da sociedade é uma obra coletiva, a autonomia do indivíduo não pode ser autonomia individual : ela remete sempre ao processo global de instituição da sociedade e de suas significações ; e 2) social : não há sociedade senão em um processo contínuo de criação e de alteração das instituições que a compõem. Há, portanto, autonomia social somente na medida em que a sociedade é consciente de ser ela própria a fonte de sua instituição, isto é, consciente de que ela existe como processo contínuo de auto-criação e de auto-alteração ao longo do tempo. A questão central é a de saber sob quais bases isto se dá : interiorização/perpetuação ou transformação/alteração do ethos ? Confirmação incontestada ou crítica face à tradição? Desse modo, o problema ético de uma efetivação da autonomia – individual e coletiva – liga-se ao campo da prática política na medida em que o exercício da autonomia pressupõe a existência de condições que devem ser postas pela sociedade: educação/formação de indivíduos que se compreendem como membros e co-participantes da instituição da sociedade como tal.

Sérgio Farias de Souza Filho

Normatividade semântica e ceticismo quanto a fatos constitutivos do significado

Em seu famoso livro “Wittgenstein on Rules and Private Language” (1982), Kripke apresenta um paradoxo cético cuja conclusão é que não há nenhum fato constitutivo do significado de uma expressão linguística e que as próprias atribuições de significado seriam desprovidas de condições de verdade, do que decorreria o ceticismo semântico segundo o qual não há nenhum fato em virtude do qual alguém significa a função de adição através do signo “+” e não uma função diversa. No estabelecimento do paradoxo, Kripke analisa candidatos promissores a fatos constituintes do significado, defendendo então que nenhum de tais fatos pode ser deste constitutivo. Dentre os fatos analisados estão os fatos disposicionais, encarados por muito filósofos como os candidatos mais plausíveis para desempenhar este papel. Iremos nos concentrar em uma das objeções de Kripke à tal tese, segundo a qual disposições não podem ser constitutivas do significado devido ao caráter intrinsecamente normativo deste último: o significado de uma expressão determina o uso correto de ta expressão. Kripke acusa o disposicionalismo de limitar-se a descrever como uma expressão é usada, sendo portanto incapaz de estabelecer como esta deve ser usada, havendo uma distinção aqui entre uma abordagem descritiva do uso de uma expressão e uma abordagem normativista acerca deste uso. O objetivo do presente artigo será defender tal normativismo semântico, ainda que disto não se siga de imediato a impossibilidade de qualquer forma de disposicionalismo, uma vez que há filósofos que defendem que uma abordagem disposicionalista é capaz de dar conta do caráter

normativo do significado. Pretende-se argumentar não apenas que o significado é normativo no sentido de que do fato de uma expressão possuir um significado, segue-se que tal expressão possui condições de uso correto (por exemplo, para qualquer falante “F” em um tempo “t”, se “verde” significa verde para “F” em “t”, então é correto para “F” aplicar “verde” a um objeto x se e somente x é verde em “t”), mas também que do fato de uma expressão “e” significar “M” para um falante “F”, segue-se que “F” deve usar tal expressão corretamente, ou seja, que há então uma obrigação semântica em vigor para “F” de modo a que este use tal expressão de um modo correto. Contudo, pretende-se argumentar que a natureza desta obrigação não é categórica, mas “prima facie”, ou seja, que há circunstâncias nas quais esta possa vir a ser suprimida por obrigações de natureza não semântica.

Sérgio Luís Persch
slpersch@yahoo.com.br

A relação entre conhecimento e ética no Tratado da emenda do intelecto de Spinoza

A partir da conhecida distinção qualitativa dos vários modos de percepção, tentaremos explicitar determinadas relações entre uns e outros, no que se refere propriamente aos modos. Espinosa oferece um exemplo em que a mesma coisa pode ser conhecida, com garantia de verdade, por qualquer um dos quatro modos. A distinção entre determinado modo e outros não tem a ver com o conhecimento objetivo, mas com a nossa disposição passional ou ética no ato de conhecer. Há casos em que conhecemos padecendo ou nos mantemos indiferentes; noutros, conhecemos com paixões alegres ou por uma genuína ação do desejo autônomo. Nesse sentido, justifica-se uma reflexão filosófica acerca da maneira pela qual assimilamos, desde os primeiros elementos, determinada ciência, como por exemplo a matemática.

Sérgio Ricardo Strefling
srstrefling@gmail.com

A representação política em Marsílio de Pádua

Na primeira parte da obra *Defensor Pacis* (1324), Marsílio de Pádua (1280-1343) afirma que, de acordo com a verdade e a opinião de Aristóteles, o legislador humano ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo (*populus*) ou o conjunto dos cidadãos (*universitas civium*), ou sua parte preponderante (*valencior pars*), a saber: a representação política. Essa parte representante ou preponderante está identificada com os indivíduos que são capazes de exercer, efetivamente, uma atuação na vida pública. Não se trata de um grupo de indivíduos eleitos, como no caso dos cidadãos escolhidos para elaborar o texto da lei, mas de uma representação capaz de realizar a sociedade política. A *valencior pars* é considerada um enigma na interpretação dos estudiosos de Marsílio, pois é necessário distinguir um duplo conceito de representação, a saber: representação-delegação, concernente aos prudentes ou especialistas, encarregados de descobrir a lei e a representação-símbolo, pela qual a parte representante é assimilada a todo o povo, dispondo, pois, da suma autoridade. O escopo do presente estudo é analisar este conceito a partir das fontes e dialogar com os comentaristas, destacando a importância do mesmo para a ética e política do período pós-medieval.

Sergio Train Filho
strainf@yahoo.com.br

John Locke: público e privado na justificação da desigualdade

No que tange a ocorrência de desigualdades quanto às liberdades e direitos básicos na política lockeana, ou seja, a diferenciação de cidadania, uma das abordagens possíveis ao tema é a que trata das esferas pública e privada. O igualitarismo lockeano encontraria limites políticos e econômicos em razão de colocar a sociedade comercial

como anterior à sociedade política, porque, ao compatibilizar a acumulação material com o direito natural, estabelece um modo de legitimação da desigualdade. Desse modo, a reivindicação da burguesia emergente por autonomia perante o poder estatal no tocante a economia, assim como demais questões da vida privada, mais do que a simples defesa da acumulação material, tem a distinção entre o público e o privado no cerne da formulação e fundamentação da teoria política liberal. Como aponta Habermas, em *Mudança estrutural na esfera pública*, a esfera pública burguesa se configuraria como uma reunião de pessoas privadas atuando publicamente na defesa de seus interesses privados, por isso mesmo, seus interesses convergiam na defesa das liberdades individuais. Dito de outro modo, as garantias jurídicas se relacionam intimamente aos interesses econômicos, buscando uma maneira de vincular a ação do estado às normas de proteção do livre mercado. Destarte, o recorte proposto visa compreender de que modo opera essa atuação política privada na esfera pública, tanto na defesa de direitos políticos dos proprietários quanto na restrição de direitos dos não proprietários. Considerando, ainda, os fundamentos da teoria do direito natural lockeano que justificariam e atribuiriam as desigualdades materiais e políticas às particularidades de cada pessoa, portanto, atinentes à esfera privada.

Sertorio de Amorim e Silva Neto
sertorioneto@gmail.com

A Poética de Vico

Investigaremos a transformação viconiana da poética numa teoria do conhecimento. Pretende-se compreender melhor como os artifícios literários da composição poética — compendiados nos manuais clássicos de *Arte Poética* — instrumentalizam a interpretação histórica dos mitos levada a cabo por Vico na *Scienza nuova*. Nessa interpretação, a mimese poética ou o ideal da poesia sublime são instrumentos hermenêuticos aptos a desvelar a verdade física e civil da mitologia, a sabedoria acerca da natureza e dos acontecimentos iniciais da humanitas estabelecida pela mentalidade rude e bárbara dos primeiros homens, arquetipicamente representada pelo controverso Homero. Objetiva-se, ainda, produzir um material de referência sobre o assunto, suprimindo a carência de bibliografias em língua portuguesa acerca da poética de Vico.

Sheila Paulino e Silva
sheila.paulino.silva@usp.br

Força de Eros: Metáfora Para o Pensamento

A partir dos diálogos *O Banquete* e *Fedro*, analisaremos as descrições que os textos oferecem sobre a função do Eros como impulso para o “pensamento”. Verificaremos de que modo a descrição da natureza deste daimon, n’*O Banquete*, e da relação amorosa descrita entre homens e deuses, amante e ser amado, alma e Belo, nestes diálogos, constituem uma analogia da atividade anímica de entender e de seus desdobramentos- o exercício do amor à sabedoria, a *theoria* e a composição de discursos filosóficos. Na condição de intermediário entre homens e deuses, tal como descreve *O Banquete* (202e seg.), Eros é o daimon que desperta a alma para o que lhe é, por natureza, objeto de desejo: o Belo, o Bem e a imortalidade. Não diferente, no *Fedro*, esta atração entre alma e inteligível nos é dada de forma mais evidente, onde o papel deste gênio na ascensão é narrado, analogamente, como um elemento que dota a *psyche* de asas, recurso importante para a contemplação dos seres inteligíveis (253d-254a). Deste modo, a atuação de Eros se mostra fundamental no que concerne ao trabalho do intelecto ao constituir o primeiro impulso para a contemplação e para filosofia, circunstância e exercício que exigem, no caso da alma de natureza filosófica, o trabalho do pensamento. Para isso, examinaremos algumas passagens que podem informar sobre a atuação do Eros na natureza da alma e em que medida ele é responsável por conduzi-la ao Belo, seja sob a forma de uma apreensão intuitiva, seja pela dialética, no caso do filósofo. Do mesmo modo, nestes mesmos diálogos investigaremos as possibilidades de termos uma visão sobre as operações do intelecto e de sua relação com o inteligível a partir da análise do discurso de Diotima (*O Banquete* 201d e seg.), e da revelação da alma em relação ao Belo (*Fedro* 251a -251d, 254a e seg.).

Sidnei de Oliveira
 violaoliveira@yahoo.com.br

O Beethoven de Wagner em o Nascimento da Tragédia de Nietzsche

Sobre Wagner e Nietzsche existe hoje uma vasta bibliografia, principalmente no entrecruzamento da música com a filosofia, domínios dentro dos quais ambos transitaram com muita propriedade. Este projeto pretende se desenvolver dentro de uma linha de pesquisa que vem ganhando cada vez mais espaço, ampliando as reflexões antes circunscritas pela filosofia da arte e pela estética: a filosofia da música. Assim como surgiu uma nova forma musical na metade do século XIX - o drama wagneriano - também surgiu um novo público ouvinte para apreciá-lo e absorvê-lo. A música, a palavra e o teatro deveriam ser representados no palco como uma obra de arte total, onde nenhuma sobressaísse às demais, Wagner chamou-a de Gesamtkunstwerk. O ensaio Beethoven, escrito pelo compositor, explicita alguns elementos essenciais desse drama em meio a uma instigante reflexão da Sinfonia n.9, de Beethoven, mesmo exemplo que Nietzsche se apropriaria tempos depois para tratar sobre a música e a palavra em O nascimento da tragédia. Após a leitura do Beethoven, Nietzsche passou a considerar a possibilidade de um renascimento da tragédia a partir do drama wagneriano. Nietzsche via em Wagner um autêntico dramaturgo ditirâmico. Quando Wagner escreveu o Beethoven, já tinha uma ideia clara sobre seu drama musical, portanto, quando inicia o processo de análise sobre o homem Beethoven e suas obras, em especial a Nona Sinfonia, não é uma análise musical simplesmente, mas sim estética. Wagner mostra que através da filosofia foi possível chegar aonde a análise musical não chegaria sozinha. É com este mesmo pressuposto que Nietzsche se apropria do Beethoven para dizer que a música possui uma origem diferente das demais artes, que ela se nutre com “categorias da beleza”. Nietzsche, através de interpretações alegóricas, afirma que a fonte geradora é sempre musical, já que a música não é estimulada por figuras ou linguagens. Por fim, partindo do pensamento estético nietzschiano e do aparato musical wagneriano, pretendemos desenvolver uma pesquisa que possa amalgamar estas duas áreas, música e filosofia, aproximando-as a partir de uma filosofia da música. Com isto, esperamos que os resultados desta pesquisa possam ser úteis tanto para a história da música quanto para a área de filosofia da arte e de estética.

Silene Torres Marques

Consciência e imagem: Sartre leitor de Bergson

Em seu livro A Imaginação, Sartre apresenta uma crítica à noção bergsoniana de imagem. Segundo ele, Bergson não conseguiu, em Matéria e memória, dar uma nova configuração ao “problema da imagem”: sua solução estaria ainda vinculada aos aspectos que lhe conferiam a filosofia clássica, com a qual, inclusive, compartilharia uma certa “metafísica ingênua”, cuja principal característica seria a concepção da imagem como coisa ou quadro na consciência. Nosso objetivo é tentar mostrar o que está em jogo nesta crítica e, sobretudo apontar, na filosofia de Bergson, os principais aspectos deste problema.

Siloe Cristina do Nascimento Erculino
 siloe_cristina@hotmail.com

A psicanálise existencial sartriana

Sartre compreende o homem como absoluta liberdade baseado na intencionalidade, dessa forma, ele substitui a ideia de ser do homem pelo fazer-se na ação. Essa será a base de nosso trabalho: mostrar que não existe essência humana - é o homem que escolhendo a si mesmo em situação cria sua essência. A famosa frase a existência precede a essência implica que na base de cada ato não exista um complexo,

existe apenas a absoluta liberdade. Esta ideia nos permitirá explicar, a partir da filosofia de Sartre, os erros cometidos pela psicanálise empírica, pois se o homem é absolutamente livre, não há ligações ou explicações genéricas que sirvam igualmente a todos como a libido ou o complexo de Édipo – estes não podem ser considerados irredutíveis que justificam o ato. A psicanálise empírica acaba reduzindo a complexidade do que é o homem a um feixe de desejos ou princípios básicos que seriam causa suficiente e irremediável da ação, ela torna-se, assim, uma ferramenta obsoleta e insuficiente para compreendê-lo. A intencionalidade da consciência nos levará, dessa forma, a usar a psicanálise existencial como método de entender o homem em sua singularidade e individualidade. Como veremos, toda ação ou gesto, por mais simplório que pareça, deve ser compreendido como significante de algo mais profundo, algo que remete à escolha original do homem e revela como ele se relaciona com o mundo. O homem não escolhe a partir de suas tendências, de outro modo, sua existência se dá como escolha e é escolhendo que ele cria suas tendências. Cada escolha cotidiana revela uma significação que a transcende, ela é e representa a escolha radical que o homem faz de si mesmo no mundo. É isso que tentaremos mostrar neste trabalho, indicando inicialmente os erros cometidos pela psicanálise empírica, por meio do livro *A Transcendência do Ego* e do texto *A Psicanálise Existencial* presente na quarta parte de *O Ser e o Nada*, comparando-a com a psicanálise existencial, para depois explicar como deve ser o método para compreender o homem de acordo com a fenomenologia de Sartre.

Silvana de Souza Ramos
 ramos_si@yahoo.com.br

A trajetória da imaginação na obra de Merleau-Ponty

No curso sobre a passividade, Merleau-Ponty enfrenta a teoria sartreana do imaginário através de uma discussão da experiência onírica. Segundo o filósofo, a análise do sonho aparece como o ponto mais frágil da teoria sartreana, pois aponta para uma contradição no interior do sistema. Sendo assim, cabe perguntar o que é a experiência do sonho, qual o seu sujeito e que tipo de simbolismo pode aí ser encontrado. Esse movimento em direção ao sujeito do sonho exige aprofundar as formulações da *Phénoménologie de la perception* segundo as quais o corpo possui estruturas naturais normativas que lhe permitem aceder às formas exteriores, segundo interesse práticos. Pois, dado que a experiência do sonho – a qual se desenrola segundo um simbolismo próprio – mostra que o corpo sonhador se abre a um imaginário desprovido de um único centro de sentido, não podemos tratar os eventos que ocorrem no anonimato de nossa existência como resultado de operações sedimentadas sob a forma de hábitos ou, ainda, de resto empírico. Torna-se necessário, então, dar conta desse passado expressivo operante no esquema corporal, o qual remete à espessura da percepção e do próprio imaginário. O objetivo de nosso trabalho é abordar essa mudança de perspectiva, traçando a trajetória da reflexão sobre o imaginário na obra de Merleau-Ponty e suas consequências no que diz respeito à compreensão do simbólico.

Silvestre Grzibowski
 silboski@yahoo.com.br

Substituição em Emmanuel Levinas

A substituição, talvez seja uma das maiores novidades filosóficas de Levinas. Com esse tema ele radicaliza totalmente o seu pensamento sobre a ética. É a definição última da subjetividade. Com a analítica do sujeito responsável culmina a subjetivação ética. Seria como um esboço que conglera e compendia toda a série. A substituição é a palavra definitiva de Levinas sobre o sujeito ético. Nela, se pode ter ou ver o principado do conjunto de sua obra, notavelmente percebido, conforme ele mesmo promulga na nota do livro *Autrement qu'être ou au-delà d'essence* em que o capítulo sobre a substituição foi o gérmen da obra. Isso evidencia a autoridade desse tema no pensamento levinasiano. Para entendê-la, no primeiro momento persisto na

subjetividade do sujeito, em seguida apresento as fontes nas quais se fundamenta para construir esta teoria, na seqüência o significado filosófico da substituição, ou seja, a contraposição a Heidegger.

Sílvia Altmann

Universalidade conceitual e autoconsciência

No texto da chamada Lógica de Jäsche, lemos a seguinte explicação: “A universalidade ou a validade universal do conceito não se baseia no fato de que o conceito é um conceito parcial, mas no fato de que ele é uma razão de conhecimento” (Log. §7, A147-8, Ak. IX 95)*. Tal afirmação é, pelo menos à primeira vista, um tanto surpreendente, pois parece evidente que, sendo um conceito um conceito parcial (uma representação parcial de algo), tal conceito pode sempre aplicar-se igualmente a outras coisas. Nesta comunicação, busco explicar qual poderia ser o propósito de Kant com a observação citada acima (supondo que não se trate de uma expressão enganadora e inadequada de Jäsche). Para tanto, é útil considerar a seguinte afirmação de Kant na Crítica da razão pura: “mediante a mera intuição não é pensado absolutamente nada, e o fato de esta modificação da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma relação de uma representação de tal espécie com qualquer objeto” (KRV, B309). O texto da Lógica de Jäsche diz ainda: “Todo conceito, enquanto conceito parcial, está contido na representação das coisas.” (Log. §7 A147-8 Ak. 95). Ora, levando em conta B309, do mero fato de uma representação¹ estar contida na representação² de uma coisa, não se segue que essa representação¹ seja representação em sentido próprio, isto é, algo tomado como representando um objeto – em resumo, este aspecto do conceito não explicado por ele ser parte de uma representação². A aplicabilidade da representação¹ a outros objetos possíveis (e, portanto, sua universalidade) depende, justamente, de tal representação ser tomada como razão de conhecimento de algo. Por fim, ‘ser tomado como razão de conhecimento de algo’ implica que o objeto seja “pensado em relação com essa representação (como simples determinação da mente)” (KRV, B75). É necessário tomar a representação como simples determinação da mente (como algo ‘em mim’) que está relacionado a algo outro (é razão de conhecimento desse algo). Se é assim, então podemos compreender por que, como diz Kant na Antropologia, a capacidade de utilizar conceitos ou de pensar (entendimento) implica necessariamente a possibilidade da autoconsciência: “[o homem] sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando ainda não possa expressá-lo, assim como todas as línguas têm de pensá-lo quando falam na primeira pessoa, ainda que não exprimam esse eu por meio de uma palavra especial. Pois essa faculdade (a saber, a de pensar), é o entendimento” (Ant. Ak. VII 127). (*edições utilizadas nas citações de Kant: Lógica - trad. Guido Antonio de Almeida, Tempo Brasileiro, 1992; Crítica da razão pura – trad. Valerio Rohden e Baldur Moosburger, Abril Cultural, 1980; Antropologia – Clélia Aparecida Martins, Iluminuras, 2009)

Silvia Faustino de Assis Saes
silviassisaes@gmail.com

Usos da mimesis em Platão

De acordo com Stephen Halliwell, por ser instável e por receber, da parte de Platão, um tratamento constantemente revisado, o conceito de mimesis não se liga, em momento algum de seu pensamento, a uma concepção unitária e monolítica. Contrário à visão tradicional de que o livro X da República consiste em uma exposição das atitudes teóricas essenciais de Platão em relação à poesia e às artes miméticas, Halliwell enfatiza, nos capítulos de seu livro *The Aesthetics of Mimesis*, dedicados a Platão, certos deslocamentos conceituais que inviabilizam essa visão consensual. Seguindo essa linha interpretativa, este trabalho se dedica a uma comparação entre o uso que Platão faz do conceito de mimesis no Sofista e o uso que ele faz do mesmo conceito no livro X da República. Tal comparação visa a dois objetivos: em primeiro lugar, procurarei mostrar de que maneira, em ambos os textos, a concepção da mimesis se liga à bipolaridade

do verdadeiro e do falso; e, em segundo lugar, tentarei argumentar que essa continuidade de tratamento lógico, muda completamente de sentido e de alcance, conforme Platão dirige sua crítica ora aos sofistas (no Sofista) ora aos poetas (na República).

Silvia Feola Gomes de Almeida

Descartes e Aristóteles: duas visões de humanidade

Na obra de Aristóteles, a natureza opera uma cisão dentro da própria natureza: esta é capaz de fabricar, ao mesmo tempo, um homem perfeito, naturalmente livre, cuja razão tem é capaz de controlar o desejo, e um outro tipo de homem, imperfeito, escravo por natureza, porque incapaz de se autogovernar. Para o autor, esta cisão nunca tem fim; uma vez que está tão enraizada na própria constituição de cada ser, tudo o que pode ser feito consiste apenas em um contorno dessa falha natural, e nunca em um completo reparo. Para Descartes, por outro lado, o domínio das paixões através da alma é uma possibilidade que se estende igualmente a todos os homens. Como afirma em seu tratado *As paixões da alma*, “não existe alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir poder absoluto sobre as paixões”. Nessa concepção distinta sobre a natureza humana, se assentam diferenças políticas, derivadas dos diferentes entendimentos sobre o indivíduo e sobre a cidadania que cada um possui. Aristóteles e Descartes são, assim, expoentes das visões de mundo antigo e moderno.

Silvia Maria Brandão Queiroz
silmaribrandao@uol.com.br

Memória e ação política

Pesquisamos, a partir de Paul Ricoeur, “Memória e ação política” - em sociedades oriundas de regimes de exceção - o caso brasileiro. Partimos de dois pressupostos: essas memórias são um direito inalienável das vítimas, em suspenso na sociedade brasileira; e fazem parte do vivido, formando hábitos, laços de pertencimento, que por vezes paralisam, e por outras impulsionam o agir. Entendemos que o massacre físico e moral de cidadãos em nosso recente período ditatorial não dizem respeito a um passado acabado, mas atuam nus e cruamente no presente, como demonstram os constantes atos de barbárie praticados por agentes do Estado. De Ricoeur, destacamos os usos e abusos da memória: memória impedida, memória manipulada, memória comandada de modo abusivo, que em correlação com o esquecimento, fundamentam o dever de não repetição das atrocidades cometidas. As três memórias se entrecruzam e fornecem as bases argumentativas para a defesa da justa memória, onde conceitos como identidade narrativa, homem capaz, anistia, justiça e perdão ganham relevância. Nesse contexto, procuramos evidenciar o papel da identidade narrativa, que inserida no círculo mimético ricoeuriano, possibilita novos sentidos indutores de ação. É a abertura ao novo que torna o homem capaz de agir no mundo, que possibilita a alteração do patrimônio recebido, de dizer o quem da ação. O reconhecimento do quem diz respeito a tempos entrecruzados e descontínuos, tanto a dívida, como a reciprocidade e a promessa. Assim, no caso das sociedades com heranças fundadoras violentas, como o Brasil, a capacidade do agente se responsabilizar por seus atos é de grande importância, tanto para o campo histórico, como para o ético-jurídico. Revela-se então a relação matricial da memória-esquecimento com a historiografia e o homem capaz de reconhecer e se responsabilizar por seus atos diante de outrem, de dizer que deveria e poderia agir de outra forma, de pedir perdão. Para Ricoeur, o perdão é possível, porém difícil. Um campo recheado de paradoxos: horror, maldade, pedido, violência, culpabilidade, anistia, entrecruzados com generosidade, dom, concessão, ressentimento, reconciliação, reconhecimento, justiça. Diz respeito ao irreversível, instaurando uma relação pessoal entre vítima e ofensor. Concedê-lo é uma escolha da vítima, um ato de confiança de que o homem vale mais que seus atos. Dar o perdão se insere em uma categoria de excesso, em uma desproporção

frente ao sofrimento sentido. Seu primeiro ato é o pedido público, portanto necessita da memória. De tal modo, ancorados em Ricoeur, buscamos refletir em que medida reconciliações baseada em atos jurídicos impostos, em feridas abertas não reconhecidas e em uso manipulador da memória, que entendemos ser o caso do Brasil, podem aproximar coletividades de passado violento de uma justa e apaziguada memória, da ética da responsabilidade e de um possível, mas difícil perdão.

Silvia Saviano Sampaio
silvia.saviano@uol.com.br

Kierkegaard: O parentesco entre Tragédia e Modernidade

Pretendemos apresentar o retrato kierkegaardiano da identidade moderna. Trata-se, no entanto, de uma modernidade que não é concebida como acabamento ou como o momento de um processo, mas como um reflexo ou um eco. De acordo com Agacinsky, Kierkegaard, ao recolocar a questão do trágico moderno, afronta o pensamento “moderno” de Descartes a Hegel, que concebe a subjetividade como momento absoluto e presença plena da consciência a si mesma.

Sílvia Carlos Marinho Ribeiro

Comunicação e discurso enunciativo em Heidegger

Heidegger, no §40 de *Ser e Tempo*, afirma que a angústia revela o Dasein como *solus ipse*. Porém, este solipsismo não é idêntico ao solipsismo ontológico e epistemológico relacionado à concepção tradicional de sujeito. Pelo contrário, em vez de isolar o Dasein do mundo, o solipsismo existencial o põe em uma conexão radical com o mundo, fazendo-o ir ao encontro de si mesmo como *ser-no-mundo* (SZ, p. 188). Um dos problemas relacionados ao solipsismo é o ceticismo comunicacional. Se cada sujeito é portador de conteúdos para os quais somente o indivíduo possui acesso imediato, e o significado dos proferimentos é dependente de conteúdos subjetivos, então é impossível saber se, de fato, há ou houve comunicação. Segue-se que, nestas condições, a comunicação pode ser uma quimera. Aparentemente, o solipsismo existencial não implica um isolamento entre Dasein e mundo e, por sua vez, não poderia se comprometer com o ceticismo em relação à existência do mundo. Porém, não está, a princípio, suficientemente claro se o solipsismo existencial escapa ao ceticismo comunicacional. O problema apontado acima exige um esclarecimento da estrutura ontológico-existencial da abertura ao outro e ao mundo que, por conseguinte, remete à análise da estrutura do ser-com os outros e o do ser-em. Mas, vale ressaltar, que Heidegger tematiza, inicialmente, a noção de comunicação ao discutir e analisar a estrutura do discurso enunciativo. A análise do enunciado em Heidegger se dá em função da estrutura ontológico-existencial da compreensão do ser e, portanto, o discurso enunciativo é entendido como um modo de ser do Dasein. Segundo Heidegger, o enunciado é um modo derivado da interpretação: o discurso enunciativo não tem um caráter primitivo ou originário. Com efeito, um dos sentidos de “enunciado” ou “asserção” (*Aussage*) é comunicação (*Mitteilung*). “Comunicação” é entendida no sentido de “declaração”, “expressão”, “proferimento” (*Heraussage*). É importante ter em vista também o fato de que Heidegger, ao explicitar a noção de comunicação, o faz em conexão com os outros sentidos de “enunciado”, a saber, o de exibição dos entes em si mesmos e o de atribuição de propriedades ou predicação. Ora, se o discurso enunciativo é derivado, há algo para além dos enunciados ou asserções. O próprio Heidegger diz que, de início, não existem tais enunciados na circunvisão ocupacional (SZ, p. 157). Haveria, então, uma dimensão pré-linguística na qual o Dasein se comporta? Heidegger estaria falando de uma dimensão pré-verbal? Ou ele estaria se comprometendo com um contexto pré-linguístico mais geral? Mas se há tal dimensão, como é possível comunicá-la? O presente trabalho pretende discutir tais questões. A hipótese do trabalho é a de que a noção de comunicação posta em causa no discurso enunciativo diz respeito à estrutura verifuncional da linguagem. O enunciado

ou asserção é apenas um tipo de situação discursiva. Se isto for correto, a comunicação se dá em outras situações de uma forma não assertiva. Neste caso, o solipsismo existencial poderia ser compreendido como o modo de ser que exige outros modos de discurso e comunicação.

Silvio Gabriel Serrano Nunes
serrano.nunes@gmail.com

A questão da ginococracia no Calvinismo Político

Objetiva - se abordar a problemática do governo de mulheres nos autores calvinistas do século XVI, principalmente John Knox na obra "O primeiro toque de trombeta contra o monstruoso governo de mulheres" de 1558 e Théodore de Bèze, sobretudo nas obras "Confissão da Fé Cristã" de 1560 e "Du Droit des Magistrats sur leurs sujets" de 1574. Destacando a misoginia do primeiro autor e a tentativa do segundo de reabilitar o governo de mulheres refutando os argumentos teológicos e da tradição clássica utilizados Knox por novos argumentos ou reintepertações feitas por Bèze. Além dessa discussão ser uma ótima oportunidade de ambos autores marcarem sua posição de herdeiros privilegiados do argumento de resistência de direito privado (Knox) e do argumento de resistência constitucional (Bèze) de natureza secular, previamente desenvolvidos por juristas luteranos na primeira metade do século XVI.

Silvio Marino
silviolisbona@yahoo.it

A política como relação entre indivíduo e ambiente na perspectiva platônica

No interior da reflexão política que desenvolve Platão em seus vários diálogos, um aspecto importante é o que concerne a relação entre o cidadão e o ambiente político no qual este age. O problema político torna-se, na reflexão do filósofo, o problema do contexto ético-político em que o indivíduo representa um ponto de junção entre os outros cidadãos e o poder, isso é a relação entre a constituição psíquica do indivíduo e a constituição política. O propósito desta comunicação é destacar na "República", a partir dessa perspectiva, os mecanismos mediante os quais, no quadro do pensamento de Platão sobre a praxis política, se dá a produção e a conservação das instituições e da forma de poder que as anima.

Silvio Seno Chibeni

Locke e a distinção entre qualidades primárias e secundárias

Embora a distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias não se deva originalmente a Locke, a maioria dos comentários sobre o assunto remetem a ele, desde sua época até nossos dias. É o caso também do presente trabalho. Após uma breve contextualização da distinção, tanto no panorama geral da filosofia do século XVII, como na obra do próprio Locke, argumenta-se que a usual restrição do foco ao famoso e importante capítulo 8 do livro II do Essay tende a introduzir uma distorção séria na compreensão da posição do filósofo. É que o objetivo geral do livro, sendo preponderantemente epistemológico, induz a pensar que os argumentos de Locke para a distinção também são de natureza puramente epistemológica, quando, na verdade diversas passagens, tanto do Essay como de outras obras, indicam que sua adesão a essa distinção deriva, fundamentalmente, das credenciais científicas daquilo que ele chamou de "hipótese corpuscular", e que forma o referencial no qual quase toda a filosofia natural da época se configurava. Tal deslocamento do ponto de apoio da distinção, do terreno filosófico (epistemológico e metafísico) para o científico permite compreender, entre outras coisas, por que as incisivas – e, em seu contexto, corretas – críticas epistemológicas de Berkeley e Hume foram totalmente impotentes para barrar a adesão generalizada dos cientistas naturais à distinção entre os dois tipos de qualidades,

até as primeiras décadas do século XX, quando finalmente ela deixou de encontrar apoio nas teorias científicas contemporâneas sobre a natureza dos corpos. É, pois, curioso que haja ainda um número considerável de epistemólogos e metafísicos que não aparentam preocupação em atualizar a análise do assunto à luz do novo contexto científico. Como consequência, sua discussão muitas vezes deixa de ser filosoficamente produtiva, como exemplarmente o foi naqueles tempos passados, em que os principais protagonistas do debate – tanto defensores como críticos da distinção – sabiam bem que ele envolvia uma mistura indissociável de ciência e filosofia.

Simeão Donizeti Sass
simeao78@gmail.com

Humanismo, terror, liberdade

Maurice Merleau-Ponty escreveu uma obra capital sobre a questão do humanismo no século vinte. *Humanismo e terror. Ensaio sobre o problema comunista*, publicado em 1947, traça um panorama preciso e inquietante das agruras vividas pelo povo massacrado e denuncia o duplo perigo representado tanto pelo fascismo de Hitler quanto a ditadura de Stalin. Se o repúdio ao nazismo foi unânime em toda a Europa, ao menos após a descoberta dos campos de concentração, a crítica ao comunismo e tudo o que representou a violência stalinista teve um destino mais tortuoso. A questão central que Merleau-Ponty propõe, logo no prefácio de sua obra, coloca a discussão no rumo de uma polêmica vigorosa e apaixonada. A questão é: “toda a discussão séria do comunismo deve colocar o problema da maneira como o comunismo o faz, isto é, não sobre o terreno dos princípios mas sobre o das relações humanas”. Para debater essa questão, são retomadas as posições de Koestler expostas em *Zéro et l’Infini*. A violência comunista passava a ser o cerne de uma proposta de renovação da sociedade humana. A temática principal tentava elucidar se a violência propalada pelo comunismo logo após o término da Guerra seria a verdadeira proposta herdada de Lênin. Teria a violência de Stalin o mesmo sentido que tinha para o iniciador da Revolução Russa? Tal polêmica tinha como intenção repensar o próprio marxismo, ao menos na sua versão francesa. Foi para vistoriar os desentendimentos e desvios da discussão sobre o modo como a revolução comunista poderia ter espaço após os acontecimentos oriundos do stalinismo e do nazismo que Merleau-Ponty retomou o estudo de figuras centrais como Boukharine, Trotsky e outros. Um aspecto interessante dessa problematização está no fato de o humanismo ser pensado a partir da sociedade comunista e da legitimidade do uso da violência para a conquista dos supostos valores revolucionários. Não estaria o comunismo, ao fazer uso da violência, recaindo nos mesmos erros do nazismo ao pregar a negação da liberdade e o emprego da força para defender seus ideais? Tal interrogação tem um sentido mais abrangente quando pensamos nas obras de Jean-Paul Sartre produzidas na mesma época. O ano de 1945 marca o surgimento da revista *Les Temps Modernes*, publicada pelos dois fenomenólogos. Na apresentação do primeiro número Sartre lança as bases de sua literatura engajada e o socialismo surge como foco das futuras investigações. Em 1946 surge *O Existencialismo é um humanismo*. Não estaria Merleau-Ponty visando, com sua crítica ao comunismo, colocar no centro de sua discussão a tese do humanismo marxista? Seria o existencialismo de Sartre um exemplo do humanismo que teria confundido a defesa de valores humanistas com a utilização da violência como o único caminho para a revolução social? Essas perguntas surgem quando lemos o final do prefácio de *Humanismo e terror*: “Alguém perguntava recentemente: para quem se escreve?” Será que a resposta proferida pelo formulador da interrogação foi entendida pelo leitor? Abordaremos alguns aspectos desse debate.

Simone Becher Araujo Moraes
simonebechermor@gmail.com

A filosofia no ensino médio para e com adolescentes na sociedade contemporânea

Trabalho produzido em coautoria com Tânia Mara de Batiani. Ensinar filosofia para adolescentes na sociedade contemporânea tem sido um dos grandes desafios do fazer docente, principalmente com o retorno

obrigatório da filosofia ao currículo do Ensino Médio, uma vez que são necessários determinadas habilidades e conhecimentos que vão além do saber puramente filosófico ou técnico e demandam uma formação continuada profícua e mais atualizada ao contexto em que aluno e professor estão inseridos. As exigências cada vez mais competitivas do mundo do trabalho e da vida em sociedade têm dado uma nova roupagem aos temas e problemas filosóficos que são de relevância para esta fase do desenvolvimento psico intelectual do adolescente, pois, é nesta fase da vida, em decorrência de um desenvolvimento mais elaborado do pensamento, que geralmente, são manifestadas de uma forma mais explícita as capacidades argumentativas e questionadoras relacionadas ao mundo, ao outro e a si mesmo enquanto pessoa. Com isso, o presente trabalho tem como objetivo fazer um estudo mais aprofundado sobre o conceito de adolescência do decorrer dos séculos, realizando um comparativo com o cenário contemporâneo e analisando o que se entende por ensino de filosofia para e com adolescentes, bem como quais as competências, habilidades e objetivos educacionais relacionados ao aprender e fazer filosófico que se almeja alcançar com a presença da disciplina no currículo escolar. Para isso, num primeiro momento, será feito um refinamento de bibliografias que versam sobre o ensino de filosofia e adolescência. Num segundo momento, será feita uma análise crítica sobre o tema proposto seguida das conclusões.

Simone Teixeira Bernardo
simonetbernardo@yahoo.com.br

História e testemunho - o homem de fé e sua relação com o passado

O presente trabalho tem por objetivo central trabalhar a concepção de história de Kierkegaard em sua correspondência direta com a experiência da fé (cristã). Os objetivos secundários desta apresentação consistem na elucidação dos conceitos de contemporâneo e pósteros, bem como na demonstração da ligação entre estes dois conceitos com o devir histórico. A história é percebida por Kierkegaard como um constante devir, não apresentando nenhum caráter de necessidade. É nessa ausência de necessidade que Kierkegaard irá sustentar seus argumentos, que culminam em uma percepção da relação entre história e fé como uma relação paradoxal. O problema da fé perpassa todas as obras de Kierkegaard e carrega consigo o desenvolvimento do conceito de paradoxo, em maior ou menor grau dependendo da obra. Intencionamos realizar uma reflexão acerca da relação que o homem de fé mantém com o fato histórico, seja este dado em uma imediatidade histórica ou em uma mediação narrativa. Para tanto buscaremos apoio na obra do referido filósofo *Migalhas Filosóficas* ou *um bocadinho de filosofia* (1843).

Sofia Andrade Machado
sobarroca@yahoo.com.br

A brevidade e o silêncio na música de Anton Webern

O compositor austríaco Anton Webern (1883-1945), ao lado de seu mestre Arnold Schoenberg (1874-1951), foi um dos criadores da música pós-tonal. A brevidade (encurtamento da duração temporal) e a larga utilização do silêncio como elemento estrutural da composição são características essenciais de sua escrita. Assim como ocorre na obra de Schoenberg, uma vez que Webern era seu aluno e que os trabalhos de ambos caminhavam paralelamente, o desenvolvimento da escrita atonal aconteceu em dois momentos, marcados pela utilização de técnicas distintas. O primeiro período, conhecido por atonalismo livre, abrange na obra de Webern os opp. 3 a 16 (compostos entre 1908 e 1924). A questão do preenchimento do tempo, fator determinante em qualquer técnica de composição musical, oferecia novos desafios, uma vez que não mais se podia dispor das mesmas relações harmônicas e temáticas que garantiam a sustentação do discurso na música tonal. No caso da escrita vocal, o texto fornecia suporte para o desenvolvimento da composição, mas a escrita de peças instrumentais oferecia maiores desafios. Assim, desenvolveu-se uma linguagem extremamente densa, mas muito compacta em termos de duração temporal. Ao segun-

do período do atonalismo corresponde a escrita chamada dodecafônica, pautada por parâmetros rigorosamente determinados a partir de uma série de 12 notas (12 é o número total de semitons das sete notas musicais existentes). Este método de compor com 12 sons deriva justamente da necessidade de sistematização de uma escrita que, embora também rompesse completamente com os parâmetros da música tonal, permitia sustentar com menos dificuldade o discurso musical e garantir o desenvolvimento de formas mais extensas. Webern começou a utilizar a escrita dodecafônica a partir do Op. 17 (1924-1925). A brevidade, embora de forma menos radical que nas obras anteriores, continuou sendo um traço característico e constante de sua escrita. Disto deriva uma observação fundamental: algo que a princípio pode ter decorrido de limitações relativas ao campo da técnica passou depois a figurar como opção estética, uma vez que o desenvolvimento da escrita dodecafônica permitia resolver tecnicamente o problema do preenchimento do tempo e possibilitava o desenvolvimento de formas mais extensas. A utilização do silêncio como elemento estrutural parece também derivar da questão do tempo, surgindo como plena negação do discurso, como se pudesse ser o ponto máximo de compressão formal possível de atingir. O filósofo Theodor W. Adorno (1903-1969) vivenciou com muita proximidade o trabalho dos compositores da Segunda Escola de Viena, uma vez que ele próprio teve aulas de composição com Alban Berg. A parte mais significativa de seus estudos sobre este período versa sobre Arnold Schoenberg e Alban Berg. Apenas um pequeno texto (*Klangfiguren*) versa especificamente sobre Anton Webern. No entanto, sua música exerceu profunda influência sobre importantes compositores da segunda metade do século XX, como o francês Pierre Boulez e o norte-americano John Cage. A brevidade e o silêncio aparecem, neste contexto, como elementos profundamente significativos, permitindo compreender a especificidade da música de Webern e suas diferenças com relação à obra musical de seu mestre Arnold Schoenberg.

Sofia Inês Albornoz Stein
siastein@me.com

O método naturalista na investigação do conhecimento humano

A temática da comunicação será a interseção, que vem tomando corpo no meio acadêmico, entre reflexões epistemológicas clássicas e perspectivas naturalistas atuais acerca das nossas capacidades cognitivas. Portanto a temática tem um teor meta-científico. Essa interseção pressupõe o progresso de uma filosofia que se vincule às ciências em seu tratamento de problemas relativos ao conhecimento humano, cotidiano e científico. E é justamente isso que vem acontecendo mundialmente em departamentos multidisciplinares. No âmbito das chamadas ciências cognitivas, criou-se, nas últimas décadas, um ambiente de pesquisa que congrega pesquisadores de múltiplas áreas, incluindo filósofos. Todos preocupados em desvendar os mecanismos de aprendizagem, do desenvolvimento cognitivo e das relações mentais e pragmáticas entre sujeitos e mundo. Pensar a vinculação de uma filosofia naturalizada, próxima às ciências, com problemas epistemológicos clássicos significa justamente esclarecer os motivos que levam hoje filósofos a empregar uma atitude metodológica naturalista. Como modelos para a reflexão acerca dessa vinculação, utilizaremos textos de Antônio Damásio e Andy Clark, e nestes procuraremos por justificativas para a adesão a um método naturalista no tratamento de questões epistemológicas. Nesses autores, encontramos exemplos de como problemas clássicos, como o problema da relação mente-mundo, podem ser abordados desde uma perspectiva que utiliza tanto as ferramentas conceituais da filosofia quanto as observações empíricas levadas a cabo nas ciências — psicologia, lingüística, neurologia, computação, biologia, etc. As descrições feitas por Damásio e Clark de como se desenvolve e ocorre a cognição humana são importantes ilustrações de pesquisa filosófica naturalizada atual, que merece nossa atenção. Ambos concordam com a afirmação de que muitos comportamentos humanos podem ser explicados por meio da descrição de eventos cerebrais, porém também indicam que, para compreender o funcionamento de um cérebro em estados de percepção e representação, isto é, de elaboração de conhecimentos necessários à ação, torna-se indispensável levar em conta a relação mente/cérebro-corpo-meio, de forma a mostrar como resolvemos problemas diários que envolvem movimentos não-conscientes, solução de problemas por meio de extensões

cognitivas, percepções contínuas simplificadas, reações automatizadas, informações resultantes de nosso movimento corporal e representações. Considero que a análise do que sustentam esses autores, incluindo as diferenças em suas posições, traz consigo a defesa de um novo método para explicar a aquisição de conhecimento, seja ele de cunho ordinário, seja científico.

Solange Aparecida de Campos Costa
solange@terral.tur.br

A terra no pensamento de Heidegger: a arte e o aparecer da verdade

Este artigo pretende analisar a relação de mundo e terra no texto heideggeriano “A origem da obra de Arte”, esses elementos permitem a concepção de verdade que contrapõe encobrimento e descobrimento de modo inovador na sua filosofia. Nesse percurso, almeja tratar da ligação entre velar e desvelar que a obra de arte expõe, entendendo a terra como elemento fundante, que preserva a proveniência da obra de arte e ao mesmo tempo sustenta a manifestação do mundo. O aparecer da verdade, que se expõe nessa relação talvez seja fruto das leituras que Heidegger faz de Hölderlin. Assim, o presente trabalho ambiciona também investigar a influência hölderliniana na composição do texto “A origem da obra de Arte”, bem como entender a relação mundo e terra que se apresenta nele, sobretudo a formulação que Heidegger trará a sua filosofia na concepção de terra, como fundamental para o surgimento da verdade.

Solange Bitterbier
solbitter@ufpr.br

Ação e criação em Bergson: as colaborações da matéria à consciência

Ação e criação são duas noções essenciais à filosofia de Bergson na medida em que perpassam toda a obra do filósofo embasando, direta ou indiretamente, suas demais concepções. Sendo assim, embora se tratando de duas instâncias distintas, matéria e consciência compartilham das noções de ação e criação em Bergson. Obviamente, não se trata de colocar a matéria como algo capaz de ação e criação, mas de enfatizar sua importância diante do progresso, seja ele da consciência enquanto memória, seja da vida em geral. Sem a contribuição da matéria, tanto o dualismo proposto por Bergson em Matéria e memória quanto o progresso vital de A evolução criadora tornar-se-iam carentes de esclarecimento ou mesmo inexplicáveis, já que voltar os olhos para a matéria como duração elucida nossa relação com o exterior, seja na atualidade ou em sua origem, e tê-la como obstáculo para a vida instiga às mais diversas criações que estão na base do progresso. Ora, a consciência, na qual tanto a ação útil quanto a criação alcançaram seu ápice, tem uma relação intrínseca com a matéria. É essa relação que pretendemos mostrar em nosso trabalho, desde o aspecto prático até o aspecto criador na qual ela culmina.

Sônia Campaner Miguel Ferrari
soniacamp@pucsp.br

A tese da igualdade das inteligências e a hipótese comunista

Em seu ensaio que aparece na coletânea *L'idée Du communisme*, Jacques Rancière discute o sentido, primeiramente, da palavra comunismo, a partir de uma frase de Alain Badiou na qual este afirma que “a hipótese comunista é a hipótese da emancipação”. Para definir o que entende por emancipação, Rancière recorre à noção estabelecida a partir da formulação de Joseph Jacotot, educador e pensadora da emancipação intelectual do século XIX, e cuja obra Rancière considera contribuir para o debate sobre educação na França da década de 80 que ocorre em torno da obra de P. Bourdieu. Este denunciava a violência instalada no âmago da prática educativa que reproduzia infinitamente a desigualdade que pretendia eliminar. A sociologia de Bourdieu tira duas conse-

quências contraditórias da situação: propõe e redução das desigualdades pela explicitação das regras do jogo e pela racionalização das formas de aprendizagem; e enuncia a vanidade de qualquer reforma, fazendo dessa violência simbólica um processo que reproduz indefinidamente suas condições de existência. Da sociologia de Bourdieu na França os reformistas extraíram um programa que visava reduzir as desigualdades, mas que continuava reafirmando a situação de inferioridade e pobreza daqueles a quem essas práticas eram dirigidas. A obra de Jacotot coloca uma outra perspectiva na discussão já que em primeiro lugar questiona, pela sua própria prática, o círculo vicioso em que se encontra a sociedade pedagogizada. A escola para ele tem o poder de transformar a sociedade desigual em igual e de reduzir a “fratura social”. A sociedade atual não reconhece a desigualdade e a divisão de classes, mas se reconhece como homogênea, homogeneização essa que se deve ao ritmo da produção e multiplicação das mercadorias e da participação de todos nas “fruições e liberdades” (14). A sociedade se vê com a função de igualar todos segundo critérios advindos da produção. E é tarefa da escola igualar, diminuir a distância entre a igualdade propalada e a desigualdade existente. A partir então dessa noção que considera que a emancipação é a saída de uma situação de minoridade, Rancière se propõe a discutir a tese do comunismo das inteligências de Jacotot e sua relação com a organização comunista da sociedade. Nosso objetivo aqui é o de mapear essa relação e compreender o papel do reexame da hipótese comunista hoje.

Sônia Maria Schio

Hannah Arendt: juízo de gosto e juízo político

Na obra Lições sobre a Filosofia Política de Kant, Hannah Arendt (1906-1975) afirma que o juízo de gosto, exposto na Crítica da Faculdade do Juízo de Kant (§§ iniciais, em especial), contém a Filosofia Política dele. Nesse sentido, o presente texto parte da hipótese que o centro da argumentação arendtiana está na “escolha” que o agente faz a cada nova ação (ou omissão), a partir do sentimento de prazer ou de desprazer que ele sente, o que tem desdobramentos na política. O exemplo a ser utilizado na exposição é o do funcionário nazista Eichmann.

Stanley Kreiter Bezerra Medeiros
kisuki_filosofo@yahoo.com.br

Fecho epistêmico, ceticismo e a teoria das razões conclusivas

Segundo a “teoria das razões conclusivas”, o conhecimento deve ser definido como se segue: “Conhece P =def se P não fosse verdadeira, não haveria R”. ‘R’ seria, portanto, definida como o conjunto das razões que um agente possui para afirmar que ‘P’ é verdadeira. Tal concepção da noção de conhecimento implica necessariamente na rejeição de um princípio lógico conhecido como “fecho epistêmico”, que diz: “Se ‘sei que P’ e ‘sei que P implica não-Q’, então ‘sei que não-Q’”. O objetivo do presente trabalho consiste em investigar a relação existente entre a “teoria das razões conclusivas” de Dretske e aquilo que conhecemos hoje em dia como “fecho epistêmico”, de modo a determinar a posição do referido autor perante o mesmo, bem como detalhar claramente os argumentos utilizados em sua teoria. Para isso, foram utilizadas análises bibliográficas e conceituais dos termos relevantes para a pesquisa.

Stephanie Hamdan Zahreddine
tefishamdan@yahoo.com.br

Costume e ceticismo moderado na epistemologia de David Hume

Pretendemos analisar a relação entre o conceito de costume ou hábito e ceticismo moderado no livro I do Tratado da Natureza Humana de David Hume, mostrando como o conceito adquire tamanha abrangência

a ponto ser fator determinante para o ceticismo moderado que encontramos na conclusão do livro I. Na Introdução do Tratado, Hume propõe o estabelecimento de uma ciência da natureza humana, com base na experiência e observação. Para ele, todas as outras ciências se fundamentam na ciência do homem, por serem, em alguma medida, dependentes dela. Hume inicia este empreendimento expondo, ao longo do livro I, os fundamentos de sua epistemologia, dentre eles, o conceito de costume. A importância do conceito já se mostra quando analisamos sua aplicação: o costume influencia mecanismos elementares de formação epistêmica do ser humano, como as ideias abstratas, o raciocínio e crença causais e a identidade que atribuímos a objetos ausentes aos sentidos. Todo raciocínio relativo a questões de fato é derivado do costume, e questões de fato são o material a partir do qual a causalidade – que possibilita a ciência causal e provável – é formada. Dessa maneira, o conhecimento humano se legitima e se forma sobre um princípio da imaginação – e, por isso, psicológico: nesse cenário em que o costume conduz a vida e possibilita o conhecimento, e visto que o projeto de Hume pretende fundamentar todas as ciências numa ciência da natureza humana, então o costume deve servir de base às ciências. As consequências da admissão do costume como base para o conhecimento e a ciência se relacionam ao ceticismo moderado que encontramos no fim do livro I do Tratado: a tentativa de explicação racional dos mecanismos mentais influenciados pelo costume nos leva a dúvidas céticas radicais. Um exemplo dessas dúvidas é observado no que se segue: ao raciocinar causalmente sobre a crença na existência contínua e distinta dos objetos, Hume conclui que suas qualidades sensíveis não possuem existência contínua e distinta; mas se excluirmos essas qualidades, nada sobra no universo que possua tal existência, o que demonstra o conflito entre a razão causal e os sentidos. Por outro lado, o próprio costume parece nos salvar do ceticismo radical: se a crença fosse fixada pelo raciocínio, por exemplo, o argumento cético nos levaria à suspensão total da crença também na vida cotidiana, e não somente no momento da reflexão filosófica. Entretanto, justamente pelo fato de o costume formar crenças inevitáveis, que retornam a nós quando deixamos a reflexão filosófica, tal estado de suspensão total da crença é dissipado ao voltarmos à vida comum. Assim, o ceticismo moderado aparece como o resultado da interação entre a reflexão filosófica levada ao extremo e a vida comum. É importante ressaltar que ele não é um ataque ao conhecimento científico propriamente dito e deve ser compreendido como uma recusa à pretensão ao conhecimento que visa ultrapassar a experiência e observação. Dessa maneira, tal ceticismo consiste no reconhecimento das limitações cognitivas do ser humano e na restrição da investigação humana a essas limitações.

Suelen da Silva Webber
suelenwebber@terra.com.br

Direitos humanos e universalidade: uma análise da dignidade da pessoa humana sob a ótica de Immanuel Kant

Esta pesquisa pretende analisar a possibilidade de universalização do conceito de Direitos Humanos, fundamentada na concepção kantiana de dignidade da pessoa humana. Embora não exista hoje uma concordância sobre o que de fato constituem os Direitos Humanos, sendo estes utilizados como justificativa para os mais variados fins, fato é que tais direitos possuem forte ligação com as regras morais. Essa ligação é que abre espaço na discussão para a inserção do pensamento kantiano, uma vez que Kant desenvolveu seu pensamento moral com base na razão, objetivando uma moral universal. A partir desta premissa, é cabível questionar sobre a possibilidade de se ter Direitos Humanos universais, em detrimento do multiculturalismo. Para responder a esta pergunta, o artigo será estruturado em três grandes partes. A primeira ocupar-se-á dos diversos conceitos dados à denominação Direitos Humanos, explorando a origem deste termo. A segunda, dedicar-se-á ao estudo da filosofia moral de Immanuel Kant, com o objetivo de embasar uma fundamentação sólida para a dignidade da pessoa humana, tão invocada na área do Direito e ao mesmo tempo tão desprovida de investigação sobre sua significação. No terceiro ponto apresentar-se-á como a dignidade da pessoa humana, cunhada em noções como boa vontade, imperativo categórico, autonomia, fins em si mesmo e a priori, podem sustentar um conceito universal dos Direitos Humanos básicos. Como método de pesquisa a revisão bibliográfica de obras como a Fundamentação da

Metafísica dos Costumes e a Crítica da Razão Prática de Kant são imperiosas. Aliado a estes clássicos, buscam-se subsídios nos trabalhos de Paul Guyer, Allen W. Wood e Roger J. Sullivan, Gilles Deleuze e Costas Douzinas, entre outros. Na senda do que se pretende desenvolver aqui, pode-se desde já apontar que a moral kantiana fornece importantes conceitos para uma ideia de igualdade e respeito entre os homens que não depende de qualquer fator empírico, nem sofre influências de imposições estatais. Ou seja, ao Estado cabe a tarefa de defesa e garantia dos Direitos Humanos, mas a sua criação se dá a priori, decorrente da dignidade da pessoa humana. Por fim, já é possível explicitar, nesta etapa da pesquisa, que a filosofia moral desenvolvida por Kant - que leva até a ideia de dignidade da pessoa humana - sem dúvida apresenta argumentos capazes de fundamentar uma concepção de Direitos Humanos passível de universalização.

Sueli Sampaio Damín Custódio
smdamin@gmail.com

Notas sobre o De moneta de Oresme

O propósito dessa comunicação é investigar como o dinheiro, ao ser elevado a meio de equalização e garantia de medida, torna-se elemento fundante de uma nova concepção de autoridade, calcada na distribuição da justiça das trocas. Procurar-se-á defender a tese de que, para Oresme, a garantia da equalização das trocas não compete a nenhum soberano ou magistrado, mas deve ser auto-estabelecida pela simples garantia de que o sistema monetário de trocas permaneça fechado, auto-regulado, sem sofrer interferência de nenhum poder, civil ou eclesiástico. A moeda, em Oresme, é sintoma de alteração da organização social, de tal sorte que se passa de uma organização social qualitativa e rígida, na qual as relações entre os homens constituem-se por natureza, para uma organização social quantitativa e móvel, na qual as relações entre os homens se alteram segundo a estimativa de valores atribuídos às coisas e aos homens envolvidos. Tais valores, por seu turno, são constantemente alterados, segundo as relações de troca em que, aquilo que é valorado, se insere.

Suellen Caroline Teixeira
suellencaroline1989@yahoo.com.br

A relação de Deus com as verdades eternas em René Descartes

Algumas questões trazem à tona a relação que o Deus de Descartes possui com as verdades eternas. Trataremos aqui algumas objeções como a compatibilidade entre o imutável e a liberdade e a necessidade de Deus em criar as verdades eternas. As verdades eternas são “as evidências lógicas, as verdades matemáticas, as leis físicas, as essências das coisas e, outrossim, os valores morais”, dizemos que elas regulam o universo. Estas verdades são impressas em nossas mentes, assim como um rei imprimiria suas leis no pensamento de seus súditos se pudesse. Elas são imutáveis e eternas porque Deus quis e as criou dessa forma. Pode então parecer uma contradição elas serem criadas por Deus e ao mesmo tempo imutáveis, o que quer dizer que nem Deus pode então mudá-las. Mas não é assim, Deus poderia muito bem, se quisesse, modificar ou aniquilar tudo o que criou, mas Ele jamais faria isso, pois seria contraditório à sua perfeição. Deus cria apenas uma vez, e tal criação possui um tão alto grau de perfeição que é totalmente desnecessário que haja qualquer modificação. Portanto, Deus cria uma vez, sua criação é perfeita e acabada, e depois age como mantenedor de toda criação. Desse modo, essas verdades são imutáveis e posteriores a Deus, criadas por Ele. Deus é substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente e onipotente, que criou tudo o que existe e mantém a existência das coisas. As verdades eternas são inferiores a Deus, podem ser compreendidas, ao passo que Deus não - Ele é causa cuja potência supera os limites do intelecto humano -, as verdades servem como uma ‘ligação’ de Deus com o homem, a partir delas nos é possível conhecê-Lo. Deus precede todos os existentes e, por isso, Ele é mais eterno do que todas as verdades podem ser. A grandeza de Deus é para nós incompreensível e ao mesmo tempo cognoscível,

o que demonstra a distância que há entre o criador e sua criação. Essa distância é como a que um rei deve manter de seus súditos, que não deve ser muito curta, que traga intimidade e assim os súditos conheçam profundamente seu rei; e nem tão longa, que os faça pensar que ele não existe e não preza pelo seu reino. Não havia nenhuma necessidade para Deus criar as verdades eternas, Ele foi livre para decidir criar ou não criar o mundo, portanto as criaturas não são conjuntas à essência divina. Assim, não era necessário que Deus as tivesse criado, mas Ele o fez, o que partiu inteiramente da sua vontade, de seu intelecto e da sua potência criadora, que são atributos conjuntos e que não se distinguem em razão e nem em ordem.

Suelma de Souza Moraes
suelmamoraes@terra.com.br

As interfaces da filosofia com a literatura, a partir de uma análise da identidade alteridade de Paul Ricoeur

Este trabalho privilegia a leitura hermenêutica filosófica contemporânea especialmente para o livro X das Confissões, de Santo Agostinho, enquanto campo literário e narrativo para desenvolver a questão da hermenêutica do si. Tem como objetivo aproximar um diálogo interdisciplinar entre a Filosofia e a Literatura no campo da ética. Para tanto, examina a relação da interdiscursividade do texto narrativo com a interpretação da Escritura na constituição do si. As duas interpretações se correlacionam e se complementam no campo da Identidade Narrativa, desenvolvida por Paul Ricoeur em 'O si mesmo como um outro'. A Identidade Narrativa é fruto do desenvolvimento de uma hipótese lançada ao final de Tempo e Narrativa III, para responder se haveria uma estrutura da experiência capaz de integrar as duas classes narrativas, a histórica e a ficcional. Ricoeur entrecruza essas duas narrativas não mais com a perspectiva de suas relações com o tempo humano, como havia feito em Tempo e Narrativa III, mas como um aparato para contribuir com análise da constituição do si, em que irá propor a distinção e dialética entre a mesmidade e a ipseidade. A identidade narrativa analisa a dialética entre a mesmidade e a ipseidade, que nasce neste artigo com a necessidade de abordar a intenção hermenêutica filosófica com desdobramentos fenomenológicos que dissocia e confronta o uso do conceito de identidade. Essa via de análise nos ajuda a refletir sobre o foco central: o desenvolvimento da constituição do si nas Confissões sob o prisma da narrativa. Então sob essa perspectiva qual seria a relevância de propor uma análise sobre a identidade alteridade a partir de textos narrativos? O que é identidade alteridade? A própria palavra identidade considera que para além da própria epistemologia da palavra ela se constitui de sua própria alteridade, dessa dialética entre o mesmo e o ipse, pela sua característica que reúne uma polissemia do ser; uno, plural, semelhante, diferente, continuidade, descontinuidade, permanência e diversidade. Portanto, a identidade deve considerar a alteridade, a existência de um mesmo (uno) e de um outro (diferente) de si mesmo. A questão da identidade alteridade convoca para este trabalho o desafio da pedagogia da reflexão, a força da própria dialética através da consciência reflexiva, ao considerar que a partir dela pode ser analisada uma estrutura de determinações do próprio indivíduo de inquietudes, de conflitos, de confrontos, e ao mesmo tempo, de correlações de reciprocidade e mutualidade para além de intervir, construir nosso Século XXI, pautado sobre a necessidade de 'como' buscar novas soluções para os novos conflitos que se impõem em nosso século.

Suely Aires
suely.aires7@gmail.com

Entre autobiografia e ficção: a narrativa em análise

A noção de identidade narrativa, construída por Paul Ricoeur – coloca-se como ponto de cruzamento entre dois modos de narrar, quais sejam: a maneira histórica, vinculada a fatos e documentos; e a maneira ficcional, como exploração do imaginário. Sua hipótese de trabalho – que, segundo ele, nada deve à psicanálise – consiste em supor que a apreensão que o homem tem de si é uma compreensão narrativa, ou seja, coloca-se no tempo. Nesse sentido, há uma equivalência entre o que se é e a história de vida, de tal modo que história e ficção

cooperam para uma compreensão de si. Paul De Man, em uma perspectiva distinta, critica a possibilidade de estabelecer equivalências significativas entre o eu de um relato, seu autor e a experiência vivida. Referindo-se especificamente à autobiografia, considera que esta estrutura narrativa acaba por produzir a ilusão de uma vida como referência e, por consequência, a ilusão de que existe um sujeito unificado no tempo. Para este autor, não há diferença significativa entre a autobiografia e a ficção em primeira pessoa – em ambas se produz a ilusão de uma identidade. Tanto a autobiografia quanto a ficção em primeira pessoa apresentam uma estrutura dupla em que alguém, que diz eu, toma-se como objeto da narrativa. A nosso ver, o processo analítico sustenta-se em uma posição semelhante: a fala do analisante constitui uma ficção de si mesmo por meio do desenrolar narrativo para um outro, sendo a transferência a fonte de ficção onde o sujeito constroi algo em uma relação temporal que atualiza o passado. No entanto, cabe destacar que o analisante, o eu que enuncia o discurso – ou melhor dito, o eu que enuncia as diversas frases endereçadas ao analista – não equivale ao objeto da narrativa, nem tampouco se confunde com o indivíduo que tem corpo e voz, que é falado e que diz eu. Não se trata, portanto, de qualquer identidade, mas de uma apreensão de si, bem como não se trata de traduzir a experiência por meio da fala, mas de ler o que já foi inscrito e construir em forma de narrativa uma escrita de ficção, estrutura mesma da linguagem. Nesse contexto, a narrativa em análise não pode ser desvinculada de seu lugar e de seu tempo de enunciação, a qual se faz em uma relação transferencial na qual o analista reconhece o relato do paciente como o lugar de pleno direito a partir do qual se coloca a questão da verdade. No presente trabalho, propomos problematizar a narrativa em análise como um duplo espaço de construção, de atualização de sentidos vividos e de invenção de novos sentidos.

Sulamita Fonseca Lino
sulamitalino@gmail.com

Que uso da feiúra seria permitido ao pintor? : o debate sobre a representação do feio na pintura no Laocoonte de Lessing

Na obra de Gotthold E. Lessing *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia* (1766) o autor argumenta que o artista moderno gostaria de pintar o feio, para mostrar que a pintura conseguiria imitar a realidade uma vez que não haveria nenhum prazer em observar o feio na natureza. Em contrapartida haveria uma admiração pela obra do artista que saberia imitar de modo semelhante o modelo feio. Por isso, teríamos uma separação clara do que é a pintura, enquanto técnica, representação do modelo (pessoa/objeto) e o que é a realidade. Nesse momento cabe a pergunta: que uso da feiúra seria permitido ao pintor? Para o autor a pintura enquanto destreza imitadora pode expressar a feiúra, pois estaria representando todos os objetos visíveis; mas a pintura enquanto bela arte não quer a feiúra, pois para ser bela arte ela deveria expressar apenas objetos visíveis que despertam sentimentos agradáveis. Por isso, no texto de Lessing encontramos um debate entre o que seria legítimo ao artista representar em sua pintura, uma vez que as formas da bela arte proporcionais e harmônicas despertariam em nós somente sentimentos agradáveis; em contrapartida, a representação da feiúra das formas, despertaria os sentimentos desagradáveis. O objetivo deste trabalho é estudar o debate existente em torno da representação da feiúra das formas na pintura em alguns trechos da obra de Gotthold E. Lessing *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*.

Susana de Castro
decastrosusana@terra.com.br

Richard Rorty e a causa do feminismo

Em dezembro de 1990, Richard Rorty apresentou na Universidade de Michigan um conferência intitulada “Feminism and Pragmatism”. Esta fala foi posteriormente incorporada ao terceiro volume de sua coleção de ensaios filosóficos intitulada *Verdade e Progresso*. Gerou respostas das feministas norte-americanas Nancy Fraser e Sabina Lovibond [In: Janack, org., 2010]. Me interessa discutir aqui tanto a recepção das feministas ao conteúdo da

proposta política de Richard Rorty para o feminismo, quanto a ruptura e avanço da posição por ele defendida em FP com relação à posição política no Contingência, Ironia e Solidariedade. Se no CIS, Rorty defende a necessidade de um 'poeta forte' que represente a comunidade ('speak for the others'), no FP, Rorty delinearía uma forma de representação política em que os atingidos fariam uso de sua própria voz e maneiras de reivindicação ('speak for themselves') [Vorapil, 2011]. Abordaremos especificamente a crítica feminista ao vocabulário rortyana, principalmente às noções de auto-criação privada e separação entre público e privado, e também a resposta de Rorty a essas críticas. Cabe salientar que a despeito das críticas feministas que possamos fazer ao vocabulário rortyano, reconhecemos que o fato dele abrir espaço em sua agenda filosófica para discutir a causa do feminismo é uma demonstração clara de que levava profundamente a sério o mote neo-pragmatista da conversação aberta, do diálogo e da política cultural.

Suzane da Silva Araújo

Rousseau e os primeiros românticos

Nossa abordagem consiste em investigar as relações, reconhecidas por muitos autores, entre a matriz do pensamento de Jean-Jacques Rousseau e a orientação filosófica do movimento romântico, imediatamente posterior à Crítica do Juízo, de Immanuel Kant. Pretendemos, assim, ensaiar uma reinterpretação das obras de Rousseau, fortemente identificadas como de tendência irracionalista, o que tem marcado profundamente as imagens tanto do filósofo genebrino quanto de alguns dos mais eminentes representantes do primeiro romantismo alemão. Para tanto, nos voltaremos para dois conceitos fundamentais, o de sentimento e o de subjetividade, que melhor expressam a base em que essas obras, independente de qualquer polêmica, estão assentadas. Tomaremos como balizador sistemático de nosso estudo a análise kantiana desses dois conceitos, tal como esta é exposta na Terceira crítica. Feito isso, acreditamos poder esclarecer, por meio das próprias obras de Rousseau e dos primeiros românticos, o autêntico significado das noções de sentimento e de subjetividade, de modo a não só recuperar o verdadeiro valor filosófico delas para ler tais obras, mas, sobretudo, para mostrar o uso consciente delas na determinação de suas posturas frente ao pretenso "racionalismo" dominante no pensamento moderno.

Suzano de Aquino Guimarães
suzanoguimaraes@yahoo.com.br

O Estado sou Eu? Considerações hegelianas sobre Reconhecimento e Comunicação

Um espectro ronda o Brasil. E ele não é somente ideológico e cultural, mas igualmente tecnológico e estrutural. É também, em curiosa medida, uma concessão pública à iniciativa privada. Trata-se do "espectro eletromagnético" por onde circulam as transmissões de rádio e televisão. Ora, no dia 27 de Agosto de 2012 se comemora o aniversário do filósofo G. W. F. Hegel (1770-1831). Celebra-se também, neste ano, o bicentenário de publicação de uma de suas obras mais importantes, a saber, Ciência da Lógica. Ademais, conforme o que já foi destacado, chegamos nesta data aos 50 anos de vigência do Código Brasileiro de Telecomunicações. Neste sentido, em atuais ambientes midiático-digitais, como "ratificar e retificar" as determinações essentes de um setor estratégico na configuração política do país? Qual o sentido das relações entre reconhecimento e comunicação enquanto suprassunção do ethos, bem como no que diz respeito à "formação espiritual de um povo", no contexto das sociabilidades contemporâneas? Até que ponto um Estado pode oferecer as "condições de possibilidade" da cidadania e não constringer a autonomia dos indivíduos quando agem pela "constituição" da substancialidade ética? Desde uma perspectiva hegeliana, este texto apresenta breves considerações sobre consciência-de-si, Aufhebung, eticidade, opinião pública e liberdade. Assim sendo, pretende contribuir para a efetividade da tarefa do filósofo em seu tempo: "pensar a vida do conceito no conceito vivo".

Suze Piza
suze.piza@metodista.br

Semântica transcendental e semântica histórico-transcendental: sobre Kant e Foucault

Esse trabalho se insere no debate contemporâneo sobre as aproximações entre Kant e Foucault. A relação entre essas duas filosofias é, ao mesmo tempo, de ruptura e continuidade. Por um lado, a arqueologia e a genealogia numa perspectiva nietzschiana, opõem-se à disposição kantiana antropológica do pensamento moderno. Por outro lado, Foucault não abandona em nenhum momento as fôrmas kantianas de fazer filosofia. Nega o a priori transcendental, mas afirma um a priori histórico, nega as estruturas transcendentais do sujeito como base da autonomia, mas afirma inversamente a heteronomia do sujeito sendo construída a partir de categorias objetivas (análogas as categorias kantianas). Foucault inverte categorias kantianas, tal como Marx fez com Hegel para que sua produção filosófica se efetive, e em alguns casos usa as fôrmas de Kant trocando apenas o recheio transcendental para o que poderíamos denominar de histórico-transcendental. Indicamos, ao longo do texto, que Michel Foucault afirma sua filiação kantiana; isto é, se este se inscreve de alguma forma na tradição filosófica, o é na tradição crítica de Kant. Essa constatação se faz mais evidente a partir de uma dada leitura da obra de Kant feita por Z. Loparic. A tese de Loparic é que a filosofia de Kant é uma semântica transcendental. A luz desta interpretação, especialmente de uma releitura das teorias do conceito e da verdade de Kant, (em que aparece o conceito de domínio de interpretação) é que se torna possível uma leitura adequada da extensão do kantismo de Foucault, particularmente no conceito de episteme. A investigação da relação formal entre essas duas filosofias vai indicar uma série de outras possíveis aproximações (como, por exemplo, a tematização da antropologia) em que muitas vezes percebe-se Foucault negando o conteúdo filosófico kantiano, sem entretanto nunca abandoná-lo por completo, e, sem dúvida afirmando a forma kantiana de fazer filosofia. Defendemos que as categorias kantianas são postas em analogia, num paralelismo ou invertidas na filosofia foucaultiana. É a mesma forma de pensar que temos indicada nessas duas filosofias.

Symon Pereira de Morais
symon.p.morais@gmail.com

Considerações sobre o Niilismo Europeu e Japonês: A leitura de Nishitani aos escritos de Nietzsche

O objetivo desse trabalho consiste em apontar alguns aspectos importantes que envolvem o problema do niilismo em duas correntes de pensamento distintas, mas não menos significativas, que são: A filosofia ocidental Europeia de Friedrich Nietzsche, e a filosofia Oriental Japonesa representada por Keiji Nishitani. Desde a modernidade, discutir a questão do niilismo tornou-se uma das tarefas mais importantes do pensamento filosófico Europeu. Contudo, no final do século XIX e início do século XX, com a abertura política e comercial do Japão, realizada pela restauração Meiji, o problema do niilismo ultrapassou as fronteiras europeias e passou a ser observado de uma maneira distinta pela “Escola de Kyoto”. Assim, para explicar como o niilismo tornou-se um dos problemas fundamentais para a filosofia contemporânea japonesa, Keiji Nishitani, um dos mais importantes filósofos da “Escola de Kyoto”, vai buscar em Nietzsche os subsídios necessários para fundamentar a visão oriental de um problema tipicamente ocidental. Desta forma, será feita uma leitura de algumas obras de Nietzsche a luz dos escritos de Nishitani, para assim identificar semelhanças e diferenças entre o problema do niilismo no Japão e na Europa, e a partir daí tentar responder qual seria uma possível solução ao povo japonês para superar esse problema.

Tadeu Mazzola Verza
 tmverza@gmail.com

Sobre a matéria na Física da Shifa', de Avicena

Avicena, na Metafísica IV.4, provará que todo gerado (mutakawwun) possui uma matéria (maddah) na medida em que a matéria é receptáculo da possibilidade de existência do corpo. Como a Física trata do “corpo sensível na medida em que sujeito à mudança (taghayyur)” e corpo foi estabelecido como constituído de matéria e forma, à Física caberá investigar estes que são os princípios comuns das coisas naturais junto aos outros princípios do corpo, como a natureza. O objetivo deste texto é apresentar a doutrina da matéria como um princípio comum do corpo conforme expressa por Avicena em sua Física I, ressaltando sua relação com a forma e as nuances de seu uso. Pretendo mostrar que os termos hayula e maddah, ambos designando matéria, não são sinônimos na Física e que Avicena faz uso consistente desta terminologia.

Taís Silva Pereira
 pereira_tais@yahoo.com.br

Reconhecimento e Julgamento político. Um Par Possível?

As discussões contemporâneas em torno do reconhecimento colocam em relevo não apenas as reivindicações para uma igualdade político-social, mas principalmente apontam para a necessidade ou exigência de um favorecimento de grupos minoritários, as chamadas “políticas identitárias”. Com efeito, tais discussões perpassam temas candentes em sociedades democráticas – tais como o multiculturalismo e questões de gênero, dentre outros – tendo o filósofo Charles Taylor como um de seus grandes propugnadores. Isto pode ser visto em seu célebre texto “O multiculturalismo e a política do reconhecimento”, de 1992, introduzindo uma rede conceitual que repercutiria nos debates posteriores ao tema. Neste texto, o autor vincula a questão do reconhecimento à própria tradição de constituição de uma identidade que só pode ser pensada intersubjetivamente através de uma linguagem substantiva, aliada à história do conceito de igualdade – fundamental para qualquer defesa de uma sociedade democrática. O posicionamento de Taylor sofreu diversas críticas, dentre as quais se podem destacar os argumentos argutos de Seyla Benhabib. Segundo a autora, o compromisso da ontologia moral tayloriana colocaria sérios problemas para a democracia. Conceitos como o de reconhecimento, de cultura e a relação entre autonomia e autenticidade na esfera pública culminariam na dificuldade de avaliar práticas diferentes em conflito. Em outras palavras, a possibilidade do juízo político poderia estar seriamente em perigo, caso adotássemos a defesa do autor canadense. Neste sentido, a presente comunicação se orientará justamente pelas críticas de Benhabib para, então, analisar em que medida Taylor pode respondê-las através de sua própria ontologia.

Talita Carolina Romualdo Rocha
 talitacarolina@filo.ufu.br

Filosofia da Alteridade: A questão do Eu e do Tu na filosofia da vontade

O presente trabalho tem como objetivo entender, a partir do conceito de vontade em Nietzsche, a questão da Alteridade, apontado questões ontológicas e éticas, inseridas na Filosofia Contemporânea. Ou seja, visa-se analisar o Outro na relação da Vontade que se desdobra em um sentido ético-político a partir de um olhar da Alteridade como diferença. É, portanto, partindo da hipótese que a questão da Alteridade é dada sob a égide da Vontade, que se apontará para o pensamento de Nietzsche. Em Nietzsche é possível perceber que na articulação dos conceitos de amor-fati, vontade de poder e além-do-homem (Übermensch) está implícito uma leitura da alteridade necessária para se compreender a existência humana. É essa influência, mas precisamente do conceito de vontade, que abre em Nietzsche uma vontade de acolhi-

mento— no sentido derridiano do termo— ao outro. Podemos então perceber a presença de um Outro diferente do Eu, seja na relação de poder, de querer, ou ainda na superação do homem, indicando sempre a necessidade de um Outro presente.

Tamires Dal Magro
tamidm@hotmail.com

Critérios de decisão entre hipóteses científicas rivais: questões ainda em aberto depois de Kuhn, Lakatos e Laudan

Em nossa história, a ciência tem sido um modelo importante de racionalidade e objetividade. Esse modelo foi às vezes concebido como imune às contingências subjetivas que ocupam as mentes dos cientistas em outros domínios. A filosofia da ciência nos últimos cinquenta anos rejeitou esse tipo de concepção. Em consequência, surgiram as ‘teorias historicistas da racionalidade’ científica, entre elas, a de Kuhn, que apresentou o conhecimento científico como gerado por um processo dinâmico, historicamente situado, e suscetível aos interesses humanos. Há interpretações variadas acerca das implicações de sua obra especialmente quando se trata dos critérios objetivos de escolha entre teorias alternativas. Esse foi o ponto central de duas importantes teorias historicistas alternativas à de Kuhn, devidas a Lakatos e Laudan. Lakatos entende a concepção kuhniana como irracional e critica a ideia de um paradigma só por disciplina. Sua análise sugere que há vários programas de pesquisa competindo no interior de uma mesma disciplina e que há critérios de escolha objetivos entre programas alternativos. Um programa de pesquisa pode ser progressivo ou degenerativo: é progressivo se a maioria das alterações que sofre solucionam problemas ou fazem novas previsões; é degenerativo se a maioria das alterações que sofre tem por fim contornar possíveis contraexemplos. No critério de Lakatos, deve-se escolher teorias que pertençam a programas progressivos. Entretanto, Lakatos aceita ser racional optar por programas degenerativos quando se acredita que no futuro ele se tornará progressivo. Isso gera um problema para a filosofia de Lakatos, pois qualquer escolha pode ser justificada como racional, desde que o cientista acredite nisso. Para evitar esse tipo de problema, Laudan introduz uma distinção entre aceitar e perseguir. É sempre racional que os cientistas aceitem cautelosamente uma tradição de pesquisa que tenha um nível atual alto de poder de resolução de problemas. A aceitação determina-se pelo número e importância dos problemas empíricos que a tradição resolve, menos o número e importância das anomalias e problemas conceituais que gera. Mas é também racional perseguir a tradição que está tendo atualmente uma taxa crescente de progresso em resolução de problemas. Assim, pode-se aceitar ideias da tradição predominante, mas trabalhar em outra, mais marginal, com taxa atual de progresso espetacular. No entanto, o critério de racionalidade de Laudan depende de se poder contar qual tradição resolveu um maior número de problemas significativos. Mas como o que conta como um problema (e o peso que tem) depende de critérios internos a uma tradição, parece que ficamos novamente sem um critério objetivo de escolha. Neste trabalho, revisamos a literatura em torno a essa discussão e apontamos alguns avanços que as críticas e propostas de Lakatos e Laudan produziram. Os critérios listados por eles constroem as escolhas científicas, que desse modo não é tão arbitrária quanto parecia ser nas obras iniciais de Kuhn. A noção de vários programas coexistindo e não só um paradigma por disciplina também parece mais adequado ao que ocorre na ciência. Entretanto, mesmo nas propostas de Lakatos e Laudan, persistem elementos arbitrários na escolha de programas ou tradições de pesquisa.

Tânia Aparecida Kuhnen
taniakuhnen@hotmail.com

Em busca da superação dos limites de gênero na teoria moral: a proposta de Herlinde Pauer-Studer

O presente trabalho tem como referencial teórico central a obra de Herlinde Pauer-Studer, *Das Andere der Gerechtigkeit: Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*. Nessa obra, Pauer-Studer reconhece a necessi-

dade de uma teoria moral abrangente que supere o problema da unilateralidade da “perspectiva masculina” na ética, responsável por negligenciar a dimensão dos sentimentos morais. Para Pauer-Studer, é preciso ter uma sensibilidade para os problemas, os aspectos e as especificidades da vida de agentes e pacientes morais, a qual não é possível sem que os sentimentos morais estejam presentes. Ao longo da obra, Pauer-Studer revisa o pensamento de autoras feministas, sobretudo a identificação da existência de uma “voz feminina”, realizada por Carol Gilligan, a concepção do cuidado, de Nel Noddings, e a ideia de uma “vida boa”, de Seyla Benhabib. Com o fim de esboçar sua concepção teórica, Pauer-Studer também analisa criticamente o pensamento de autores como Kant, Hume, Tugendhat, MacIntyre e Rawls. Após as ponderações acerca das concepções éticas desses teóricos, a autora defende o princípio moral do respeito universal e retoma uma ética de virtudes associada a sentimentos morais para sustentar uma concepção mínima de “vida boa”. Segundo Pauer-Studer, o respeito em relação às pessoas pressupõe que lhes sejam asseguradas as exigências mínimas para uma “vida boa” e que suas necessidades sejam reconhecidas, o que, por sua vez, supõe, ao lado dos direitos, virtudes como a da empatia. Por meio dessa concepção, a autora acredita ter apontado uma solução para o problema da ética unilateralmente orientada, atendendo às exigências das teóricas feministas em termos de uma formulação apropriada da teoria moral, sem ignorar a vivência moral feminina e defendendo a importância da sensibilidade no comportamento moral. Neste trabalho, pretende-se analisar a proposta de Pauer-Studer, acentuando suas contribuições para o debate feminista acerca da ética, além de se investigar em que medida a solução da autora de fato articula as duas abordagens da ética, a saber, a “masculina”, constituída pelas teorias éticas baseadas em princípios, normas e direitos, a serem universalmente e imparcialmente aplicados, e a “feminina”, comumente associada à perspectiva do cuidado, cujo enfoque está situado na responsabilidade envolvida nos relacionamentos de cuidado. Procura-se ainda investigar se a retomada da ética de virtudes é uma solução adequada e se a tentativa de uma moral universal baseada no respeito a uma concepção mínima de vida boa de fato consegue dar conta da abordagem feminista. A justificativa para a realização deste trabalho está no fato de o estudo de Pauer-Studer ir ao encontro do objetivo central da tese de doutorado em andamento, que consiste em reconhecer a existência de “vozes” distintas no campo da moralidade, mas que, em última instância são compatíveis e complementares, permitindo levar a uma proposta teórica que concilie a perspectiva de princípios, de regras e de direitos com a da ética do cuidado e da responsabilidade nas relações.

Tania Correa da Silva
taniadasilva2@ig.com.br

O papel da biopolítica na concepção de “Estado” em Foucault

Tendo em vista que nos livros *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* Foucault se propõe a estudar a formação genealógica de dispositivos de poder que serão posteriormente assimilados por um poder estatal e que nos cursos *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica* o filósofo se propõe a analisar a governamentalidade com o intuito de mais bem compreender os domínios do Estado e da população, este trabalho pretende questionar se é possível verificar a constituição de uma ideia propositiva sobre o “Estado” no pensamento de Foucault a partir do mapeamento dessa noção presentes nas obras citadas, principalmente naquilo que nos remete ao papel da biopolítica na constituição das sociedades liberais.

Tânia Elias de Jesus
taniapoeta1@yahoo.com.br

Análise Ética da Condição Humana em Albert Camus

Este trabalho tem por objetivo principal discutir questões ético políticas presentes nos totalitarismos e discursos de poder dos séculos XX e XXI a partir do pensamento de Albert Camus. Para tanto, serão utilizadas duas importantes obras do pensador, são elas: *O Mito de Sísifo* e *O Homem Revoltado*. Camus se destaca por sustentar um pensamento embasado em conceitos característicos, tais como, ‘Absurdo’ e ‘Revolta’, além de pautar a sua

filosofia em uma escrita ensaística que se desdobra como literatura. Esse posicionamento autêntico se firma em uma autonomia que, de um modo sutil e intenso, sugere um modelo de resistência frente às desmedidas do poder nos últimos cem anos. Ademais, Camus aponta para uma reflexão acerca da condição humana que passa, necessariamente, pela práxis. Em outras palavras, que se situa em uma experiência sensível possibilitadora de subsídios para um pensamento não apenas, reflexivo, mas consistente do agir. É importante ressaltar que para Camus há de se considerar, com o máximo de seriedade, a existência e a condição humana que não pode ser minimizada. Donde o conceito de absurdo aparece como momento primordial para a formulação de uma ética do sujeito que se desdobra na coletividade enquanto 'revolta'. Sua filosofia resgata a negação como afirmação da vida e, à vista disso, avalia a existência como aquilo que pertence ao homem, não admitindo qualquer explicação metafísica, haja vista estas poderem cercear a liberdade e a expressão. Ao defender que, em um primeiro momento, é necessário resgatar o homem por ele mesmo e, deste modo, estabelecer limites a todas as situações opressoras que, de diversos modos, roubam a força e integralidade da vida, Camus abre a possibilidade de se discutir padrões éticos de responsabilidade e de 'consciência' da tanto individual quanto coletiva. Em outras palavras, ao se desdobrar sobre a dimensão política e ética dos indivíduos, Camus aponta para o fato de que viver a vida em sua plenitude é próprio do homem revoltado, daquele que se posiciona determinado a lutar e a ser feliz, mesmo diante da circunscrição que lhe é imposta com a finitude da sua existência.

Tânia Mara De Bastiani
taniamaradb@hotmail.com

Ensino de filosofia em escolas rurais: possibilidade de permanência dos jovens no campo

Trabalho produzido em coautoria com Simone Becher Araujo Moraes. O Ensino de Filosofia é hoje obrigatório dentro do currículo do Ensino Médio, ao mesmo tempo, segundo o artigo 28 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), os conteúdos curriculares e as metodologias da Educação básica para a população rural deverão ser apropriados às reais necessidades e interesses dos alunos deste contexto. Diante desta realidade, pode-se questionar: O ensino de filosofia, através de seus conteúdos programáticos, está orientado segundo os interesses e necessidades dos alunos do meio rural, contribuindo assim para a permanência dos jovens no campo? Este trabalho é parte de uma pesquisa em andamento. Tal pesquisa compreende três etapas. Na primeira, ainda em desenvolvimento, é constituída de uma análise bibliográfica do Ensino de Filosofia dentro do currículo e das políticas públicas para a Educação do Campo. Dentro da análise bibliográfica converso com autores que investigam a educação rural como, Maria Julieta Costa Calazans, Maria do Socorro Silva, Claudemiro Godoy do Nascimento, Francisca Maria C. Baptista, Célia Regina Vendramini e, com autores que escrevem sobre a importância do ensino de filosofia no ensino médio como Claudio L. Barbosa, Simone F. S. Gallina, Elisete M. Tomazetti, Geraldo B. Horn, Silvio Gallo, Walter O. Kohan e Alejandro A. Cerletti. A segunda etapa, ainda não realizada, será constituída de uma pesquisa de campo, onde se aplicará questionários aos alunos concluintes do Ensino Médio em seis escolas rurais da 8ª Coordenadoria (8ª CRE): Escola Estadual de Ensino Médio de Itaara, localizada no município de Itaara, Escola Estadual de Ensino Médio Ijucapirama, localizada em Jaguari, Escola Estadual de Ensino Médio Princesa Isabel, localizada em Santa Maria, Escola Estadual de Ensino Médio João Octávio e Escola Estadual de Ensino Médio João Aguiar, localizadas no município de São Francisco e Escola Estadual de Ensino Médio Emilio Block, localizada em São Sepé. O questionário servirá para traçar um perfil do jovem do campo quanto sua relação com a disciplina de filosofia e seu interesse de permanecer no campo após a conclusão do Ensino Médio. Com ele, além disso, pretende-se verificar se os conteúdos programáticos da disciplina de filosofia estão relacionados com o cotidiano dos alunos do campo. A terceira etapa, será constituída do cruzamento das informações que foram obtidas através da bibliografia pesquisada e dos dados conseguidos com os questionários aplicados e, a posterior divulgação das constatações. Apesar de constituir-se de três etapas este trabalho é o resultado do desenvolvimento da primeira, ou seja, fará uma análise bibliográfica sobre o ensino de filosofia dentro do currículo do ensino médio e, sobre as

políticas públicas para a Educação no campo, defendendo que o primeiro deve levar em conta o estabelecido no artigo 28 da LDB e, portanto, ter seus conteúdos e metodologias adaptados as necessidades e interesses dos alunos do campo.

Tania Schneider da Fonseca
taniafilosofia@hotmail.com

Antígona e o direito natural em Aristóteles

No livro V da *Ethica Nichomachea* [EN] e no livro I da *Retórica* [Rhet], Aristóteles discute acerca do direito natural. O que tem causado muito debate entre os comentadores são as passagens aparentemente contraditórias da EN e Rhet. Na EN, encontramos o caráter mutável do direito natural, enquanto que na Rhet., a lei natural é imutável, divina. O trabalho versará sobre as passagens da *Retórica* em que Aristóteles menciona como exemplo de direito natural a *Antígona* de Sófocles, bem como *Empédocles* e *Alcidamas*. No capítulo 10 da Rhet. a lei é definida como particular [escrita e não escrita] e universal [não-escrita]. Em 13 1373 b 4-6 é retomado o significado da lei, mas de modo diferenciado. Aqui, no capítulo 13, a lei novamente é tanto particular como universal. A lei particular “é a lei que cada comunidade estabelece e aplica para seus membros, porém ela é parcialmente escrita e parcialmente não escrita”. A lei universal é a lei da natureza, pois “existe uma justiça natural e uma injustiça que é comum a todos mesmo para aqueles que não têm associação...” [Rhet. 13 1373 b 6-9]. É nessa passagem que Aristóteles cita *Antígona*. Para ele o apelo de *Antígona* para que seu irmão, *Polínees*, recebesse as homenagens fúnebres remete à justiça natural, que “não é de hoje nem de ontem que essa lei existe, mas é eterna” e, portanto, irrevogável. Ainda no mesmo capítulo Aristóteles faz referência a *Empédocles* e a sua interdição de matar qualquer ser vivente sendo justo para todos e justo por natureza. E a seguir também menciona o Sofista *Alcidamas* que “disse o mesmo na sua oração Miceniana”. Será discutido se o exemplo referente à *Antígona* bem como outros como *Empédocles* e *Alcidamas*, representam o conceito aristotélico de direito natural ou se são passagens que devem ser descartadas por não indicarem minimamente a posição aristotélica sobre o tema.

Tarcilio Ciotta
t6ciotta@yahoo.com.br

Uma análise das categorias de direito privado e de direito público na filosofia do direito de Hegel

O termo direito na filosofia do direito de Hegel é empregado em sentido amplo, o qual não é comum à tradição do direito positivo. Para Hegel o termo direito, em sentido amplo, abarca todas as determinações da ideia da liberdade, incluído tanto as matérias tratadas no direito positivo / privado bem como as tratadas no direito público interno e externo. Nesta perspectiva, direito, aqui, abarca a economia, a moral e a política. As categorias direito privado e direito público, aparentemente antitéticas, no desenvolvimento do processo lógico de determinação da ideia da liberdade, mostram-se, ao contrário, como sintéticas. Deste modo as relações que se estabelecem entre os termos privado e público, não devem ser entendidas como excludentes, mas cada qual deve ser concebida como representado um momento do sistema geral do direito, o qual, consiste numa determinação particular da ideia da liberdade em seu direito próprio, que vai desde o momento mais imediato e abstrato ao momento mais universal e efetivo. Conforme o contexto em que o termo direito é empregado pode significar o Direito Abstrato – direito positivo ou direito de propriedade - cujo principal instituto de mediação é dado pelo conceito de propriedade e de contrato. A violação do direito desenvolvido nesta esfera de determinação da ideia da liberdade recebe a sua reparação/correção através da execução dos contratos ou da aplicação da teoria da pena a cada caso particular. Assim entendido, o direito positivo é a parte do direito que regula as relações entre indivíduos – proprietários – de modo a possibilitar entre eles a coexistência recíproca. O termo direito, na Moralidade significa o direito de autodeterminação da vontade subjetiva, sem ser constrangida por forças exteriores ao

sujeito. Em fim, a Eticidade trata das determinações efetivas da ideia da liberdade e encerra a matéria do direito público ou direito político que trata das determinação da vontade universal. O termo direito público desdobra-se em direito político interno (Constituição) e direito político externo (direito entre os Estados). O direito público regula as relações entre as partes e o todo, possibilitando a existência da totalidade ética efetiva, o Estado. Ele organiza e mantém a unidade do todo, prioritariamente, não através da força - embora não a dispense -, mas pela persuasão e convicção ética/cívica dos cidadãos que se expressa na observância das leis do Estado. Do ponto de vista interno o direito público é também a garantia última da realização da liberdade em todos os seus momentos e figuras de mediação, representando o momento de maior efetividade do processo lógico de determinação da ideia da liberdade, porque ao negar o momento anterior de determinação, logicamente falando, o eleva a um novo patamar de desenvolvimento, não meramente suprimindo o direito da particularidade, mas garantindo-o em toda a sua extensão e demonstrando que este, só atinge sua efetividade numa comunidade ética, politicamente constituída pela figura do Estado.

Taynam Santos Luz Bueno
taynambueno@hotmail.com

Formação moral e ação política em Sêneca: Entre o sábio e o princeps

Esta apresentação tem como objeto o pensamento político de Sêneca em sua relação com a filosofia moral estoíca. A hipótese central de nossa comunicação é a de que a construção da noção de poder político em Sêneca se dá por meio da vinculação entre duas figuras chave de seu pensamento, ou seja, a do sábio e a do príncipe. Isto significa que, para o autor romano, a formação moral é intrinsecamente associada ao bom exercício do poder político, tal como é possível ler nos textos clássicos da filosofia estoíca. As fontes de nossa análise são os textos propriamente filosóficos de Sêneca, com especial atenção para o De Clementia, bem como algumas de suas peças teatrais.

Tennessee Williams Monteiro Matos
tennessee.cps@gmail.com

União Substancial e Dualismo Cartesiano

Embora Descartes sustente a distinção entre corpo e mente de forma radical entre 1640 e 1642, que representa o período em que Descartes está compondo as Meditações, após esse período, a questão sofre uma mudança, aparentemente motivada por considerações relacionadas à unidade mente e corpo e sobre a inteligibilidade das interações entre mente e corpo. A posição de Descartes passa a ser a de que, embora a mente e corpo sejam genuinamente distintos, eles estão unidos no ser humano, e formam um genuíno indivíduo. A posição é a de que os seres humanos não estão unidos por acidente mas per se e formam uma real união substancial. O texto problematizará o que essa unidade vem a ser, como podemos entender expressões como unidade per se e união substancial, e, principalmente investigar, como a doutrina da união se relaciona com a doutrina da distinção entre mente e corpo

Tércio Renato Nanni Bugano
bruxonet@yahoo.com.br

Schiller e a peça teatral Os Bandoleiros

Obra de juventude de Schiller, "Os bandoleiros", apresenta todo o ímpeto de sua pouca idade, mas muito de sua genialidade precoce. Este romance denuncia uma Alemanha ainda presa aos principados e também a uma moralidade que são antagônicas ao ideal burguês proeminente da época, e de certa forma professado por esse, até então, jovem escritor. A teoria da liberdade que perpassa toda a obra filosófica

de Schiller, e porque não mencionar também sua literatura e poemas, está amplamente difundida nesse teatro. A relação dos personagens da peça em questão, de um lado transgressores sociais tendo a natureza como morada, de outro a monarquia com sua estrutura ardilosa e pérfida são antagonismos dignos de nota. A presente comunicação tem como objetivo principal, evidenciar os estudos medicinais desse jovem Schiller que se destacam ao longo da referida peça e auxiliam de forma cabal o desenrolar da trama.

Tessa Moura Lacerda
tessalacerda@uol.com.br

A substância em Leibniz

Trata-se de pensar os elementos presentes na definição leibniziana de substância, abordando sobretudo seus aspectos físicos ou a noção de força.

Thadeu Weber
weberth@puhrs.br

A ideia de um “mínimo existencial” de John Rawls

A dignidade da pessoa humana como preceito ético e fundamento constitucional exige do Estado não só respeito e proteção, mas garantia de efetivação dos direitos dela decorrentes. Toda pessoa é sujeito de direitos e deveres e como tal deve ser tratada. Quando do ponto de vista jurídico falamos de um “mínimo existencial” estamos tratando de algo intrinsecamente ligado à realização dos direitos fundamentais sociais, que representam a concretização do princípio da dignidade da pessoa humana. A ideia que o norteia refere-se à preservação e garantia das condições materiais e exigências mínimas de uma vida digna. O texto mostra, no entanto, a sua insuficiência para o exercício pleno da cidadania numa perspectiva rawlsiana. Daí decorre a necessidade de ampliação do “mínimo social” (mínimo existencial) para a ideia de “bens primários” (primary goods), tendo em vista a concepção política de pessoa e de justiça. Pode-se, então, falar em mínimo existencial rawlsiano para o exercício da cidadania.

Thales Bittencourt de Oliveira
bittencourt.thales@gmail.com

A heterogeneidade na interpretação medieval da categoria aristotélica da relação: graus de realismo e status ontológico

Um dos temas centrais a se desenvolver no cerne da filosofia escolástica medieval é o posicionamento filosófico acerca do realismo ou não-realismo ontológico dos universais. Entre Alberto Magno e Guilherme de Ockham, a filosofia aristotélica desempenha um papel privilegiado nesta discussão, não sendo, porém, a interpretação das teorias e obras do Filósofo ponto pacífico entre os diversos autores medievais. Embora por vezes negligenciada pelos comentadores da filosofia escolástica em sua importância e profundidade, uma das principais discussões a envolver uma disputa acerca da correta interpretação da filosofia de Aristóteles é o diálogo em torno da acepção filosófica e utilização teológica da teoria aristotélica da relação enquanto uma das categorias do ente. A relação, enquanto objeto de estudo, foi de grande interesse para muitos pensadores medievais, principalmente por ser um dos principais fundamentos nas explicações teológicas de importantes doutrinas da fé cristã, como a criação e a encarnação, mas também por ser parte da defesa ou do corolário do posicionamento filosófico acerca dos diversos graus de realismo, discussão esta que, por sua vez, é de fundamental importância para a compreensão e diferenciação dos autores medievais. No contexto da discussão sobre a interpretação filosófica da relação enquanto categoria aristotélica, a principal questão em disputa é se a relação deve ou não ser incluída entre as categorias como uma categoria do ente propriamente sui generis. De fato, Aristóteles, nos diferentes momentos

de sua obra nos quais enumera os acidentes categoriais, por vezes omite dentre eles a relação. Acerca desta questão, é possível agrupar os diferentes posicionamentos dos autores medievais em três diferentes grupos: o realismo reducionista, segundo o qual as relações podem sempre ser reduzidas a outros acidentes ou propriedades dos sujeitos relacionados; o realismo não-reducionista, segundo o qual a relação constitui por si só um acidente sui generis; e o posicionamento conceitualista, que defende ser a relação desprovida de qualquer realidade extra-mental e que, portanto, pode ser considerado como não-realista. Servindo-se de argumentos lógicos e preocupando-se em discutir as consequências metafísicas de suas conclusões, Guilherme de Ockham, Tomás de Aquino e Pedro Auréolo defendem, respectivamente, tais posicionamentos. Por mérito de seus pressupostos e fontes em comum, seus argumentos são passíveis de serem postos em diálogo, servindo, portanto, a heterogeneidade de seus ensinamentos para uma maior compreensão de suas conclusões. Tal esforço, por fim, será capaz de revelar uma profunda correspondência entre o grau de realidade conferido à categoria da relação e o realismo lógico-metafísico a ser defendido ou abandonado por estes três autores, no contexto da talvez mais importante disputa medieval: o problema dos universais.

Thiago Aquino
tama_aquino@hotmail.com

A Perda de si: Marx, Heidegger e o fenômeno do estranhamento

Que a existência humana possui a capacidade de desencaminhar-se a ponto de atingir uma profunda experiência de incompreensão de si mesma é um fato, tão ricamente ilustrado pelas dinâmicas da história e da vida, que são poucos os pensadores que não o incluem no horizonte específico de suas investigações. Nesta comunicação, gostaria de promover um possível diálogo entre a analítica existencial desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo* e o materialismo histórico elaborado por Marx, especialmente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em torno do fenômeno da perda de si mesmo. Em termos concretos, tomarei o conceito chave de estranhamento [Entfremdung] como fio condutor para problematizar esta difícil situação na qual o ser humano separa-se do que lhe é próprio, perdendo, ainda que circunstancialmente, sua autodeterminação e liberdade. Em paralelo ao esclarecimento da experiência de estranhamento que acompanha a perda de si, tentarei explorar tematicamente como os autores mencionados abordam o problema da sua gênese e de sua possível superação.

Thiago Bonfim Melo
thiagobm3@gmail.com

Os Princípios da Ciência da Natureza na Física I de Aristóteles

No primeiro livro da Física, Aristóteles pretende, segundo suas próprias palavras, “distinguir o que concerne aos princípios da ciência da natureza” (Fís. I, 184a 10-16). A mesma objetividade, no entanto, não é prestada para o reconhecimento destes princípios; ao ler o texto, não é fácil apontar todas as ocorrências de modo decisivo. Há comentaristas que contestam uma ou outra formulação. De todo modo, a principal dificuldade que os estudiosos têm apontando em Física I é referente ao meio pelo qual ocorre a distinção destes princípios, ou seja, ao método que Aristóteles recorre para alcançá-los. Isso, primeiramente, porque o processo de indução recebe acepções diferentes ao longo do corpus aristotélico de acordo com o contexto. No âmbito da ciência demonstrativa (ou apodítica), a indução é caracterizada por um processo em que os dados da percepção e experiência nos fornece os princípios (especificamente, as premissas imediatas da demonstração); já nos limites do raciocínio dialético, a indução parece ocorrer através de suposições das concepções comuns (endoxa) de opiniões e expressões linguísticas. Segundo, porque, além do texto apresentar desacordo terminológico e inconsistência com o restante das obras aristotélicas, o método exposto no início de Física I para a distinção dos princípios da ciência da natureza parece não ter correspondência com os meios utilizados pelo filósofo no alcance destes princípios no decorrer do livro. Enquanto a exposição do método a ser realizado (Fís. I 1) parece corresponder a indução

científica, se assim podemos dizer, a sua aplicação (Fís. I 2-7) aparenta se adequar a indução dialética. Em suma, o texto dá a impressão de que aquilo que é posto como algo pertencente à ciência apodítica ocorre por meios mais próximos à dialética. Consideramos que este problema exposto acima está estreitamente ligado à questão dos tipos de princípios (ou premissas imediatas da ciência da natureza) obtidos na investigação do texto em exame. As diferentes descrições do método indutivo que encontramos no corpus estão associadas a diferentes tipos de princípios, conforme a exigência do tema. Por exemplo, a caracterização posta nos Primeiros Analíticos II 23 difere da que está nos Segundos Analíticos II 19. Enquanto neste a indução é descrita a fim de se obter o 'que é' (Seg. An. 100 a 8-9), ou seja, uma suposição de existência, como a de que a Terra se move, naquele a indução é caracterizada com o propósito de atingir uma premissa silogística (a afirmação ou negação de algum predicado a um sujeito). Assim, a identificação das espécies de princípios em Física I parece poder ajudar a dissolver a dificuldade quanto ao método exercido na obra. Pretendo deter-me sobre este assunto fazendo uma análise rigorosa dos vários tipos de princípios em Aristóteles, cotejando-os com aqueles firmados em Física I, e dos processos pelos quais essa diversidade de princípios são obtidos. Meu objetivo, portanto, é identificar os tipos de princípios mais evidentes ao longo da obra em questão para poder compreender o carácter da investigação executada por Aristóteles no alcance destes princípios.

Thiago Calçado
thiago78brasil@yahoo.com.br

A construção do sujeito patético sexual no primeiro volume da História da Sexualidade em Michel Foucault

Numa entrevista de 1983, com Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, Michel Foucault faz considerações sobre seu projeto de uma História da Sexualidade e sua relação com a construção do sujeito moderno. No intuito de apresentar as interfaces de sua pesquisa sobre a sexualidade nos primeiros séculos de nossa era, o pensador francês aponta para a passagem que se deu do século IV a.C. ao V d.C. Para Foucault, a principal mudança está na relação patética que o cristianismo instaura com o sexo. Se nos gregos a dimensão sexual era vista em sua atividade, no princípio da elaboração do discurso cristão ela se forma numa passividade. Se nos gregos, por exemplo, a ereção era sinal de força, atividade afirmativa de posicionamento social, na moral cristã emergente a mesma passou a ser entendida como um pathos, tal como a leitura de Agostinho sugere. Essa distinção será retomada no projeto foucaultiano de uma História da Sexualidade e influenciará na formação do sujeito moderno em seu processo de confissão de si a partir do sexo. Para tanto, é importante a presença do historiador francês Paul Vèyne nesse período do pensamento de Foucault, bem como a pesquisa iniciada em 1976 com A Vontade de Saber.

Thiago Costa Faria

Amor e Morte em Kierkegaard

Em "As Obras do Amor", o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard dedica um pequeno capítulo para discursar sobre "A obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida". De acordo com o nosso pensador, o amor que dedicamos a uma pessoa falecida nos ensina a amar os vivos de maneira desinteressada, livre e fiel. Este tipo de amor nada tem a ver com o amor erótico, baseado na preferência e nos instintos. Pelo contrário, um amor que reúne tais características é justamente o amor mais elevado de todos, aquele mesmo que o cristianismo ensina quando nos exorta a amar o próximo. O próximo não é objeto de predileção: todos são igualmente os nossos próximos, inclusive aqueles que odiamos ou por quem sentimos aversão – todos somos iguais perante a eternidade. Da mesma forma, o amor ao próximo não se relaciona com a sensualidade e os instintos, mas com o dever: "Ama o próximo como a ti mesmo". No entanto, percebe-se muito mais facilmente o que nos é exigido (e a dificuldade da nossa tarefa em relação ao amor) quando decidimos encarar o fenômeno da morte, seja a de

outro ou da nossa própria mortalidade. Num outro discurso, "At a Graveside" ("Junto à sepultura"), Kierkegaard discorre sobre o caráter decisivo, indeterminável e inexplicável da morte. Diante de tais características resta ao indivíduo empreender uma reflexão séria a respeito da sua própria vida, a partir da qual será capaz de finalmente compreender (e viver!) a verdadeira natureza do amor assim como amar verdadeiramente o seu próximo.

Thiago Dias da Silva
thdiass@yahoo.com.br

Sobre a relação entre a ética socrática e o mundo na obra de Hannah Arendt

Sócrates aparece na obra de Hannah Arendt em várias ocasiões. Normalmente, associado à discussão do conflito entre filosofia e política e à discussão do mal. Em "A vida do espírito", Arendt encontra em Sócrates o fundamento de uma ética secular mínima baseada em duas afirmações encontradas no Górgias: "é melhor sofrer o mal a cometê-lo" e "é melhor estar em desacordo com o mundo do que, sendo um, estar em acordo comigo mesmo". Esta ética secular toma como critério a amizade entre as duas partes que compõem o dois-em-um que caracteriza a atividade do pensamento. É porque não se quer viver ao lado de um assassino que não se deve matar. O caráter interior desta ética põe problemas para o pensamento de Arendt, pois, ao mesmo tempo em que serve de barreira contra o mal, sobretudo o mal banal, pode fundamentar uma postura pouco responsável pelo mundo, como a expressa no adágio latino fiat justitia et pereat mundus. Sabendo da importância que as noções de responsabilidade e de cuidado do mundo, podemos nos perguntar até que ponto esta ética é conciliável com o pensamento arendtiano e pretendemos desenvolver a questão seguindo pela análise das aparições de Sócrates em "Desobediência civil" e "A vida do espírito".

Thiago Evandro Vieira da Silva
thilima@marilia.unesp.br

O pensamento político de Marcuse se apropria de Hegel

Este trabalho tem como principal objetivo explicitar a influência da filosofia de Hegel no pensamento crítico de Marcuse. A metodologia feita para o desenvolvimento deste é a chamada crítica imanente. Portanto, é a proposição de uma pesquisa qualitativa, considerando que expressa a necessidade de considerar um quadro contextual, holístico que apreende o objeto e o ultrapassa. A partir da análise da Filosofia da História de Hegel observou-se certa proximidade dos conceitos por este desenvolvido com os utilizados pela Teoria Crítica, alguns intermediados pelo materialismo histórico de Marx. Tal proximidade tornou-se mais evidente na análise do texto Razão e Revolução de Marcuse. É claro que a dialética hegeliana foi o ponto de partida de Marx, e isso se apresenta de forma clara em Razão e Revolução, aliás, neste, o autor dedica uma parte inteira a descrever os fundamentos da filosofia de Hegel, mas as outras duas partes deste livro são sobre a influência da filosofia hegeliana e sobre os desdobramentos dela. Todavia, muito além de apontar o hegelianismo como o fundamento do marxismo, nota-se uma influência direta da filosofia de Hegel na constituição do pensamento dialético da Teoria Crítica e, mais precisamente, no de Marcuse. O objetivo final é analisar a influência de Hegel no pensamento de Marcuse.

Thiago Fortes Ribas
thiagoribas@uol.com.br

Foucault e a constituição de uma nova política da verdade

Como se caracteriza a dimensão política do pensamento foucaultiano? Ao tratar do papel do intelectual, penso que Foucault nos sugere pistas importantes para reavaliarmos esta questão. A concepção defendida por ele acerca da função atual do intelectual, assim como o conceito de "intelectual específico", nos introduz a um modo de

conceber a relação entre prática e teoria que parece opor-se às interpretações mais habituais dos seus trabalhos, principalmente no que diz respeito à consideração daquilo que foi apontado muitas vezes como a insuficiência dos livros arqueológicos, ou seja, seu desligamento das questões político-sociais. Na discussão sobre o tema da ação presente do intelectual, Foucault nos oferece uma definição diferenciada a respeito de qual seria o seu problema político essencial: não a denúncia da falta de verdade escondida pelas relações de poderes, visto que a verdade não se opõe a efeitos de poder, mas, por outro lado, saber se é possível a constituição de uma nova política da verdade. Ora, na interpretação que procuramos defender, tal tarefa já aparece em exercício na escrita foucaultiana desde *História da loucura*, de 1961. A hipótese que nos surge, então, é a de que a maneira como Foucault repensa e reassume a relação do intelectual com a verdade, desde os primeiros trabalhos arqueológicos, é decisiva para o seu modo de entender a política, sendo também o elemento central para a compreensão da dimensão política de seu pensamento.

Thiago Harrison Felício
thiagoharrison@hotmail.com

Tempo, acidente e medida em Epicuro

Exporemos os passos 72, 73 de Carta a Heródoto e algumas passagens do corpus epicurista (Sentença Vaticana 14; Máxima 19), nos quais a noção de tempo é apresentada e correlacionada com as ideias de acidente e de movimento, de finito e infinito. Veremos que, sem existência própria, o tempo está relacionado à percepção das transformações do dia e da noite, do movimento e do repouso, com a qual constatamos as alterações sofridas pelos corpos e entendemos a relação de acontecimentos diversos e sucessivos. De outro lado, o tempo é evocado com a medição de prazeres, no momento em que vemos o binômio finito/infinito ser apresentado sob um prisma temporal, indicando que a duração de uma atividade ou de um estado não altera sua perfeição ou imperfeição. Levando em conta a noção de acidente e de medida, comentaremos, pois, o tempo nas passagens mencionadas.

Thiago S. Santoro
thsantoro@gmail.com

Intuição na filosofia tardia de Fichte

Uma interpretação normalmente aceita sobre a filosofia tardia de Fichte afirma que após a assim denominada Querela sobre o Ateísmo (Atheismus-Streit), de 1799-1800, ocorreu uma importante virada no pensamento do filósofo, transformando aquilo que antes era considerado uma epistemologia, centrada nos conceitos de autoconsciência e intuição, em uma nova ontologia, que trata do conceito do Absoluto e de sua manifestação enquanto conhecimento absoluto. Há certamente alguma base textual para fundamentar essa abordagem, especialmente quando consideramos as primeiras versões da Doutrina-da-Ciência (Wissenschaftslehre) escritas após o episódio na passagem do século, a saber, a WL de 1801/2 e sobretudo a frequentemente citada WL de 1804. Sem dúvida, até o início da edição crítica das obras de Fichte essa era a interpretação canônica sobre toda obra tardia, mas parece que tal tradição ainda exerce influência em muitas das recentes interpretações, mesmo levando em conta o material tardio que veio a lume desde então. Nesse sentido, minha proposta aqui é sugerir uma nova leitura da filosofia tardia de Fichte, em particular no que concerne à possível relação interna que se pode encontrar entre sua preocupação epistemológica inicial e o modo como esse mesmo conteúdo, ainda que sob a roupagem de diversas transformações terminológicas, pode ser novamente encontrado nos textos tardios. Para tanto, primeiramente pretendo indicar como o conceito de intuição permanece central no desenvolvimento da WL de 1804/5, e como tal conceito se relaciona ao uso fichtiano do mesmo no período de Jena. Um ponto importante aqui consiste em se encontrar uma correspondência conceitual entre dois contextos terminológicos bastante distintos, e mais especificamente entre a “intuição intelectual” (intellektuelle Anschauung) dos textos iniciais e a “Intuição” (Intuition)

ou “Intuicionar” (Einsehen) que aparecem nas lições de 1804. Em uma segunda parte, minha intenção é conectar essa análise à retomada fichtiana do conceito de intuição e autoconsciência na fase posterior de seu pensamento, entre 1807 e 1813. Essa comparação deverá servir para indicar uma continuidade no projeto filosófico de Fichte, centrada no problema da fundamentação última do conhecimento e na sugestão de que uma solução para esse problema pode ser encontrada em nossa capacidade intuitiva de conhecimento de si. Uma dificuldade a ser enfrentada nesse esclarecimento consiste em considerar qual o estatuto epistêmico do conceito de Absoluto, e de que modo esse conceito, através daquilo que Fichte denominou “Imagem”, estabelece uma relação com o próprio conceito de sujeito epistêmico.

Thiago Sebben
tsebben@gmail.com

Padrão de correção e representacionalidade de propriedades temporais em representações pictóricas cinematográficas

Da perspectiva da ontologia das representações pictóricas, um padrão de correção causal, como no caso específico da fotografia, e intencional, no caso da pintura, determina a diferença entre o estatuto representacional dos respectivos meios. Estabelece-se o padrão pelo modo como uma imagem é produzida, seja pelo registro mecânico da aparência do objeto ou por uma atividade interpretativa. Dominic Lopes propõe uma distinção entre funções relativas aos objetos incorporados à estrutura das representações pictóricas para explicar a função do padrão de correção e advoga em favor do estabelecimento de um padrão informacional como alternativa à distinção entre causal e intencional. Lopes afirma que um objeto identificável em uma representação pictórica é seu objeto primário se sua função informacional na produção da representação pictórica não depende causalmente da função informacional desempenhada por nenhum outro objeto identificável na representação pictórica, ao passo que um objeto é secundário em uma representação pictórica se sua função na sua produção depende causalmente da função informacional desempenhada por outro objeto. Desse modo, a fonte de informação incorporada nas próprias representações estabelece o padrão de correção para as representações pictóricas. Catharine Abell adota a distinção de Lopes e a integra ao desenvolvimento de uma resposta alternativa ao problema da representacionalidade do meio cinematográfico, o qual é gerado precisamente por um modelo teórico de explicação que supõe a distinção apenas entre padrão de correção causal e intencional. Abell visa desenvolver uma explicação para a representação pictórica em que a cinematografia figura como uma forma distintiva, única em sua capacidade de representar pictoricamente propriedades temporais. Viso desenvolver uma análise do argumento de Abell em função da incorporação da distinção entre objeto primário e secundário, assim como avaliar em que medida a representacionalidade de propriedades temporais é condição para estabelecer o caráter distintivo das representações pictóricas cinematográficas.

Thiago Silva Augusto da Fonseca
thiago.silva.fonseca@usp.br

Antonio Negri e a dialética hegeliana

O propósito é apresentar as leituras que Antonio Negri faz de Hegel, ou antes da dialética hegeliana, em dois momentos distintos: na década de 1970 e, em seguida, a partir da década de 1980, com ênfase no início do século XXI. Em ambos os casos, trata-se de apreensões mediadas por outros pensadores: primeiramente através da leitura que Lenin faz em seus Cadernos sobre a dialética hegeliana; no segundo caso, a partir de um ponto de vista espinosista. Pretendemos mostrar como a leitura de Negri passa de um momento simpático ao discurso da dialética a um segundo momento em que esta é criticada e abandonada, e as dificuldades que o pensador encontra para desvencilhar-se dela.

Thiago Silva Freitas Oliveira
 tigosofia@yahoo.com.br

Sobre os não substanciais individuais nas Categorias de Aristóteles

Em Categorias 1a 25, Aristóteles afirma existir certas propriedades que são inseparáveis do subjacente em que se apresentam, mas ao mesmo tempo essas propriedades não podem ser consideradas como partes da definição que diz o que esse subjacente é. O presente trabalho visa analisar a noção de ente não substancial apresentada por Aristóteles nessa obra, sua relação de dependência ou não com a substância primeira, e a discussão, na literatura secundária, sobre a possibilidade de tais propriedades não substanciais serem recorrentes ou não.

Thiago Soares de França

A experiência impossível da justiça e sua relação com o direito

Trata-se de examinar as concepções de Jacques Derrida a respeito das relações entre justiça e direito, a partir das teses lançadas na obra “Força de Lei, o fundamento místico da autoridade”. Neste texto, Derrida se debruça sobre aquilo que poderia ser considerado como o discurso possível da desconstrução em relação à justiça e ao direito. A partir desta perspectiva, mostra-se como a desconstrução pode apenas ocupar a “instabilidade privilegiada” entre o direito e a justiça – isto é, o discurso da desconstrução é aquele que aponta o abismo entre justiça e direito, a inadequação radical e incontornável entre o fundamento e o fundado. Esta inadequação, entretanto, não implica o esvaziamento do direito, a negligência quanto à importância do conteúdo das normas e regras que governam o mundo político-social. Tampouco isso quer dizer que sejam inúteis as lutas por transformações no direito, seja pela inscrição de novos conteúdos no texto jurídico, acolhendo exigências não-reconhecidas e ampliando garantias, seja pela re-interpretação das leis instituídas, desmanchando camadas sedimentadas de sentido. Ao contrário: a justiça, embora não seja o fundamento assegurador da legitimidade do discurso do direito, exige a inscrição das regras; ela demanda um direito, que é assim necessário, mas necessariamente inadequado. Tal como formulado por Derrida, o problema ultrapassa a mera oposição entre justiça e direito, pois não se trata de contrapor as leis e regras existentes a um conteúdo “justo”, com o qual aquelas estariam em maior ou menor grau de conformidade. A natureza da inadequação entre direito e justiça é de outra ordem: o direito não “deturpou” ou se “afastou” da justiça, porque esta nunca é uma presença, nunca esteve no começo da história, nem está por ser realizada no seu fim, como horizonte regulador das transformações históricas. Neste sentido que a justiça é uma “experiência do impossível”, porquanto não pode ser remetida a nenhum conteúdo normativo positivo. A justiça é o que assombra o direito: é a força capaz de desconstruí-lo, colocando permanentemente em xeque a segurança de seu discurso. Poder-se-ia definir a justiça como um compromisso ético infinito com a memória e com a alteridade – uma responsabilização ilimitada no campo da ação moral e política. A justiça, portanto, emerge como uma experiência da alteridade absoluta, abertura infinita para os apelos do Outro. Com isso, abre-se uma perspectiva de compreensão da democracia como promessa, uma das principais consequências políticas da desconstrução, que Derrida sintetizou na expressão “democracia por vir”.

Thiago Soares Leite
 thiagoleiteuerj@hotmail.com

O estatuto transcendente das perfeições puras na metafísica de João Duns Scotus

Sabidamente, a metafísica scotista é permeada por temas controversos. Duns Scotus propõe, seguindo Avicena, ser o conceito “ente” o sujeito próprio da metafísica. Propõe também que esse conceito é o objeto primeiro do intelecto humano. Por fim, defende a univocidade desse conceito “ente”. Percebe-se que

o projeto scotista de uma metafísica deste cunho depende, fundamentalmente, da garantia de univocidade do conceito “ente”. A fim de alcançar esse fim, é necessário considerar as perfeições puras como um dos grupos de conceitos transcendentais. Com efeito, se esse não for o caso, o conceito “ente” perde sua primazia de virtualidade, comprometendo, assim, a possibilidade de univocidade. Consoante ao exposto, pretendemos mostrar como a assunção de “ente” como sujeito próprio da metafísica e objeto próprio do intelecto humano dependem da possibilidade de se predicar esse conceito univocamente. Feito isso, mostraremos a necessidade de se considerar as perfeições puras como transcendentais sob pena de impossibilitar a defesa da univocidade de “ente”.

Thiago Sobreira Marques
cantodothiago@hotmail.com

Os fundamentos epistemológicos kantianos e a Metapsicologia freudiana

<<Muitas pessoas, tanto ligadas às Ciências Psicológicas, quanto estranhas a ela, satisfazem-se com a suposição de que só a consciência é psíquica. A maioria dos filósofos discute isto e declara que a ideia de algo psíquico ser inconsciente é autocontraditória. [...] A Psicanálise, então, supõe um postulado fundamental que pertence à Filosofia discutir, mas cujos resultados justificarão o valor do estudo.>> in “Esboço de Psicanálise” (Sigmund Freud, 1938/1940). Há vários textos freudianos em que Immanuel Kant é citado de modo implícito ou mesmo explicitamente, em vários modos de interface e continuidade entre Filosofia e Psicanálise, mais precisamente entre a Epistemologia Kantiana e a Metapsicologia Freudiana. Pode-se averiguar como se procedeu a construção deste novo saber delimitado, diverso da Filosofia, mas que também efetua um discurso paradoxal, por sua fundamentação Moderna, propondo entretanto certas conclusões pós-metafísicas. <<O superego reteve características essenciais introjetadas das pessoas — a sua força, sua severidade, a sua inclinação a supervisionar e punir. [...] O superego — a consciência em ação no ego — pode então tornar-se duro, cruel e inexorável contra o ego que está a seu cargo. O Imperativo Categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do complexo de Édipo>> in “O problema econômico do Masoquismo” (S. Freud, 1924). Com esta citação se pode verificar e comprovar a pertinência do estudo das influências filosóficas kantianas na formação da Teoria Psicanalítica. Vê-se que, ao longo da obra freudiana, o que de Kant gerava em Freud tão somente instruções epistemológicas, futuramente abarcam na Metapsicologia da Psicanálise questões de Moral concernentes ao Sujeito Moderno. Através do conceito de superego, Freud considera ter descoberto o aparato do psiquismo que gera, no Sujeito da Razão, o Imperativo Categórico conforme formulado por Immanuel Kant. Doravante os postulados psicanalíticos sobre o Sujeito do Inconsciente põem em cheque a definição de Kant acerca da liberdade moral dos indivíduos dotados da Razão. A Pulsão descrita por Freud, agindo através do superego, lança por terra a possibilidade da liberdade em Kant: <

Thiago Vargas Escobar Azevedo
thiagoveazevedo@gmail.com

Trabalho, ócio e indolência no pensamento de Jean-Jacques Rousseau

Tendo como ponto fundamental a oposição entre natureza e civilização, o pensamento de Rousseau busca compreender e criticar a organização social e política constituída ao longo da história. A maneira como os homens se organizam e vivem em sociedade, a tensão entre aquilo que neles é natural e aquilo que é artificial, a relação com suas atividades e consigo mesmo e a imagem que possuem perante os outros são, portanto, temas de fundamental importância para Rousseau. Isto significa dizer que dentre as diversas questões presentes na vida social e política, Rousseau se propõe a compreender as instituições políticas, a maneira como o indivíduo estabelece suas relações com outros indivíduos em sociedade, a constituição do homem e, finalmente, as formas de organização do trabalho e a própria relação dos homens com as atividades que exercem. O presente estudo propõe-se a estudar três pontos específicos desta visão sobre a organização coletiva dos homens: a indolência,

o trabalho e o ócio. Para tanto, pretendemos acompanhar o pensamento de Rousseau em suas obras. Voltando-se ao homem natural, vemos que ele é, de uma maneira positiva, indolente, tendendo ao repouso. O trabalho, assim, torna-se algo inventado, artificial, que surge para legitimar a propriedade e que opõe o homem à natureza. Diferente de Locke, no qual a transformação da natureza pelo trabalho é positiva por tornar as coisas úteis ou benéficas ao homem, que adquire a propriedade das coisas através de seu trabalho, Rousseau pretende aproximar o homem da natureza, mostrando como a transformação desta degrada o próprio homem, não entendendo a propriedade como um direito natural. Pretendemos examinar os conceitos de trabalho, indolência e ócio em Rousseau, investigando as etapas que ocorrem desde o elogio à indolência natural e à ociosidade no estado de natureza, para então passarmos, com o advento da metalurgia e agricultura, para a origem e invenção do trabalho como passo decisivo para o homem e para o surgimento da desigualdade, oferecendo espaço propício para a fundação da propriedade e aumentando a relação de dependência entre os homens. Desta forma, o estudo busca inserir-se nos debates do campo do pensamento ético e político de Rousseau, demonstrando a implicação dos conceitos de trabalho, indolência e ócio em obras fundamentais, em especial no Discurso Sobre a Origem da Desigualdade Entre os Homens e o Ensaio Sobre a Origem das Línguas, bem como a importância da compreensão destes conceitos para o entendimento do próprio conceito de propriedade. A alteração do homem natural, que passa de um ser indolente e naturalmente “preguiçoso”, voltado para sua subsistência, para um ser que trabalha e que se divide em grupos de trabalhadores, que se preocupa com o negócio, é, para Rousseau, um traço distintivo e fundamental da civilização.

Thomaz Kawauche
kawauche@gmail.com

O legislador e a religião civil no Contrato Social

Pode-se dizer que os capítulos “Do legislador” e “Da religião civil” destoam no conjunto do Contrato Social, de J.-J. Rousseau. Porque, tanto a prescrição de um catecismo - ou profissão de fé - do cidadão para assegurar a unidade do Estado, quanto a figura sobre-humana e exterior ao corpo político que guia o povo na criação do sistema legislativo, parecem incompatíveis com a imagem de uma associação que se autoinstitui enquanto tal e que só se submete às leis estabelecidas pelos próprios membros. Se a ordem social é um direito que “não se origina na natureza: funda-se, portanto, em convenções” (Contrato Social, Livro I, Cap. 1), há de se perguntar o porquê do recurso a sentimentos religiosos, seja por meio da autoridade divina do legislador, seja pelos dogmas da religião civil que todo cidadão é obrigado a professar. Pois, à primeira vista, tudo se passa como se os esforços de Rousseau para afirmar a possibilidade de um corpo político autônomo fossem inúteis diante de uma “figura paternalista” (a expressão é de Salinas Fortes) que pressupõe a necessidade da crença na providência divina e em sua justiça futura no problema da conservação do Estado. O objetivo desta comunicação é apresentar uma leitura do Contrato que mostre a necessidade da figura do legislador e do recurso à religião civil na economia interna desse escrito, levando-se em conta que Rousseau alterna sistematicamente entre o ponto de vista do direito político (o plano do dever-ser) e o ponto de vista da história (o plano concreto das coisas tais como são), porém, sem submeter nem condicionar o segundo ao primeiro, mas considerando-os como perspectivas complementares de um mesmo objeto: a sociedade.

Thompson Lemos da Silva Neto
tom-lemos@uol.com.br

A cognição incorporada como modalidade de antirrepresentacionismo nas ciências cognitivas

Este trabalho tem como objetivo analisar duas modalidades de antirrepresentacionismo nas ciências cognitivas, caracterizadas pelo que tem sido chamado de cognição incorporada: a proposta de percepção direta de James Jerome Gibson e os robôs móveis de Rodney Brooks. A primeira enfatiza a interação entre os animais e o meio

ambiente. A segunda apresenta-se como uma alternativa à Inteligência Artificial (IA) de cunho tradicional. No âmbito da psicologia ecológica de Gibson, serão examinados dois conceitos. O primeiro deles é o de affordances: trata-se do que o ambiente oferece, provê ou fornece ao animal, de bom ou ruim como, por exemplo, o suporte ou abrigo dado por uma superfície, o alimento que uma presa possibilita ao predador, ou o perigo que um predador oferece para a presa. O segundo conceito é o de percepção direta: trata-se da atividade de se obter informações da disposição de luz do ambiente. Porém, não corresponde à mera aquisição de informação pelo nervo óptico: é o resultado de uma ação exploratória realizada pelo animal. Assim, quem percebe não é o cérebro, mas o animal inteiro inserido (embedded) e incorporado ao entorno, o que supõe também a possibilidade ou efetivação de movimento relativo (do animal em relação ao entorno e vice-versa) e as affordances. Para Gibson, perceber não é representar imagens fixas, uma vez que o ambiente oferece um ilimitado conjunto de informações a serem potencialmente utilizadas em um processo de percepção direta incorporada. O trabalho de Brooks consiste na tentativa de construir um robô sem a necessidade de programação prévia do tipo representacional. Com base nesta ideia, ele construiu robôs que foram testados no mundo real, através de uma movimentação em que evitavam colidir com obstáculos. Os autômatos não possuíam um sistema central, mas camadas ou canais separados de interação direta com o ambiente. O trabalho de Brooks tem em comum com o de Gibson a recusa à representação computacional – quer aplicada à mente humana ou dispositivos inteligentes artificiais –, mas deve ser considerado em suas pretensões de não apenas observar, mas criar em laboratório seus objetos de teste e, com isso, estudar a eficácia cognitiva antirrepresentacionista para além das hipóteses sobre a conduta animal apenas observada. Por fim, examinaremos questões levantadas por filósofos como Anthony Chemero e Andy Clark, que visam a avaliar se as posturas de Gibson e de Brooks de cognição incorporada cumprem ou não sua promessa: eliminar da essência do processo cognitivo o pressuposto de representação computacional que desde a gênese das ciências cognitivas – e da IA –, nos anos 1950, as acompanha.

Tiago de Oliveira Magalhães
tiagoomagalhaes@gmail.com

Certeza e Interior: Reflexões Sobre a obra Tardia de Wittgenstein

É ponto pacífico entre os comentadores que, no período posterior à finalização da primeira parte das Investigações, Wittgenstein concentrou-se em três grandes temáticas: filosofia da psicologia, epistemologia e filosofia da cor. O modo como os escritos dessa época foram inicialmente publicados pode passar a errônea impressão de módulos independentes de reflexão, tendo sido a discussão sobre os conceitos psicológicos condensada nas Observações sobre a Filosofia da Psicologia e nos Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia, enquanto Da Certeza apresenta as reflexões de teor epistemológico e Anotações Sobre as Cores, seu tema título. Naturalmente, na realidade, as coisas são bem mais complexas. Existe uma dinâmica e fascinante interação entre essas reflexões, de forma que sua consideração conjunta nos permite uma compreensão mais adequada dos últimos esforços de Wittgenstein. Pretendemos, nesta apresentação, mostrar como a reflexão gramatical sobre noções epistêmicas, característica de Da Certeza, aparece em íntima articulação com as observações concernentes à filosofia da psicologia, principalmente as mais diretamente vinculadas à questão da interioridade/privacidade. Essa articulação já aparece de forma bastante clara na primeira parte das Investigações, mais especificamente no trecho que ficou conhecido como “argumento da linguagem privada”, em que são elucidados diversos aspectos da gramática das expressões em primeira e terceira pessoa que nos levam à ilusão conceitual de que nossas sensações, sentimentos e outros fenômenos mentais são objetos acessíveis apenas ao próprio sujeito da experiência, que tem deles um conhecimento indubitável. Wittgenstein questiona, então, a plausibilidade dessa interpretação, procurando mostrar que o tipo de relação que se estabelece entre o indivíduo e seu mundo mental não tem caráter epistêmico, mas expressivo. Essa discussão é revisitada nas obras posteriores sobre a filosofia da psicologia, momento em que ganha destaque a questão do conhecimento dos estados psicológicos de outros indivíduos. Nesse contexto, Wittgenstein chama a atenção para um equívoco deveras comum, a que chegamos por exagerar as possibilidades da (dis)simulação das expressões do mundo interior. Sendo a

própria expressão o nosso critério de julgamento do que se passa interior dos demais e sendo essa expressão manipulável, é tentador imaginar que a dúvida sempre nos acompanhará nesse terreno, excluindo de forma definitiva a existência de qualquer conhecimento certo a respeito do interior alheio. Observando a cronologia dos escritos de Wittgenstein nesse período, pode-se observar que há uma transição gradual dessas reflexões, em que a privacidade desempenha um papel fundamental, para as observações publicadas como *Da Certeza*, em que as noções de conhecimento, certeza e dúvida passam a ser discutidas a partir de outras perspectivas, através, por exemplo, do uso dos truísmos que Wittgenstein toma emprestado dos trabalhos de Moore em defesa do senso comum. É interessante investigar até que ponto as inovações contidas nesses derradeiros escritos podem lançar nova luz sobre o trabalho anteriormente realizado.

Tiago Fonseca Falkenbach

Esquemas como casos paradigmáticos de conceitos

No capítulo ‘Sobre o Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento’, *Crítica da Razão Pura* [A137/B176], Kant caracteriza o esquema como uma representação necessária para a aplicação de um conceito a um caso singular. É um terceiro termo ou representação mediadora entre o conceito e o objeto que, para desempenhar sua função, deve ser homogêneo tanto com o conceito quanto com o objeto. No mesmo capítulo, Kant também destaca que um esquema, apesar de ser um produto da capacidade de imaginação, não pode ser identificado com uma imagem, a qual sempre carece da generalidade que é intrínseca a um conceito, dando a entender que, se não fosse ele mesmo a “representação de um procedimento universal [...] de proporcionar a um conceito a sua imagem”, o esquema seria incapaz de exercer a função mediadora que lhe cabe [A140/B179-80]. Sem dúvida, o problema da distinção entre esquemas e imagens tem como pano de fundo a crítica de Berkeley à teoria da abstração das ideias de Locke. Mas essa crítica constitui apenas parte da questão sobre a natureza dos esquemas e não contribui para responder a questão mais importante e também mais difícil da doutrina kantiana do esquematismo: por que esquemas são necessários para intermediar a relação entre objetos e conceitos? Nos termos em que essa questão é formulada, parece evidente que Kant está lidando com alguma versão do problema do terceiro homem. Mas por que seria a resposta ao problema do terceiro homem, e não a suposição que o engendra, o que introduziria um meio termo entre objetos e conceitos? No presente trabalho, defendemos que uma resposta a essas questões depende de uma teoria dos conceitos de inspiração wittgensteiniana, mais exatamente, da concepção de conceitos como regras cuja aplicação requer padrões espaciais que permanecem no tempo.

Tiago Hercílio Baltazar
 tiago.baltazar@ig.com.br

Foucault, as narrativas históricas e a Verdade

Propomos examinar três momentos da arqueologia foucaultiana nos quais é investigada a passagem do século XVIII para o XIX. Em *História da Loucura* o autor descreve o momento em que a loucura passa a integrar, juntamente com o homem e a verdade, uma estrutura tríplice que permitiu ao discurso “psi” enunciar a verdade do homem; em *O Nascimento da Clínica* discute-se o momento em que a finitude humana, tornada positiva, fez com que a doença “tomasse corpo no corpo vivo dos indivíduos”, constituindo-se no a priori concreto segundo o qual a medicina dirá a verdade do homem; finalmente, em *As Palavras e as Coisas* essa investigação ganha toda substância com o desenvolvimento da noção de um dispositivo antropológico, tornado patente a partir da interrogação kantiana pelas condições de possibilidade da representação e do surgimento de novos domínios empíricos que tematizam o homem como ser que vive, fala e trabalha. A noção de um acontecimento em profundidade, ligado à constituição de uma finitude positiva – finitude humana fundadora – na passagem para o século XIX, permitiu a Foucault construir a

chave com a qual se contrapôs ao humanismo, na forma de uma desarticulação detalhada e rigorosa de seus temas mais caros como o progresso da humanidade e dos saberes, ou o coroamento de um longo devir que haveria permitido finalmente a libertação do homem em sua natureza.

Tiago Mathyas Ferrador
tferrador@gmail.com

O papel dos aspectos pragmáticos e não-epistêmicos em Bas van Fraassen e Larry Laudan

De início, van Fraassen e Laudan são filósofos da ciência que se sobressaíram, na década de 80, pela crítica ao realismo científico: o primeiro pelo empirismo construtivo, cujo destaque é o argumento da subdeterminação. Já o segundo autor pela tese da metaindução pessimista. Assim, nossa comunicação abordará um tema ainda candente na filosofia da ciência atual, a partir das reflexões do referidos autores. Com efeito, considerando a questão epistemológica da escolha de teorias, van Fraassen e Laudan sustentam que critérios epistêmicos são insuficientes para aceitarmos uma teoria científica, de forma que qualquer teoria da ciência condizente à atividade científica deve atender aos aspectos não-epistêmicos. Particularmente no empirismo construtivo, em que a crença envolvida na aceitação de uma teoria é tão somente sua adequação empírica - por alto, que uma teoria descreva corretamente os fenômenos observáveis -, diante de teorias empiricamente adequadas interpretadas de modo literal, a diferença entre estas seria ontológica. Van Fraassen, portanto, alega que tal decisão por programas de pesquisa diversos depende mais de elementos pragmáticos, pois a adequação empírica e a verdade não dariam conta dos limites da observabilidade e dos compromissos programáticos da comunidade científica. Isto é, o autor argumenta – esta é uma tese central do empirismo construtivo - que há razões para crer (virtudes epistêmicas) e razões para aceitar (virtudes pragmáticas), porque a aceitação de uma teoria envolve o comprometimento de que esta possa enfrentar os fenômenos através de seus recursos próprios. Ademais, a plena justificação de uma teoria ultrapassa a dimensão epistêmica. Por isso, van Fraassen sustenta que teorias da ciência amplamente aceitas - em especial, o realismo científico e variantes – pecam por não enfatizar os fatores não-epistêmicos, no caso os fatores pragmáticos, na escolha de teorias. No mesmo espírito, Laudan, no artigo “The Epistemic, the Cognitive, and the Social” (2004), aprofunda e amplia esse argumento, ao afirmar provocativamente que a visão tradicional na filosofia da ciência entende esta área como epistemologia aplicada. A saber, a partir das categorias e das ferramentas teóricas da epistemologia analítica podemos entender a ciência, donde, emerge a filosofia da ciência à maneira de uma epistemologia com exemplos científicos. Em outras palavras, Laudan argúi, e van Fraassen concorda, que as teorias da justificação epistêmica, em geral, enfatizam apenas as regras epistêmicas, de modo que tais teorias não percebem e não tratam da especificidade dos elementos não-epistêmicos na justificação do conhecimento (científico). Em suma, nossa comunicação abordará a função dos aspectos não-epistêmicos na filosofia da ciência, conforme as contribuições de van Fraassen e Laudan, além disso, trataremos da teoria pragmática da explicação em van Fraassen, que está no interior dessa preocupação com os fatores não-epistêmicos, visto que esta teoria assinala o papel dos contextos na explicação científica. Demais disso, exploraremos a distinção - estabelecida por Laudan e por outros autores, e.g., Lacey – entre valores epistêmicos e cognitivos (não-epistêmicos) como uma chave importante para uma filosofia da ciência atenta à prática científica, à história da ciência, sem incorrer na “visão recebida” do empirismo lógico e do realismo científico.

Tiago Penna
tiago.ufal@gmail.com

O Conflito Dramático na Poética de Aristóteles

Diferentemente de Platão, para quem as artes miméticas imitavam o caráter dos homens; para Aristóteles, as artes em geral, e as dramáticas, especificamente, imitam a ação dos homens (daí o termo “dram”, que significa fazer, agir), através dos personagens que imitam, isto é, representam ou figuram agentes. Para

Aristóteles, o imitar é congênito ao homem, e é através da mimesis que o homem aprende (chega à experiência), além de que os homens sentem prazer ao presenciar o imitado. Nas artes dramáticas, os personagens agem e se apresentam conforme o caráter (aquilo que nos faz dizer que têm determinada qualidade), e o pensamento (aquilo que eles dizem, e como demonstram o que querem e suas escolhas). O mito, enquanto representação das ações, é entendido como a composição dos atos, isto é, o jogo de ações. O Conflito Dramático, como essência ou ideia subjacente às representações, é dividido em nó e desenlace, sendo o primeiro a representação de todas as ações pretéritas, que se sucederam antes do jogo dramático representado, ou por vezes durante o mesmo, até o ponto em que o nó dá lugar ao desenlace (que é definido como o restante da ação). Nas boas tragédias, Aristóteles irá dizer que é neste ponto em que se dá simultaneamente o reconhecimento (quando o personagem passa da ignorância para o conhecimento) e a peripécia (quando o mesmo passa da boa para a má fortuna, ou vice-versa). Aristóteles cunhou a célebre frase: “A arte imita a vida”. E isto é evidenciado quando dividimos o jogo dramático em apresentação, confronto, clímax e resolução, como uma representação da vida humana (nascimento, juventude, maturidade e velhice). É no clímax o ponto em que há a distinção entre nó e desenlace. O personagem principal é o protagonista (agon significa soldado ou combatente), podendo dar-se a entender que protagonista significa “aquele que deseja”, enquanto os antagonistas representam aqueles personagens secundários que de alguma forma “impedem o desejo”. Sempre ressaltando que toda ação deve decorrer de maneira verossímil e por necessidade, Aristóteles irá definir a tragédia como a imitação de uma ação de caráter elevado, completa e com extensão determinada, em linguagem ornamentada, com ornamentos distribuídos pelas diversas partes do drama, e com tal imitação efetuada não por narrativa, mas através de atores, e que deve despertar os sentimentos de terror e piedade nos espectadores, ou seja, suscitar a kathársis (descarga emocional violenta que objetiva uma “purificação” ou expurgação” de tais emoções), que em Aristóteles tem a finalidade de equilibrar e harmonizar as emoções e pensamentos dos espectadores, o que os tornaria mais equilibrados e virtuosos. Neste trabalho, focaremos nossa investigação no conflito dramático, que nos parece como que a alma do mito, enquanto jogo de ações, e essência das tragédias; pois que tal conflito move os personagens, em sua incansável busca de algo que lhes parece inexorável.

Tiago Rickli
tiago.rickli@gmail.com

Univocidade e Equivocidade do Ser à luz da Filosofia de Deleuze

Examinaremos mais detidamente como Deleuze pensa a relação entre o sentido do ser e a forma como a diferença é pensada, exame que deve nos esclarecer como o filósofo vê tal relação exprimir, em última instância, dois vetores inconciliáveis, a saber: aquele representado pela equivocidade ou plurivocidade do ser, caracterizado por fazer o ser dizer-se em sentidos diversos em função daquilo do qual ele é predicado; e outro, segundo o qual o ser é pensando como possuindo em seu conceito um sentido único e comum a tudo aquilo que se afirmar ser, ou seja, que o ser é unívoco. Ora, quando afirmarmos que a univocidade significa que o ser se diz em apenas um sentido de tudo aquilo de que ele se diz, assim como, por outro lado, a equivocidade do ser significa que o ser é dito em vários sentidos disso de que ele se diz, isso quer dizer que tanto a univocidade como a equivocidade do ser pressupõem um mundo, ou ainda, num vocabulário mais familiar ao pensamento deleuzeano, que isso do qual o ser se afirma em um único ou vários sentidos é, justamente, um certo tipo de distribuição. Estas distribuições, cada qual apurada segundo um respectivo método de distinções adotado, se definem pela maneira como as coisas em seu interior se distinguem e se relacionam, ou seja, elas implicam uma forma de diferença em seu sistema de distribuição: é nesse sentido que dizemos que há em Deleuze a compreensão de uma relação essencial entre os modos nos quais o ser se diz e a forma pela qual a diferença é pensada, pois o sentido do ser parece variar de acordo com o modelo de distribuição ou a forma de diferença que a ele se relaciona e do qual ele se diz. Desta forma, se o ser é levado à equivocidade, buscaremos demonstrar como, segundo Deleuze, isto não ocorre sem que

a distribuição da qual o ser extrai múltiplos sentidos implique aquilo que o filósofo francês chama de inscrição da diferença na identidade do conceito do gênero, movimento constituinte do campo representacional que força a diferença ao mesmo tempo a ser subordinada em um extremo à identidade genérica e ser pensada sob tal condição como diferença específica, da mesma maneira como leva, no outro extremo, o ser a se predicar em seu sentido das categorias últimas extraídas do juízo de analogia, forçando o ser a adotar várias significações, bem como as divisões carregadas pela distribuição da qual ele é forçado a se predicar. Por outro lado, se o conceito de ser é concebido como unívoco, tratar-se-á por sua vez do esforço de conceber um modelo de distribuição cujas distinções existentes não introduzem uma equivalente fragmentação do sentido do ser, mas apenas uma distinção qualitativa e não numérica que assegura em última instância sua unidade bem como sua coletividade. Para tanto, é no núcleo dessa relação que situaremos nossa investigação, buscando desdobrar pormenorizadamente as consequências que se segue de cada tipo de relação levantada.

Tiago Soares dos Santos
soares_tiago@yahoo.com.br

A consciência e a Constituição do Ego na obra *La Transcendance de l'ego* de Jean Paul Sartre

Sartre indica a necessidade de esvaziar a consciência de tudo o que nela existe para ser fiel ao conceito de intencionalidade e fluidez constante da própria consciência (Cf. SARTRE, 1943, p. 18). Estamos diante de um problema: o ego é um habitante ou constituinte da consciência? Responde-nos Sartre em *La transcendance de l'ego*: “[...] nós queremos mostrar aqui que o Ego não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo tal qual o Ego de outrem” (SARTRE, 2003, p. 13). O posicionamento de Sartre é claro: o Ego está fora da consciência e esta transcende a si mesma em direção a esse Ego, assim como se transcende em direção a qualquer objeto. Definir a espécie de objeto que é o Eu expulsando-o da consciência é o objetivo sartriano. A expulsão do Ego é necessária a fim de manter a translucidez da consciência, pois com sua inserção na consciência a opacidade, a falta de translucidez e a falta de espontaneidade far-se-iam presentes. Isso porque o o Ego cercearia o fluxo constante da consciência. (Cf. SARTRE, 2003, p. 23-24). Essa expulsão não implica na inexistência do Ego, apenas o põe como um existente transcendente. O aparecimento do Eu é possível através da consciência refletida. Esse aparecimento ocorre de modo inadequado. Tal inadequação acontece porque o Eu parece se esconder na consciência, fazendo parecer que não existe consciência. Seu aparecimento ofusca a translucidez e espontaneidade da consciência e acaba ocupando seu lugar. A presença desse Eu na consciência, seja formal ou material, faz parecer que o movimento originário da consciência não é dela. O Eu transfere o fluxo constitutivo da intencionalidade da consciência ao objeto que lhe atrairia. Assim, a origem da relação consciência-mundo não derivaria da consciência, mas dos objetos. Enfim, a inserção do Eu na consciência conduziria na à perda de seu ser. Esse Ego se constitui de dois polos: o Je e o Moi. O Je é a ação concretizada e está diante do objeto efetuando uma ação. O Moi é o estado que fundamenta a ação e permite superar a instantaneidade da ação prolongando-a ao futuro. O Ego é a unidade sintética e transcendente entre esses dois polos. O Eu e a consciência não se conectam em todas as suas formas de existência, já que há momentos da consciência em que não há um Ego. Há momentos em que um cogito pré-reflexivo aparece como condição do cogito reflexivo. A consciência é plenitude de existência e condição estrutural da realidade; existe por si e como causa de si. Antes da consciência só há a plenitude do ser. A consciência surge no seio do ser, emana e se lança em direção ao seu objeto tentando ser alguma coisa. O ser da consciência é essa intencionalidade. Esse fluxo contínuo em direção às coisas torna possível o aparecimento da consciência e dos objetos. É essa intencionalidade em direção às coisas que torna possível o aparecimento do mundo e da consciência como fundamento desse aparecimento.

Tiaraju Andreazza
 tiaraju.andreazza@gmail.com

Equilíbrio Reflexivo: Coerentismo ou Fundacionalismo Moderado?

Neste trabalho eu me proponho a investigar se o equilíbrio reflexivo (reflective equilibrium), método utilizado e proposto por J. Rawls para justificar a sua teoria da justiça, supõe o coerentismo ou o fundacionalismo moderado. Concentrar-me-ei principalmente na argumentação de Rawls em *A Theory of Justice* (1971), *Independence of Moral Theory* (1975), *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980), *Political Liberalism* (1993) e *Justice as Fairness: A Restatement* (2001). Nesses textos Rawls apresenta o que ficou conhecido na discussão em filosofia moral contemporânea como método do equilíbrio reflexivo amplo (wide): basicamente um estado de equilíbrio ou coerência entre juízos morais ponderados (considered moral judgments), de um lado, e princípios e teorias morais, de outro. A tese de Rawls é que a sua teoria da justiça emerge como resultado do consciencioso emprego deste método por parte de um indivíduo que vive sob um regime democrático contemporâneo, e por isso ela é justificada para esse indivíduo. Há considerável controvérsia sobre qual a melhor interpretação para o método. Autores como Daniels (1996) e Brink (1989) defenderam que o equilíbrio reflexivo é incompatível com o fundacionalismo (clássico ou moderado), enquanto que Ebertz (1993) e Thomas (2006) alegaram que o método compreende certos juízos morais ponderados como não-inferencialmente justificados, sendo, com isso, irreconciliável com o coerentismo. Textualmente Rawls (aparentemente) fornece elementos para ambas as caracterizações. Partindo do fundacionalismo moderado proposto por Audi em *The Structure of Justification* (1993), defenderei que a posição coerentista compreende inadequadamente como uma leitura fundacionalista pode incorporar a noção de coerência, assim exagerando o contraste entre o coerentismo e o fundacionalismo. Tentarei mostrar que o equilíbrio reflexivo pode e deve ser visto como um fundacionalismo moderado. Dividirei a exposição em quatro partes: (I) começarei por uma definição breve do método e (II) depois analisarei as principais razões para associá-lo ao coerentismo para (III) defender que elas são insuficientes para afastá-lo do fundacionalismo moderado. Encerro mostrando (IV) em que sentido o equilíbrio reflexivo é de fato favorecido quando visto a partir dos pressupostos da versão moderada do fundacionalismo.

Tiegue Vieira Rodrigues
 tieguevieira@gmail.com

Conhecimento, Contextos e Infiltração Pragmática

Recentemente alguns epistemólogos têm argumentado que propriedades e relações epistêmicas tais como conhecimento e justificação dependem, em parte, dos fatos práticos (interesses práticos) salientes para o agente epistêmico, dentre eles se destacam Jason Stanley, Jeremy Fantl, Matthew McGrath, John Hawthorne entre outros. Advogados dessa visão rejeitam a ampla e difundida tese de que somente crenças e fatores conducentes à verdade são relevantes na descrição de noções epistêmicas. Muitos dos argumentos que suportam essa concepção envolvem alegações sobre a relação entre conhecimento e/ou justificação e a racionalidade da ação. Mais precisamente, grande parte dos argumentos que suportam essa “infiltração pragmática” possuem como premissas alegações teóricas sobre a relação entre noções epistêmicas e noções relacionadas à asserção e ação. Um tratamento alternativo de algumas considerações que parecem apontar para a “infiltração pragmática” é dado pelo tratamento contextualista de atribuições-de-conhecimento – tese originalmente proposta por Gail Stine, mas teve, ao longo dos últimos 20 anos, seu amplo desenvolvimento no trabalho de autores como Stewart Cohen, Keith DeRose e David Lewis. Iremos contrastar e comparar essas visões contextualistas com as visões sobre a inserção pragmática. Meu objetivo neste texto é analisar os principais argumentos, fornecidos pelos defensores da infiltração pragmática, em favor da tese de que a noção de conhecimento deveria incluir propriedades pragmáticas. Embora não sejam definitivas minhas conclusões são favoráveis aos argumentos por eles aposentados, uma vez que

parecem explicar de modo mais adequado alguns problemas epistemológicos. Primeiramente, introduziremos um caso consagrado na literatura epistêmica que exhibe o problema central que acreditamos ser o motivador dessa infiltração pragmática. Em seguida, veremos uma tese alternativa que pretende explicar tal problema, o contextualismo. Depois veremos os argumentos principais para infiltração pragmática e como ela pretende explicar tais problemas. Por fim, concluímos que a tese da infiltração pragmática oferece a explicação mais adequada para tal problema.

Tomás Farcic Menk
tomasfarcic@gmail.com

A Justificação de Hegel a uma Filosofia da Natureza

Esta comunicação pretende abordar a introdução da filosofia da natureza hegeliana, tal como ela é apresentada nos parágrafos iniciais do segundo livro da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio de 1830, denominado Filosofia da Natureza. A nossa proposta é demonstrar como Hegel considera a natureza um assunto pertinente para a filosofia, e, portanto, deve ser objeto de estudo pelos filósofos. Para tanto, Hegel estabelece três etapas de análise da introdução, para caracterizar a natureza como objeto da filosofia. Em primeiro deve-se demonstrar como o pensar está presente na física, e, portanto, ela também é ideia. Ideia aqui entendida como o pensar que pensa a si mesmo e assim progressivamente se determina e se conhece, durante o desenvolvimento da Ciência da Lógica, que em seu estado mais elevado se apresenta como Ideia absoluta. Em segundo, ele irá considerar a questão: o que é a natureza? É fundamental, principalmente na filosofia, definir corretamente seu objeto, para que se chegue a uma conclusão. Então se queremos entender filosoficamente a natureza, devemos nos perguntar o que ela é. Para Hegel, tal como ela apresentada na estrutura da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio, a natureza é a ideia que se concretizou. A ideia, que se desenvolvia em sua própria interioridade durante a Ciência da Lógica, no momento da Filosofia da Natureza se manifesta e se apresenta como ser outro. Em terceiro, Hegel irá dividir a filosofia da natureza segundo seus aspectos (Mecânica, Física, Física Orgânica), desde o seu nascimento da interioridade da ideia, até ela se manifestar como espírito. Assim, a natureza se mostra como uma peça fundamental da estrutura tanto desta obra, como da filosofia hegeliana, pois é ela que faz a mediação entre o espírito e a lógica. A natureza é a exterioridade dos conceitos da ideia na forma de ser outro, e esta exterioridade da ideia é que faz com que o espírito possua, em seu momento próprio, tanto interioridade como exterioridade. Devemos entender que Hegel considera o natural como a ideia concretizada, e, portanto, havendo uma forte ligação entre natureza e pensar. É no sentido de mostrar estes três movimentos da introdução à Filosofia da Natureza que será conduzido nosso trabalho, de demonstrar como Hegel entende a natureza, e a necessidade dela dentro da filosofia hegeliana, mais especificamente, na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio.

Tomás Mendonça da Silva Prado
tomassprado@uol.com.br

Foucault e as fábulas da infâmia

O que, na filosofia, dá destaque a um estudo como paciente e rigoroso é o tratamento conceitual daquilo que poderíamos chamar de os restos da compreensão hegemônica, ou seja, os detalhes que muitas vezes escapam às investidas diretas sobre as definições mais simples, as palavras-chave e, principalmente, os conceitos mais disseminados entre os estudiosos. No caso do pensamento de Foucault, há uma grande produção de análises sobre o poder, o saber, a subjetivação, a biopolítica, a história, a sexualidade, a “coragem da verdade”, generalidades que abarcam uma série de detalhes e que podem, assim, nos conduzir ao perigo de termos sobre a obra uma leitura sempre já condicionada, já sobrecarregada pelo que se reproduz acerca de tais conceitos. Com isto, mata-se a fertilidade da obra, perde-se a possibilidade do en-

contro com uma abordagem renovada. Mas a preocupação que orienta este trabalho não consiste em sair à procura arbitrariamente de modismos, de detalhes inexpressivos somente para que possamos escapar das visões hegemônicas. A análise do conceito de fábula, presente em momentos diversos e bem distintos da obra de Foucault em meio a temas complexos, à luz da questão da infâmia tal como apresentada no pequeno texto “A vida dos homens infames”, sugere a possibilidade de uma visão abrangente da obra foucaultiana sem a repetição dos temas conhecidos de um autor tão estudado. A leitura desta obra como um conjunto de fábulas da infâmia parece-me essencial para compreendermos o lugar de Foucault dentro da história da filosofia.

Tomás Troster
ttroster@gmail.com

Indução, dedução e a inefável cientificidade dos princípios em Aristóteles

Aristóteles define a dedução (sullogismós) como um argumento (lógos) no qual, uma vez certas coisas sejam postas, algo diferente delas segue-se por necessidade (Pr.An. I, 1). Não obstante, toda dedução parte de ao menos uma premissa universal, que deverá ser alcançada por indução (epagogé) e que não possui a mesma necessidade da dedução. Embora Aristóteles afirme que possam haver deduções sem premissas necessárias, o mesmo não ocorre com a demonstração, que é chamada de dedução científica (syllogismón epistemonikón) e que caracteriza o ciência (epistéme), enquanto conhecimento da causa e do que não pode ser de outra maneira. No entanto, o filósofo também afirma que seria impossível demonstrar absolutamente tudo, já que assim se cairia em uma demonstração infinita e, portanto, tampouco haveria demonstração: os primeiros princípios de uma demonstração não serão demonstrados, mas apreendidos pela inteligência (noûs), cujo método é a indução (Seg.An. II, 19). Segundo Aristóteles, a inteligência seria a única coisa mais verdadeiro que a ciência e, desse modo, poderia ser princípio de ciência. A partir destas considerações, investigo quais as justificações aristotélicas para a necessidade do conhecimento científico, uma vez que, em última análise, tal necessidade é indemonstrável.

Toni Cezar Pinto Ferreira Barros
toninatt@gmail.com

A estrutura das sentenças normativas em Hector Castañeda

As discussões filosóficas e lógicas acerca de enunciados compostos por expressões deônticas alargaram-se nos últimos anos, apesar de haver ainda um sem número de questões a serem resolvidas. Em particular, tem-se buscado uma análise satisfatória acerca da estrutura semântica, ontológica e metafísica das sentenças normativas. Nesse sentido, dado que Hector Castañeda oferece elementos importantes para esta discussão, este texto pretende apresentar a estrutura das sentenças normativas na visão dele

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques
 ubirajara.rancan@gmail.com

Monograma, múltiplo e pré-formação genérica: em busca do fio condutor oculto

Sem exatamente ter por objeto o “Capítulo Primeiro” da “Analítica dos Princípios”, o presente estudo, em curso, destaca o esquematismo dos conceitos sensíveis empíricos, o nexos por ele estabelecido entre “esquema [Schema]” e “imagem [Bild]”, abordando, então, o vínculo – porventura oculto – entre, de um lado, a regra da configuração de imagens para os objetos a subsumir sob tais conceitos, e, de outro, o ordenamento sistemático da natureza, que tem em vista “as regras particulares da mesma [den besonderen Regeln derselben]”. Definido esse ponto, analisa-se o caráter de tal vínculo, separando-se “origem lógica [logischer Ursprung]” e origem psicológica dos “conceitos”, embora não para [ainda uma vez] ressaltar-se a psicogenicidade da “Schematismuslehre”, senão que com o propósito de encontrar – na Razão Pura, para além dela – as razões de seu cabimento arquetípico.

Uilson Junior Francisco Fernandes
 uilson_ufu@yahoo.com.br

A raiz no mundo: uma arqueologia do conceito de corpo próprio em Merleau-Ponty

O conceito de corpo próprio é visto como uma radicalização existencial da presença do homem no mundo, ponto este fundamental na construção da filosofia de Merleau-Ponty. Nestes termos, o corpo é o fundamento vivo, abertura ao mundo, raiz que nos coloca no terreno da ontologia selvagem. Mais do que propriamente a busca de superação das diferentes formas de abordagem do corpo na história da filosofia, a radicalização da experiência perceptiva, expressa no conceito de corpo próprio, parece culminar em uma nova forma de se conceber a atividade filosófica. O corpo abre uma rede de significação que faz com que a própria linguagem ceda lugar ao silêncio primordial do mundo, imperceptível a uma razão que se coloque como definidora do homem. A ambigüidade surge como estruturante da própria natureza do corpo, dado que, sua presença no mundo enraíza-se na esfera do pré-objetivo, reivindicando o primado da percepção como constituinte de toda postulação posterior. O corpo força a evidência plena do cógito, dando a mesma uma concretude expressa na busca do sentido das coisas. O presente estudo tem por objetivo apresentar uma arqueologia do conceito de corpo próprio em Merleau-Ponty, que a nosso ver, passa tanto por uma subversão de algumas abordagens tradicionais do corpo, quanto pela articulação das relações dialéticas entre tempo, espaço e mundo. A subversão destes pressupostos começa a ser construída na filosofia de Merleau-Ponty já em seus primeiros escritos Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção de 1933 e A Natureza da Percepção de 1934, tendo já na sua grande obra de 1942 A Estrutura do Comportamento uma primeira formulação do estatuto do corpo próprio, crucial para o desenvolvimento das obras posteriores do autor.

Ulisses Razzante Vaccari
 razzantevaccari@yahoo.com.br

A estética em disputa: Fichte e Schiller sobre o conceito de determinação recíproca

Um ano após a publicação das Cartas sobre a educação estética do homem na revista As Horas (Die Horen), Fichte envia para Schiller um escrito intitulado Sobre o espírito e a letra na filosofia, também numa série de cartas. Schiller, entretanto, se recusa prontamente a publicar o texto de Fichte na sua revista, dando início

à chamada disputa das Horas. Considerando-se esse pano de fundo, esta comunicação pretenderá mostrar que o núcleo em torno do qual gira essa disputa é o conceito de determinação recíproca (*Wechselbestimmung*). Para isso, utilizar-se-á tanto a correspondência entre os dois autores como passagens das Cartas de Schiller e da Doutrina da ciência de Fichte. Embora Schiller indique, na Carta XIII de sua Educação estética, ter tomado este conceito emprestado da obra de Fichte e o utilize a partir de uma variação – em vez de determinação recíproca Schiller escreve ação recíproca (*Wechselwirkung*) – uma análise mais detalhada mostraria que os fundamentos e os pressupostos tanto da Doutrina da ciência de Fichte como das Cartas de Schiller eram irreconciliáveis, motivo pelo qual Schiller não poderia ter usado aquele conceito de Fichte para fundamentar sua teoria dos impulsos. Como afirma Xavier Léon, entretanto, talvez o uso que o autor das Cartas faz nestas daquele conceito constituísse já uma crítica à filosofia de Fichte, tal como este a expusera em suas Preleções sobre a destinação do sábio. Do mesmo modo, como indica Dieter Henrich, talvez o próprio Fichte desejasse, com seu novo texto, convencer o autor das Cartas de que apenas a Doutrina da ciência poderia dar conta de realizar aquilo que ele pretendia fazer com sua doutrina dos impulsos. Em todo caso, ver-se-ia que a irredutibilidade da disputa manteve-se até o fim e que nem um nem o outro voltaram atrás de seus pressupostos, por mais discordantes que eram um em relação ao outro.

Valdetonio Pereira de Alencar
valdetonio_alencar@yahoo.com.br

O que é o problema dos universais?

Apesar de ser um dos grandes problemas da Filosofia, o problema dos universais não possui uma formulação unívoca. Alguns filósofos chegam mesmo a negar que o problema dos universais seja um problema filosófico genuíno. Neste trabalho, pretendo debater algumas formulações do problema dos universais e construir uma formulação que seja neutra com relação às diferentes posições acerca dos universais. Em primeiro lugar, apresento o esquema de Porfírio por esse ter sido a primeira formulação do problema dos universais. Ele distingue três questões: (1) Universais são realidades subsistentes ou consistem apenas em conceitos mentais? (2) Se universais são realidades subsistentes, eles são corpóreos ou incorpóreos? (3) Se universais são incorpóreos, eles existem apenas nas coisas sensíveis dependendo das mesmas ou possuem uma existência separada? Tentarei mostrar que as questões postas por Porfírio não são suficientes para discernir as posições no debate sobre universais. Em um segundo momento, irei analisar a formulação de Rodriguez-Pereyra acerca do problema dos universais. Ele começa por entender esse problema como sendo o problema do one over many: como particulares numericamente diferentes podem ter a mesma propriedade. Ele utiliza essa formulação para justificar que o problema dos universais é, na verdade, o problema de encontrar o truthmaker de um determinado tipo de sentença. Discuto essa proposta, mas procuro mostrar que ela é deficiente. Em um terceiro momento, construirei uma formulação do problema que retoma Porfírio e utiliza duas distinções: a distinção particular e universal e a distinção entre entidades abstratas e concretas. Seguindo Armstrong, pode-se afirmar que, se em sua ontologia você não admite universais, então você é um nominalista. E, se você admite universais, então você é um realista. A segunda distinção que me parece importante para compreender o debate sobre universais é a distinção entre entidades concretas e abstratas. Quine e Goodman, dois grandes nominalistas do século XX, definiram Nominalismo como a rejeição de entidades abstratas. Essas duas distinções parecem-me ser úteis para discernir as posições envolvidas no debate. A distinção entre abstrato e concreto permite caracterizar as posições mais radicais. Para o nominalista mais extremo, existe a palavra “cachorro”, existem vários objetos particulares que são cachorros. Não existe nada além do que particulares concretos. Não existe outra entidade no mundo que corresponda à palavra “cachorro”. Para discernir esse tipo de Nominalismo de outros como o Nominalismo de Classe, não é suficiente afirmar que esse Nominalismo radical admite apenas particulares. Afinal, o Nominalismo de Classe também admite apenas particulares. Mas há uma diferença importante. Para o Nominalismo de Classe, além de existirem vários objetos particulares que são cachorros, existe a classe dos cachorros. A classe dos cachorros é uma entidade abstrata. A partir dessas duas distinções, poderíamos classificar de forma adequada as principais posturas em torno do problema dos universais.

Valdezia Izidorio Agripino
valdezia_amizade@hotmail.com

O Rosto de Outrem como fundamento ético da filosofia de Emmanuel Levinas

Neste trabalho temos como objetivo norteador apresentar como o filósofo Emmanuel Levinas articula na obra Totalidade e Infinito suas concepções sobre ética a partir da abordagem do rosto de outrem como fundamento de seus discursos. A ética entendida pelo filósofo precede a metafísica, constituindo-se como a filosofia primeira, pois as relações humanas são anteriores a qualquer discurso sobre ser. Levinas questiona a tradição filosófica por ela está na maioria das vezes baseada na figura centralizada do eu, do sujeito autônomo, não permitindo espaço para um discurso sobre a alteridade. Seus argumentos partem de uma crítica ao totalitarismo presente na história da filosofia, e observa que desde Sócrates o eu exerceu sua tirania para com os outros, pois a busca pela autonomia mostra-se como razão primeira da filosofia do Mesmo. Em contraposição a este tipo de discurso pre-

sente na tradição filosófica, Levinas busca novos fundamentos para ética, onde o Outro ser humano possa ter sua alteridade respeitada. A filosofia levinasiana alcança o campo ético na medida em que o discurso humano impresso no rosto de outrem rompe com as formas de pensamento totalitário, pois este se mostra transcendente e independente do eu. Assim, o filósofo introduz um novo paradigma ético, para as relações intersubjetivas, o rosto é um conteúdo que não pode ser objetivado, nem totalizado. O rosto recusa e supera a posse do Eu, não permitindo o retorno ao Mesmo. Neste estudo foi empregado como metodologia para alcançar os objetivos propostos, uma análise qualitativa para compreensão dos conceitos propostos pelo filósofo, pois a abordagem do rosto possui características distintas nos escritos de Levinas, pois parte de argumentos fundados na Ideia do Infinito cartesiana. Em suma, para Levinas o rosto é fala, discurso, e no encontro do Eu com o rosto de outrem se concretiza como discurso, que rompe com o solipsismo presente nas relações humanas.

Valdson Carreiro Silva

Michel Foucault, o sujeito e a verdade: subjetivação e objetivação do discurso verdadeiro

Após a publicação da História da sexualidade: a vontade de saber (1976) observaram-se importantes deslocamentos na reflexão de Foucault, manifestas em várias entrevistas, conferências e, sobretudo, nos cursos dos anos 80 no Collège de France. Agora o quadro histórico-cultural era outro, não mais a modernidade do Ocidente, mas a Antiguidade greco-romana; não mais a leitura da política em termos de dispositivo de saber-poder, mas sim uma leitura ética em termos de práticas de si; não mais uma genealogia dos sistemas mas uma problematização centrada no sujeito. Temos aí uma virada da temática da biopolítica para o tema do governo. Uma possível justificação para essa guinada na reflexão de Foucault diz respeito a seu interesse em pesquisar outras formas historicamente constituídas de relação entre verdade e sujeito. Cabe demonstrar que outra subjetividade é esta com que Foucault se depara nessa época, ou ainda, de que forma e a partir de quais técnicas esse sujeito se relaciona com a verdade. Em nosso texto contrastamos duas épocas, dois recortes históricos, duas formas distintas de relação entre verdade e sujeito: a cristã e a greco-romana. Discutimos primeiramente o nascimento da tecnologia da confissão a partir da formação cenobítica, nos séculos III e IV da era cristã. Segundo Foucault, constituiu-se no universo cristão um tipo de subjetividade e de relação com a verdade em que estava em jogo o assujeitamento e o controle dos indivíduos. Temos na ascese cristã a objetivação de si, da verdade sobre si, com vista à renúncia total de si mesmo, a confissão sendo a técnica de objetivação de si através de um discurso verdadeiro, traço que marcou de forma definitiva o sujeito Ocidental moderno. Em segundo lugar, discutimos as práticas de subjetivação greco-romanas do discurso verdadeiro caracterizadas pela ascese filosófica, a qual possui dupla função: por um lado, auxiliar na aquisição de discursos verdadeiros através de toda uma série de práticas de subjetivação que irão constituir a *paraskeuê*, para que, com isto, o sujeito possa constituir uma relação plena e acabada consigo mesmo. Ao mesmo tempo, a ascese filosófica é o que permite fazer de si mesmo um outro, pelo fato mesmo de dizer a verdade. O fim, portanto, da ascese filosófica helenística-romana, a constituição de uma *paraskeuê*, é a subjetivação do discurso verdadeiro.

Valéria Camila Bercini
valeria_bercini@hotmail.com

Universais, propriedades e o nominalismo de semelhança

Um dos problemas mais antigos em toda a história da filosofia foi o Problema dos Universais, afamado pelos diálogos de Platão e muito bem conhecido pelas disputas entre Realistas e Nominalistas.

Ainda hoje, podemos encontrar grandes debates sobre ele, porém, o que está em jogo nem sempre é claro. Universais existem? Universais são conceitos? Propriedades são universais? Predicados nomeiam universais? Essas são apenas algumas das perguntas que o problema nos sugere e todas elas são motivos de controvérsia. Neste artigo, apresento uma de suas possíveis leituras. Tal leitura o admite como sendo um problema a respeito das propriedades – explicar certas atribuições de propriedades a particulares serem verdadeiras – e não de universais stricto sensu. Universais são identificados como sendo propriedades e, sendo assim, particulares possuem certas propriedades porque instanciam, ou exemplificam, certos universais. Dessa forma, podemos dizer que universais seriam pertinentes para uma solução do problema, e não propriamente um problema. No entanto, outras questões emergem dessa situação. Com este texto, pretendo mostrar porque o problema das propriedades é, de fato, um problema. Depois, mostrar que, se aceitarmos o problema dos universais da forma como o apresento, outras tentativas de solucioná-lo deveriam ser levadas em conta e não só aquelas que postulam universais. Por último, apresentar algumas considerações a respeito da teoria nominalista de Rodriguez-Pereyra a qual acredito ser uma boa candidata para solucioná-lo.

Valéria Gradinar
valgradinar@gmail.com

A subdeterminação da metafísica pela física: em defesa de uma metafísica dos não-indivíduos

Há uma específica problemática da subdeterminação focalizada no contexto da filosofia da Física Quântica no que se refere à individualidade. A noção informal de individualidade considerada como aquilo que faz de um objeto físico ser ele e não outro, ou de outra forma, como ‘aquilo’ que faz com que os objetos físicos possam ser distinguíveis ou discerníveis, segundo alguns autores, sofre restrições no contexto da Mecânica Quântica não-relativista. Nela, para alguns, os objetos físicos como prótons, nêutrons, elétrons, etc. não podem, pelo mesmo critério, ser considerados como indivíduos, entidades similares somente a elas mesmas. É nesse sentido que a proposta do tratamento dado a esses objetos como ‘não-indivíduos’ se aplica: objetos físicos poderiam ser vistos como destituídos de individualidade. Ocorre, porém, que há uma possibilidade, mesmo que restrita, de considerar os objetos físicos quânticos também sob uma perspectiva da metafísica de indivíduos, porém sujeitos a determinadas restrições. Segundo French e Krause, podemos considerar que há uma subdeterminação da metafísica pela física, no sentido de que pelo menos duas metafísicas possíveis são compatíveis com a Física Quântica, sem que a própria física nos permita decidir qual tratamento devemos dar a essas entidades, se de indivíduos ou de não-indivíduos. A questão que se coloca, portanto, é a de fundamentar uma metafísica e uma correspondente ontologia de entidades destituídas de individualidade, os não-indivíduos. A representação dos objetos físicos quânticos como não-indivíduos ainda é uma investigação presente nas tentativas de desenvolvimento de sistemas formais não-standard. De um ponto de vista formal, isso pode ser alcançado, por exemplo, pelo uso da chamada teoria de quase-conjuntos, desenvolvida por Krause, mas ainda há que se explorar a sua contraparte filosófica, em especial a metafísica. Neste trabalho, iniciamos o estudo de algumas questões relacionadas a este tópico, como por exemplo as seguintes: (i) Alega-se que, uma vez assumida a não-individualidade dos quanta, o célebre princípio da identidade dos indiscerníveis, um teorema da lógica clássica, é violado. Qual o sentido e qual o fundamento desta afirmativa? (ii) Se a física não determina uma metafísica específica, como no caso apontado, como compatibilizar essas ontologias incompatíveis? (iii) Discussões recentes sobre este tema insistem que mesmo entre os quanta, ainda que similares (“idênticos” no jargão dos físicos), deve haver algum princípio sortal que permita alguma forma de contagem, por exemplo, quando dizemos que em um determinado nível eletrônico há 6 elétrons. Ora, assumida a não-individualidade, qual o sentido em uma predicação sortal e, em um processo de contagem?

Valerio Hillesheim
valeriohill@gmail.com

O Princípio do Contexto em Wittgenstein no Da Certeza

O objetivo desta comunicação é apresentar o modo como Wittgenstein faz uso do princípio do contexto em relação à gramática do conceito 'certeza', na obra *Da Certeza*. Este princípio é herdado de Frege, tal como este estabelece nos *Fundamentos da Aritmética* (1884), quando diz que uma palavra só tem significado no contexto de uma frase. Wittgenstein faz uso deste princípio no *Tractatus* (3.3) e em vários momentos das *Investigações* (43), das *Observações Filosóficas* (14), por exemplo e, também, em outras obras. Interessa-nos, no entanto, analisar como este princípio aparece no período final de sua vida, especificamente, no *Da Certeza*, onde uma proposição só faz sentido quando relacionada a um sistema de proposições coadunando-se com o que ele havia dito nas Fichas "Só no fluxo do pensamento e da vida as palavras têm significado" (FICHAS, 173, p. 49)". Nesse sentido, o princípio do contexto está relacionado a uma atividade, não somente a uma palavra na proposição e sua expressão. Com isso, visa Wittgenstein, observar, via as descrições, o papel que os conceitos exercem nos nossos jogos de linguagem que vinculam certeza. O próprio jogo de linguagem só é reconhecido enquanto tal por causa do contexto e de suas características. Desta forma, cremos, o princípio do contexto exerce papel fundamental na filosofia terapêutica de Wittgenstein, onde os jogos de linguagem são formas de apresentação do uso expressivo dos conceitos.

Valmir de Costa
valmir@rcj.org

O realismo na fenomenologia de Husserl

O idealismo husserliano, principalmente em seus primeiros escritos, não se constitui propriamente um anti-realismo. O modo como Husserl pontua suas questões em "*Investigações Lógicas*", e essencialmente em todos os seus trabalhos iniciais, que em seu projeto visa uma fundamentação da lógica e de uma filosofia fenomenológica, pode dar a entender que sua preocupação principal pode estar dirigida somente a certo idealismo filosófico. O realismo, desse modo, não seria compreendido somente, como em Kant, na independência das coisas em relação ao ato de conhecimento, mas lançaria as bases para uma distinção de campos que, posteriormente, se tornariam irreconciliáveis na fenomenologia transcendental, a saber, as distinções entre os campos do imanente e do transcendente, ou, entre consciência e mundo. Não mais um dualismo cartesiano, mas numa dependência epistêmica do segundo em relação ao primeiro. Pretendemos mostrar nesta comunicação, que este realismo em Husserl deve ser tomado como um tema de passagem em sua filosofia, de modo tal, que compreendido corretamente, ele próprio nos leve ao idealismo transcendental, confirmado pelos seus escritos da maturidade. Isso deve nos levar a concluir que seus escritos anteriores a 1915, constituiriam temas e trabalhos de passagem, de modo que consolide no devido tempo, sua filosofia transcendental, dando a esta filosofia caráter de uma ciência rigorosa.

Valter Freitas
valtermais@yahoo.com.br

O direito de resistência em Kant

O presente trabalho busca entender porque Kant não admite o direito de resistência dos cidadãos ao Estado, nem mesmo nos casos em que o soberano abuse de suas prerrogativas e não garanta o direito mais sagrado para o pensador de Königsberg: a liberdade. Esse posicionamento kantiano se fundamenta basicamente, em quatro argumentos. O primeiro argumento está no fato de que os homens ao saírem do estado de natureza, onde os direitos não eram garantidos, e adentrarem ao Estado civil, se submetem, por meio do contrato originária, ao Soberano, delegando a ele todo o poder, a fim de ter sua liberdade assegurada. Este pacto não ocorreu

historicamente, mas é apenas uma ideia da razão, utilizada por ele para fundamentar sua concepção de Estado. Portanto, não pode ser questionada sua legitimidade ou a concordância dos cidadãos a ele. O segundo motivo decorre desse: se fosse admitido o direito de resistência, o Estado não seria mais soberano, e cada indivíduo teria o poder de julgar as ações do soberano, se colocando acima deste, o que implicaria na destruição do próprio poder estatal e a volta ao estado de natureza. O terceiro, por sua vez, consiste na problemática de estabelecer, caso se reconheça o direito de resistência, a quem seria dada a tarefa de juiz para julgar os conflitos entre o povo e o Estado? Acabaria sendo o próprio povo o seu juiz, que julgaria em favor de si próprio, o que é inadmissível. O quarto argumento, por fim, baseia-se na impossibilidade das ideias revolucionárias se adequarem ao princípio transcendental da publicidade erigida por Kant. Segundo esse princípio, todas as ações cujas máximas não podem se tornar públicas, são injustas. Logo, não sendo possível publicar os planos revolucionários sob pena, de que estes fracassem, é evidente, para Kant, que toda revolução é injusta. Por tudo isso, Kant é totalmente avesso às alterações da vida constitucional e jurídica com base em procedimentos violentos e revoluções que ocorreriam se fosse permitido o direito de resistência. Contudo, isso não significa que Kant não admitia mudanças no Estado, porém, estas deveriam ser gradativas, conduzidas pelo próprio soberano e não pelos súditos como numa revolução. É por meio do uso público da razão, persuadindo o Parlamento, é que os indivíduos podem ajudar a reformar as leis que julgarem defeituosas. O filósofo Alemão chega a sua expressão de direito de resistência negativo para conceituar essa forma de ação dos cidadãos, que em nada se relaciona com o direito de resistência ativo, totalmente abominado por ele. Por isso o Estado não pode colocar qualquer empecilho à liberdade de pensamento do povo, mas pelo contrário deve incentiva-los a raciocinar.

Vanderlei de Oliveira Farias
vanderlei.farias@uffs.edu.br

Realismo e ceticismo na argumentação kantiana de que conteúdos mentais não podem ser pensados independentes do mundo exterior

Na Crítica da Razão Pura, Kant trata, basicamente, de três diferentes formas de ceticismo: o ceticismo de Hume, o ceticismo pirrônico e o ceticismo cartesiano. Nosso interesse estará exatamente nessa terceira forma. Também denominado de ceticismo do mundo exterior, diz respeito à legitimidade de inferências a partir das representações mentais para a existência de um mundo externo à mente. Esse ceticismo ocorreria, não porque nega a possibilidade da existência de coisas exteriores à mente; mas por negar a possibilidade da prova dessa existência, tornando, assim, duvidosa a sua possibilidade. Para Kant, tal ceticismo seria resultado de um equívoco na compreensão de realismo. Ao pressupor que existe uma realidade independente da constituição cognitiva humana e que a tentativa de inferência não é segura, busca-se, para fugir do ceticismo, abrigo em modelos, por exemplo, idealistas de compreensão da mente. Kant vincula o problema do ceticismo a uma forma indevida de compreensão do real. Por incorrerem nesse equívoco, Descartes e Berkeley desenvolveriam, por consequência, concepções de idealismo que aceitam que conteúdos mentais podem ser pensados independentes do mundo exterior. Tal argumentação, porém não diminuiria as dificuldades em esclarecer se as representações que nos chegam pela percepção existem realmente fora de nós ou, se são meros fantasmas de nossa mente. A solução de Kant ao problema do ceticismo do mundo exterior surge com a apresentação de uma nova concepção de realismo. Trata-se do realismo empírico, o qual tem por tarefa acabar com a ambiguidade existente no entendimento do que seja “fora de nós”. A realidade passa a estar vinculada diretamente às formas da sensibilidade, do espaço e do tempo e, dessa forma, a prova das inferências das representações mentais para a existência de um mundo externo à mente aconteceria a priori em nós, pois todo o material dado na experiência sensível é ordenado no espaço e no tempo, sem que tenhamos de inferir das percepções reais, o que seria a causa do ceticismo. A mudança na concepção de realismo de Kant revelaria que o problema do ceticismo pressupõe uma concepção equivocada, a saber, a de que devemos ter acesso às coisas como elas são em si mesmas. O idealismo de Descartes e o idealismo de Berkeley constituiriam estratégias diferentes de como podemos ter esse acesso. A partir do momento em que Kant muda a concepção de realismo, ele nega a

necessidade de tal exigência e estabelece os limites do conhecimento humano. A diferença do idealismo de Kant reside originalmente no fato de que ele repousa sobre uma nova concepção de realismo. Na base do modelo kantiano de mente está uma inovadora concepção de realismo.

Vanessa Brun Bicalho
vah_bicalho@hotmail.com

Sobre a compatibilização ou não dos conceitos de natureza e liberdade na crítica da razão pura: uma aproximação ao debate atual

No capítulo da Dialética Transcendental, da Crítica da Razão pura, Kant mostra que as tentativas da razão (Verstand) de conhecer o mundo além dos fenômenos têm de falhar inevitavelmente, pois todos os esforços do entendimento para obter conhecimento da coisa em si desde a esfera teórica da razão tendem ao fracasso, visto que jamais se pode provar, por exemplo, como a alma, deus e a liberdade existem desde uma intuição sensível. Contudo, é preciso deixar claro que Kant não busca com isso refutar as ideias de deus, alma e liberdade, mas antes confere a elas um novo sentido, passando a serem pensadas como atividades da razão pura (Vernunft), ou seja, como conceitos regulativos para a razão, e que não constituem nem ampliam o conhecimento, mas dizem respeito somente à moralidade. É desde a esfera puramente inteligível da razão que as ideias transcendentais podem ser “pensadas” sem que entrem em conflito com aquilo que o entendimento “conhece” na esfera sensível. Assim, na 3ª Antinomia da razão Kant busca solucionar o impasse que resulta da concessão simultânea, por parte da razão teórica, em admitir duas leis causais: a da natureza (possível pela esfera teórica do conhecimento) e a da liberdade (possível pela razão prática). Diante do conflito da razão entre natureza e liberdade, o posicionamento favorável da razão pura não prima nem pela tese dogmática (pela liberdade), nem pela antítese empírica (pela natureza), já que nenhuma das posições se mostra apta a resolver o conflito. É na III Solução das ideias cosmológicas que Kant parece dar uma resposta que encaminha o problema da compatibilização entre natureza e liberdade: ele admite claramente que em relação a tudo o que acontece há só duas espécies de causalidade, a pela natureza (situada no esfera do fenômeno) e a pela liberdade, fundada no inteligível. Ambas são igualmente necessárias, não sendo possível negar uma em prol da outra, pois se toda causalidade no mundo fosse simplesmente causalidade pela natureza, os acontecimentos seriam levados a um regresso infinito na relação causal e o arbítrio seria sempre arbitrium sensitivum, mas nunca arbitrium liberum. Diante do impasse entre natureza (razão teórica) e liberdade (razão prática), explicitarei que a solução proposta ao problema da incompatibilidade entre os conceitos, no interior da filosofia crítica kantiana, se dissolve pela apresentação de Kant como dois domínios distintos, mas não contraditórios, podendo ser concebidos como existindo simultaneamente, visto se tratar de um pensamento harmônico entre duas esferas conceitualmente distintas, mas igualmente possíveis e verdadeiras, enquanto dois pontos de vista de uma mesma razão, a razão una.

Vanessa de Oliveira Temporal
vanih_wed@yahoo.com.br

A palavra como aparelho motor: a concepção bergsoniana de linguagem

Após um breve levantamento da contribuição da primeira obra de Bergson, o Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, à tese bergsoniana da inadequabilidade da linguagem para exprimir a subjetividade, este trabalho procura mostrar de que modo Matéria e Memória contempla uma reflexão mais profunda sobre esta temática ao apresentar o conceito de “aparelho motor”, que permite uma análise do fundamento dos hábitos da prática e de sua influência no pensamento especulativo. Em linhas gerais, procuramos entender de que modo a concepção de linguagem de Bergson – com base na definição da palavra como entidade da ordem da organização motora ou mais explicitamente como aparelho motor –, anuncia um acesso extralingüístico ao real.

Vanessa Furtado Fontana

Presentificação de fantasia e neutralidade em Husserl

A imaginação foi tratada como uma faculdade intermediária entre razão e sensação pela modernidade. Neste período a imaginação era negada em termos de conhecimento, pois não era considerada uma faculdade capaz de conhecer algo verdadeiro, mas antes apenas de falsas visões da realidade. Husserl mostra no volume XXIII sua crítica ao conceito de faculdade da imaginação, pois este seria apenas um modo diferente de afirmar o caráter falso e enigmático da imaginação. A fenomenologia de Husserl pretende dar ao modo imaginativo um valor de verdade. Tal valorização do imaginar começa pelo modo de estruturação da consciência na fenomenologia, a qual depende do conceito de intencionalidade para abrir modos diferenciados de vivência do mundo. A imaginação não é mais uma faculdade, mas um modo de intencionalidade próprio com suas características peculiares de posição e intuição. Husserl divide a imaginação em vários níveis de imaginar, os quais são de início trabalhados através dos conceitos de consciência de imagem (*bildbewusstsein*) e fantasia. A principal ideia superada por Husserl diz respeito a verdade ou falsidade do ato de imaginar. Na fenomenologia todo ato da consciência é sempre ato verdadeiro, no sentido de ser ato descrito fenomenologicamente. A modernidade em geral tende a associar a irreabilidade do correlato à falsidade do ato de imaginar. A fenomenologia retira o compromisso da imagem, isto é, do correlato ou noema, de ser um objeto verdadeiro ou falso, pois tal conceito não se aplica ao modo de irreabilidade da fantasia. A imagem é irreal no sentido de não existir perceptivamente, ou seja, a existência da imagem se dá no modo do quase, a imagem é quase real. Husserl deixa clara a diferença entre irreal ou inefetivo e negativo e falso, logo a fantasia como modo irrealizante de ver o mundo não implica na falsificação do mundo, ou negação do mundo perceptivo, mas apenas permite um modo específico de intencionalidade. Husserl, após reformulação do modelo da consciência de imagem pretendido até 1905, usa a palavra fantasia e mais propriamente, presentificação para designar os atos modificados ao modo de imagens. Juntamente com a recuperação do caráter de verdade da fantasia e das ficções, o principal conceito que determina essa mudança é sem dúvida o conceito de neutralidade, ou a modificação de neutralidade que acompanha a teoria da fantasia. A grande mudança da fenomenologia em relação à filosofia moderna é afirmar a fantasia como um ato neutro em relação a posição de crença na existência. O grande erro da filosofia foi dizer que a imagem era um conhecimento confuso e menos verdadeiro por não ser baseado na realidade. A presentificação de fantasia, e todas as diversas variações de presentificações imagéticas, tem uma atitude neutralizada, ou seja, a dúvida sobre a posição de existência ou não existência da imagem é colocada em parênteses. A neutralidade também guarda um papel metodológico na fenomenologia, o qual auxilia no processo de imersão dos temas ao âmbito estritamente transcendental. Tal processo permite aos atos perceptivos e mnemônicos serem descritos estruturalmente no âmbito da consciência pura.

Vanessa Steigleder Neubauer
borbova@gmail.com

Hermenêutica da obra de arte um olhar gadameriano á experiência estética

As reflexões teóricas acerca da experiência da arte afirmam, a necessidade de se levar em conta uma finalidade imanente da obra arte e não articulável em termos teóricos, devido ao fato de estes referirem-se apenas ao que pode ser considerado possível objeto de conhecimento. A experiência da arte no principio dos estudos de Gadamer, emergem problemas interessantes de se pensar a estética na busca da verdade estabelecida por conceitos formais que se enlaçam num contexto cartesiano de pensar e agir. Assim esse estudo é de cunho bibliográfico tendo como autor central Hans George Gadamer. A estética formal procura sobretudo legitimar princípios de construção, critérios de julgamento ou a pretensão de verdade da arte, sem se interessar pelo papel da experiência ontológica, vivida no encontro entre individuo e a obra. Gadamer dedica um bom espaço de seus estudos para pensar no entendimento do projeto hermenêutico alicerçado à base da compreensão ontológica e da re-

flexão. Ele, ao falar sobre a presença misteriosa da obra de arte, compreende que a “experiência” nasce e vive no evento, “ encontro festivo”. Na obra de arte, tudo o que ela tem a dizer encontra-se imediatamente presente nela e constitui propriamente sua fenomenalidade. Gadamer reconhece que a obra de arte possui um lugar privilegiado pelo fato da arte ser, em sua essência, diálogo e, deste ser o traço fundamental de toda atividade compreensiva. A arte é um espaço de diálogo em que a linguagem perde completamente seu pretensível caráter de instrumento de comunicação e se faz propriamente “linguagem”. O autor vê a essência da arte como constitutivamente simbólica. Não porque a arte nos remete a alguma instância para além dela ou porque ela tenha uma parte material e outra semântica, porque ela é para além parece ser. O caráter eminentemente simbólico da arte se expressa aqui justamente pelo fato de a arte depender do outro, do intérprete, para recuperar a integridade que perde no instante em que se autonomiza no fazer artístico. A obra de arte é um convite insistente a que nos deixemos sugar para dentro do espaço de um mundo novo. É o choque entre o nosso mundo de vida e a promessa de um novo mundo, movimento de abertura para o fundamento que norteia esse estudo. A experiência como um evento que não se “aprende” mas se perpassa num movimento ontológico de ser. As reflexões teóricas acerca da experiência da arte afirmam, a necessidade de se ter em conta uma finalidade imanente à obra artística e não imediatamente acessível à reflexão. Finalidade imanente do objeto e não articulável em termos teóricos, devido ao fato de estes referirem-se apenas ao que pode ser considerado possível objeto de conhecimento. A ideia de uma finalidade imanente à obra de arte nasce, obviamente, da suspeita quanto a que nela se encontre algo que vai além do mero objeto, submisso desde sempre ao cognoscente. Gadamer pondera: “Isto é a hermenêutica: o saber do quanto fica de não-dito, quando se diz algo”

Vanilda Honória dos Santos
vanyhs@hotmail.com

A contribuição da nova ciência de Giambattista Vico para os estudos políticos

O trabalho aqui proposto pretende expor em termos claros a contribuição da filosofia de Giambattista Vico para os estudos políticos e colaborar com o debate contemporâneo sobre a necessária existência do direito natural. A filosofia política no pensamento de Vico será demonstrada a partir do exame de sua obra magna *Scienza nuova* de 1744. A nova ciência de Vico objetiva investigar a natureza comum das nações, as origens da vida em sociedade. Explicitar as origens da vida em sociedade implica em demonstrar também o direito natural, que é a investigação dos fundamentos da sociedade e da justiça. O direito natural se origina a partir dos costumes dos povos e não da reflexão racional e abstrata. A nova ciência contribui, significativamente, com o debate sobre a existência do direito natural, ao propor a vinculação entre direito natural e positivo. Este novo método se caracteriza pela relação entre filosofia e filologia, diferindo-se dos parâmetros que norteavam a filosofia moderna, fundados exclusivamente na razão clara e distinta do método matemático.

Venúncia Emília Coelho
venuncia@yahoo.com.br

Platão, o polítipos por excelência: mecanismos retóricos no diálogo Fedro

É característico dos diálogos platônicos o entrelaçamento de vários temas e abordagens. Mesmo naquelas obras que parecem versar sobre um único assunto é necessário estar atento à rede conceitual que é confeccionada no desenvolvimento do drama filosófico. A primeira vista, esse jogo do conceito é percebido na sucessão das proposições defendidas por personagens distintos. Além desse nível há também um movimento curioso dentro do diálogo e quase sempre representado por Sócrates de contestação do próprio discurso, uma espécie de autorefuturação. Platão usa de artifícios complexos para atingir seu objetivo e algumas vezes seus personagens tomam para si um lógos temporário que mais a frente deverá ser refutado. A politropia, conceito cujas raízes remontam ao pitagorismo, é compreendida como a capacidade de falar de maneira adequada a ouvintes heterogêneos. Nesse sentido apostamos na ideia de que Platão também é um polítipos e que seus diálogos se-

guem de maneira efetiva a estratégia de reconhecimento profundo da heterogeneidade de seus personagens. A polifonia platônica, isto é, o fato dos diálogos serem compostos de várias vozes distintas, porém harmônicas, se relaciona diretamente com a politropia pitagórica, ou seja, com o cuidado que o escritor Platão mantém em saber direcionar o seu lógos de maneira singular, observando que personagens diferentes devem ser persuadidos de modo peculiar. O objetivo dessa comunicação é o de apresentar a crítica platônica acerca da retórica no Fedro ressaltando em que medida a mesma sustenta-se também em estratégias do discurso cuja finalidade é a de fabricar a persuasão. É importante salientar que o Fedro, tendo sido provavelmente composto em 370 a.C. apresenta-se como uma espécie de compêndio das técnicas retóricas contemporâneas e com isso mostra-nos ao mesmo tempo uma crítica mordaz aos retóricos anteriores, bem como encarna nele mesmo a efetiva prática de tais técnicas. Essa característica faz do Fedro um diálogo especial que ao colocar como uma de suas tarefas a censura da retórica estabelecida o faz de maneira mimética, assimilando os diversos modos de persuadir e elaborando sua crítica tanto no nível conceitual quanto no nível literário retórico. Corroborando dessa forma a própria tese Platão defenderá in loco a possibilidade de fazer um “uso bom e eficaz da persuasão”.

Vera Cristina de Andrade Bueno
veracristinaa@gmail.com

A formação do caráter e o juízo estético do sublime

Na “Doutrina do método da razão prática pura” Kant trata do modo pelo qual seria possível despertar no jovem o interesse pela vida virtuosa. Para esse despertar, a faculdade do juízo é a faculdade que, por excelência, tem de ser levada em conta. Por tudo o que Kant propõe na “Doutrina do método”, é possível levantar a hipótese de que o juízo ao qual Kant se refere, de modo especial, é o juízo (reflexionante) estético do sublime. Essa espécie de juízo estaria em germe na “Doutrina do método”, pois ela conteria, ainda que de uma maneira não inteiramente explicitada, os elementos que fazem parte da “Analítica do sublime” da Crítica da faculdade do juízo. O que é comum nas duas situações, tanto na “Doutrina do método” quanto na “Analítica do sublime”, é, em última análise, a função que este juízo desempenha no que concerne à vivência da dimensão supra-sensível do ser humano. Nesse sentido, o trabalho a ser apresentado se propõe a dar as razões pelas quais o conceito de juízo que faz parte da “Analítica do sublime” pode ser visto como aquele que pode tornar mais claras as razões pelas quais na “Doutrina do método” o juízo é a faculdade a ser levada em conta, por excelência.

Vera Lúcia Caldas Vidal
veravidal2000@hotmail.com

Sobre a dicotomia: Conceito de objetividade e de subjetividade na História da Filosofia

O tratamento da dicotomia objetividade/subjetividade é uma constante na História da Filosofia em todos os tempos. Nosso objetivo é tratar principalmente a problemática da objetividade na área da epistemologia, mostrando sua correlação com alguns aspectos da problemática da subjetividade.

Verônica Cibebe do Nascimento
veronicacibebefflo@hotmail.com

Pastor do Ser: a questão do homem em Heidegger

O intuito deste texto é meditar sobre a questão do homem na Carta Sobre o Humanismo (1946) do pensador alemão Martin Heidegger (1889-1976). Nessa obra a questão da essência do homem é compreendida como ec-sistência, isto é, como uma insistência ec-stática na verdade do ser. É nesse existir como insistência

no Ser que o homem funda-se e sustenta-se. Assim, existir é habitar no ser, através da guarda e vigília da linguagem pelo pensar (denken). Isso significa: existir é desde sempre um guardar como agradecer (danken). O homem como pastor do Ser, eis a nomeação mais digna para designar esse modo de ser do homem.

Verónica Zevallos
vpgzeval@ucs.br

O Outro: a invenção do impossível

Este estudo tem como objetivo a análise do conceito de “invenção” conforme proposto no pensamento do filósofo Jacques Derrida e a sua possível leitura com relação ao outro. Toma-se como ponto de partida a afirmação realizada por Derrida que o pensamento contemporâneo é perseguido por um desejo de invenção. Essa compreensão do desejo de invenção é analisada na leitura da obra de Cícero A arte da invenção destacando a distinção entre imaginação, criação e produção. Dentro de um jogo de palavras que vai além de uma simples invenção verbal como, por exemplo: vir, vinda, evento ou advento existe a possibilidade de se pensar acerca da invenção, de todas as invenções na História ocidental, de todas as invenções: do sujeito, do outro; uma invenção que não se deixa organizar, nem programar por convenções. Se produz, desse modo, uma instabilidade que é constitutiva do próprio acontecimento, cuja invenção perturba, normalmente, normas, estatutos e regras, possibilitando um outro discurso, uma outra teoria que seja capaz de dar conta do acontecimento. Noutras palavras, é necessário que a invenção seja sempre inventiva e até inconveniente, para que transgrida todos os programas e estatutos que a prescrevem. No momento da irrupção, a invenção precisaria negar, transgredir e desdobrar o seu estatuto que a legitima como invenção. Conforme Derrida, a invenção nada inventa, quando dela o outro não vem, quando nada vem ao outro e do outro, uma vez que o outro não é possível. Nesse sentido, seria necessário dizer que a única invenção possível é a invenção do impossível. Uma vez colocada em risco a noção tradicional de invenção é proposta a possibilidade de abertura para aquilo que não pode ser inventado: o outro; o outro como impossível.

Verrah Chamma
verrah@hotmail.com

Representação política em Hegel: entre a organização feudal e a democracia advinda da Revolução Francesa. Um estudo dos Debates na Assembleia dos estados de Württemberg

O artigo em que Hegel avalia os debates que precederam a Constituição do Reino de Württemberg (publicado em 1817) constitui, sobretudo, uma análise de conjuntura. Mas ele nos oferece também indicações importantes acerca de suas posições sobre o problema da representação política. De fato, Hegel jamais desenvolveu uma teoria propriamente dita da representação política, e isso talvez por conta das próprias incertezas e das transformações rápidas e profundas que tomaram de assalto a Europa na primeira metade do séc. XIX, e que continuaram a afetar todo o continente no decorrer daquele século. O caso da Alemanha é ainda mais peculiar, pois as ideias de representação igualitária, oriundas da Revolução Francesa, e em que não haveria restrições para a elegibilidade tampouco qualificações para que alguém se tornasse um eleitor, repercutem em um país que sequer ainda era um Estado, e cuja organização política ainda era majoritariamente de natureza feudal. Nesse artigo, Hegel apresenta ideias que mais tarde seriam retomadas em sua Filosofia do Direito (1821), como a defesa de uma representação orgânica, de acordo os vínculos sociais e profissionais que unem e organizam os diferentes grupos no interior da comunidade política, além de sua crítica às eleições e ao atomismo que este tipo de representação engendra. Vemos também que ele atribui um papel relevante aos altos funcionários públicos enquanto elementos centrais de toda representação, e justifica sua posição com o argumento de que são eles os que detêm maior experiência e conhecimento acerca dos assuntos públicos, e que os têm como tão importantes quanto seus próprios

assuntos privados. O entusiasmo com que Hegel fala dos funcionários públicos é comum a toda a tradição teórico-política da Alemanha no séc. XIX, já que caberia a eles a administração de um novo Estado alemão, moderno e racional, cujo princípio seria o bem público. Mas tanto estes como comerciantes, proprietários de terra, artesãos, entre outros, podem ser dotados daquilo que Hegel chama de “consciência política”, ou a capacidade de desejar o bem comum, que em parte se confunde com os melhores interesses dos cidadãos. Hegel busca, neste seu pequeno artigo, ponderar acerca das principais formas de representação que convivem na Europa do início do séc. XIX, e como uma nova forma de organização e representação política, necessariamente afetada ou influenciada pela Revolução Francesa, mas que também é tributária de um associativismo e corporativismo de caráter feudal poderia ser capaz de realizar efetivamente aquilo que a natureza do Estado requer.

Vicente Thiago Freire Brazil
vtbrazil@hotmail.com

O Eros como quarta possibilidade de acusação contra Helena – acréscimo conceitual ou unificação de teses?

Na segunda parte do §15 de seu “Elogio de Helena”, Górgias propõe-se a analisar aquilo que ele apresenta como “a quarta causa da acusação” contra a rainha espartana. Surgem, todavia, alguns questionamentos pertinentes a esta nova possibilidade de acusação: por que esta hipótese não é enunciada no início do texto (§6) como as demais? Quais os motivos que levaram o sofista a apresentar esta quarta acusação apenas depois de sua longa explanação sobre o poder do discurso? Tradicionalmente este quarto argumento é analisado como um reforço à defesa da imputabilidade da rainha espartana, sendo considerado uma estratégia de defesa introduzida tardiamente. No máximo, discute-se a postura de Helena com relação a esta acusação, se ela é uma vítima passiva da sedutora divindade ou se sua escolha por seguir o amor a enredou num fluxo inevitável de consequências – por esta segunda perspectiva, ainda que apenas inicialmente, Helena teria uma participação ativa nos acontecimentos. Dispomo-nos neste trabalho a tentar responder algumas das indagações acima apresentadas, as quais, defendemos, nos auxiliarão a advogar a tese de que o quarto argumento apresentado por Górgias, seria, na verdade, um arremate final que visa construir uma união simultânea das três acusações anteriormente discutidas. Ao que tudo indica, partindo do pressuposto de que as três primeiras hipóteses podem ser razoavelmente articuladas simultaneamente, a quarta e tardia suposição que Górgias apresenta a partir do §15 – “Helena foi tomada pelo amor” – deve ser compreendida como o resultado da união das três teses iniciais. O amor (Eros) seria assim o resultado mais evidente da união entre os poderes divinos, o uso da força/violência e a sedução discursiva. Deste modo, temos quatro possibilidades para a acusação de Helena, que podem ser analisadas isoladamente – ação que Górgias realiza entre os parágrafos §6 e §19; mas, como temos proposto, as quatro incriminações podem ser unificadas por meio da persuasão, elemento imprescindível no pensamento gorgiano e presente efetivamente em todas as possibilidades de acusação/imputabilidade de Helena.

Victor Dias Maia Soares

Observações sobre o Humanismo e o lugar do Outro a partir de Jacques Derrida

Nosso trabalho de pesquisa tem como objetivo a análise da noção de ética no filósofo Jacques Derrida, sob a perspectiva daquilo que se convencionou chamar desconstrução. Nele, buscamos demonstrar como essa noção aparece intimamente ligada à questão da alteridade, de modo que o outro não se mostra como uma determinação negativa do mesmo, mas como uma alteridade inapreensível. Para isso, recorreremos ao texto da Gramatologia (1967), bem como aos escritos considerados mais teóricos de Derrida, a fim de

explicitar como a questão de uma ética radical, fundamentada na abertura total ao outro, já está posta nas noções derridianas de rastro e *différance* e, portanto, perpassa toda a obra do autor, não sendo absolutamente verdadeiro se falar de uma “virada ética” em seu pensamento. Nesse sentido, pretendemos fazer uma reflexão acerca da ética em Jacques Derrida, autor que escolhe este tema para falar da alteridade e das consequências do problema da exclusão do outro frente à tomada do homem e do ser como presença. Percebemos então como, já no projeto gramatológico, o autor evidencia a violência que se atualiza na dinâmica do jogo da linguagem em sua relação com a alteridade. Essa discussão traz consigo a expectativa da vinda do outro, o que implica assumir uma responsabilidade sem limite, um compromisso ético radical com o outro. Para os fins da presente exposição, iremos nos ater a um ponto mais específico dessas questões. Ao expor, ainda que de modo sucinto aqui, os temas da diferencialidade, podemos observar que um pensamento que vise ao questionamento dos fundamentos das concepções clássicas de ética não tem qualquer possibilidade de êxito caso não leve em consideração a questão do sujeito, entendendo que este seja o *télos* dessas éticas. Nesta perspectiva, cabe analisarmos as relações entre ética e humanismo em articulação com a crítica que Derrida faz à delimitação do conceito de homem em Heidegger e a esse *télos* das éticas clássicas. Por meio da discussão do nós no pensamento metafísico, é possível demonstrar os limites da crítica heideggeriana do Humanismo. Esta consistiu em substituir o homem metafísico (nós-os-homens), por uma concepção mais própria de homem (nós-homens), o ser-aí (*Dasein*) em sua proximidade ao ser. Isso, para Derrida, seria um apontamento de que Heidegger permaneceria preso à delimitação centrada no *télos* do homem. Essa delimitação é informada por uma verdade mais autêntica – a verdade do ser -, e neste sentido não reconhece nenhum outro, e mesmo o exclui.

Victor Galdino Alves de Souza

Juízos, regras e padrões: Algumas considerações sobre a filosofia de D. Hume

De acordo com a definição de Blackburn em “Oxford Dictionary of Philosophy”, o quase-realista é o que defende que uma teoria expressivista ou projetivista na Ética pode explicar e dar um sentido legítimo ao nosso discurso de caráter realista nessa área do pensamento, e, conseqüentemente, não é incompatível com tal caráter. Esse aspecto realista do nosso discurso moral possui as seguintes características segundo Blackburn: a forma sujeito-predicado das sentenças de caráter moral, pretensão de verdade dessas mesmas sentenças, menção de fatos e valores morais como objetivamente existentes, uso de noções como conhecimento, objetividade, justificação, etc. Ao longo deste trabalho, veremos como Hume se aproxima do projeto quase-realista justamente por tentar legitimar de alguma forma o aspecto realista de certas práticas discursivas, afastando-se do mero projetivismo, não somente no caso dos juízos de caráter moral, mas também nos casos dos juízos estéticos e causais. Para isso, analisaremos a tese contida no ensaio “Of the standard of taste” de que é possível estabelecer um padrão do gosto (de caráter inter-subjetivo) que permita decidir qual juízo estético é o verdadeiro ou mais apropriado, o que resolveria o problema de como podemos manter um discurso de aspecto realista em questões estéticas sem nos comprometermos com a existência de propriedades estéticas independentes da mente humana. A ideia de um padrão que nos permita decidir entre juízos conflitantes, embora de forma menos elaborada, é aplicada por Hume em outras áreas para dar conta do mesmo problema, o que também será tema de análise, assim como a relação desses padrões com regras para julgar e práticas de correção de juízos. Um dos intuitos mais relevantes dessas análises é o de mostrar, no caso da teoria de Hume, como a natureza não-objetiva de certas coisas sobre as quais temos necessidade de julgar com certa objetividade acaba forçando a produção de padrões inter-subjetivos de verdade, já que o mesmo buscava justamente legitimar nossa pretensão de que os juízos que emitimos sejam verdadeiros. Por fim, este trabalho também tem como objetivo mostrar a possibilidade dos três tipos de juízos mencionados (estéticos, morais e causais) possuírem um papel, no contexto de nossa experiência do mundo e de nossas práticas discursivas, que seria mais semelhante do que poderíamos imaginar em um primeiro momento, principalmente no que diz respeito ao juízos sobre relações causais.

Victor Ximenes Marques

O conceito de vida de Kant a Hegel

Ideias apresentadas por Kant a respeito da vida, em particular na terceira crítica, figuram com destaque cada vez maior nas discussões acerca do conceito de “organismo”. O centro do renovado interesse encontra-se, sobretudo, na passagem que traz o termo “auto-organização”, de cujo uso Kant é pioneiro. Nesse contexto, o problema fundamental de Kant era compatibilizar apreciação teleológica da natureza, que se oferece espontaneamente à experiência no caso dos seres vivos, com o procedimento da ciência moderna de buscar, para qualquer fenômeno, causas eficientes, puramente mecânicas. A tensão, expressa na antinomia do juízo teleológico, encontra-se na necessidade de utilizar causa final na explicação dos seres vivos, ao passo que a máxima que orienta a busca de conhecimento científico da natureza afirma que todas as coisas materiais devem ser ajuizadas em termos apenas de “leis meramente mecânicas”. Ao explorar o problema do organismo na Analítica do Juízo Teleológico, Kant traça a distinção entre “finalidade intrínseca” e “finalidade relativa”, a fim de estabelecer sob quais condições se pode falar de um “propósito natural”. Para tanto, as partes do corpo em questão devem, em sua unidade coletiva, produzir reciprocamente umas às outras. Todas as partes devem ser pensadas, simultaneamente, como resultado das ações das outras partes e existindo em função das outras partes. O conceito de vida de Hegel é tributário do conceito de vida kantiano. Mas enquanto para Kant tratava-se apenas de uma ideia regulativa, em Hegel ganha um novo peso ontológico. O corpo vivo é, para Hegel, mais do que um mero agregado de partes: os membros estão concatenados em uma organização circular, no interior da qual todos os membros são uns para os outros tanto meios quanto fins. É devido a sua dinâmica auto-referencial que o organismo vivo já é sujeito, pois a organização circular do vivente faz emergir uma perspectiva – aí está, diz Hegel na filosofia da natureza, o começo do idealismo. O objetivo desse trabalho é expor a concepção de “propósito natural” presente na reflexão de Kant sobre os organismos vivos, e mostrar como Hegel a converte de uma mera ideia regulativa em uma ideia concreta. É, pois, por meio da categoria de vida que Hegel pretende expressar, ainda que na forma mais elementar, a unidade de sujeito e objeto, ideal e real, que é central ao projeto hegeliano de idealismo objetivo. Com isso o conceito kantiano de auto-organização adquire verdadeira força ontológica, mas ao custo de tornar-se mais “dogmático” – a vantagem teórica está, porém, em abrir espaço para ver, contra Kant, a subjetividade em continuidade com a natureza. Ao final expomos uma breve reinterpretação naturalista da filosofia da vida de Hegel, potencialmente capaz de iluminar temas e debates recentes da filosofia contemporânea em filosofia da mente e ontologia.

Vilma Felipe Costa de Melo
vilmelopsi@yahoo.com.br

O normal e o patológico: Foucault e Canguilhem em perspectiva

O tema saúde tem sido analisado desde a antiguidade, no entanto, nem a Filosofia, nem a Ciência alcançaram um conceito de aceitação universal para a questão. A discussão epistemológica sobre o assunto, intensa entre os pensadores contemporâneos, sequer alcança o consenso de que saúde seja um conceito passível de ser definido em termos objetivos, na esfera do campo científico, ou se apenas constitui em experiência vivencial de natureza individual e subjetiva, não redutível ao campo científico, onde o imperativo da generalização é mandatário. Se isso acontece com a questão da saúde em geral, quando se trata da saúde mental surgem complicações adicionais. Na prática, o estado de saúde mental também é definido, tal como em outras áreas, pela ideia antiga de ausência de doenças, ou ausência de transtornos mentais, mas não se diz, popularmente ou no meio médico, que a pessoa que não apresente transtornos é uma pessoa mentalmente sadia. Detectam-se tais transtornos pelo comportamento divergente do padrão normal, ou seja, fora do que é estabelecido como normalidade no âmbito social e cultural. Nesse ponto é que surge

uma questão importante para o debate filosófico: normalidade poderia ser considerada igual a saúde? E se o padrão normal de comportamentos e atitudes de uma dada sociedade for doentio? E se a sociedade for doente? Definir o que é normal e diferenciá-lo do que é patológico pode ser algo de extrema complexidade, independentemente do ângulo de aproximação que se utilize, sendo o entendimento dificultado devido a muitos dos termos usualmente utilizados em tais definições carecerem de um sentido universal no que se refere ao seu uso e a sua aceitação. Todavia, através desse esforço analítico, o presente artigo busca discutir com mais profundidade os conceitos de normalidade e patologia recorrendo aos autores, Foucault em torno da ideia de necessidade social de normas, e Canguilhem a partir da discussão epistemológica de normal e patológico que, desde sua tese de doutorado, é considerado referência sobre o assunto.

Vilma Xavier
vilmax@uol.com.br

O sujeito entre a certeza do cogito e o ocultamento do inconsciente

Desde Freud, com a descoberta do inconsciente, buscou-se compreender e interpretar a articulação entre o sujeito cartesiano e este novo sujeito, nomeado por Lacan, décadas depois, de sujeito do inconsciente. Lacan tenta captar a verdade do sujeito dos pensamentos de Descartes, buscando conhecer a certeza que lhe é oferecida por sua consciência reflexiva. Da certeza do Cogito, do eu penso, Descartes situa a certeza do eu sou, eu existo. Discorda Lacan, inicialmente, de que o sujeito, na determinação de seu eu sou, seja a consciência de si captando seus pensamentos e suas representações. Para ele o sujeito é essencialmente dividido, pensante e desejante. É caracterizado por essa separação. Não obstante, ele sustenta que o “seu” sujeito é, antes de mais nada, o mesmo sujeito de Descartes, a quem quer determinar, também, como sujeito do inconsciente, ou seja, é o sujeito cartesiano que é chamado a penetrar em si mesmo no inconsciente. Na perspectiva lacaniana, porém, há no caminho para a certeza o ato da fala com a presença do significante - que caracterizará o conteúdo do inconsciente -. O sujeito é o que aparece entre dois significantes; ele é, portanto, o efeito da linguagem. Ou seja, é o significante que atua na constituição do sujeito, sendo-lhe, nessa medida, preexistente. Passando ao significado, onde já está o ser, é possível uma certeza afirmando o ato da fala do sujeito e, logo, um lugar no mundo. Assim sendo, há na certeza lacaniana um eu sou, mas esse ente já está afetado pelo inconsciente. Onde está o sujeito, afinal? Para Lacan ele está no inconsciente, pois é nele que está a sua realidade. É nele que o sujeito fala. O propósito de nossa comunicação, finalmente, é o de colocar a questão do sujeito que, identificado por Descartes como pensamento consciente, perde a primazia em sua morada com o advento do inconsciente freudiano. Enquanto o cogito cartesiano mostra o eu como o lugar das ideias claras e distintas, esse mesmo eu, aparece, agora, no campo do ocultamento.

Vinicius Berlendis de Figueiredo
viniciusbf@yahoo.fr

Crítica e positividade na política de Kant

Ao assimilar crítica e crise, R. Koselleck (1999) está convencido de que os conceitos mobilizados pelos iluministas no ataque ao absolutismo são reféns de uma lógica dualista, que presidiria, a título de pressuposto impensado, o advento político da burguesia. Dali onde o Esclarecimento tirou a justificativa para pôr abaixo a estrutura política do Estado absolutista, também proveriam as razões pelas quais, ao fim e ao cabo, teríamos-nos tornado cegos para a especificidade da política em relação à moral. A razão iluminista, invocada moralmente para derrubar o Antigo Regime, teria se tornado incapaz de enxergar o poder político – de um só golpe duplicado em objeto de crítica e de utopia, vendo-se, assim, definitivamente privado de sua realidade própria. À primeira vista, esta abordagem aplica-se ao texto kantiano. De um lado, o nexos unindo política e filosofia da história, fartamente atestado pela literatura (Terra-1995, Bicca-1997, Pe-

res-2004, Pinzani-2004), vincula a política a considerações de natureza teleológica, expondo o juízo à certa casuística: como, afinal, aferir o valor dos acontecimentos políticos, se estão situados em um horizonte de determinação que escapa ao presente e se projeta no futuro? Esta dificuldade, representada pela subordinação do acontecimento a um princípio de inteligibilidade que por definição lhe é de partida exterior, é ampliada pelo vínculo postulado por Kant entre política e emancipação. O núcleo desta articulação, como se sabe, é o conceito de “Esclarecimento”. Ora, o ideal cosmopolita que pauta este processo requer do agente a abstração de seus interesses concretos em prol da universalidade desinteressada característica da esfera pública ideada por Kant. A questão aqui não é tanto determinar se este desinteresse é ou não factível (portanto, se trai ou não uma posição de classe); antes, quer-se examinar, uma vez admitida sua validade transcendental, quais implicações ele produz para a inteligibilidade do fenômeno político, tradicionalmente associado a perseguição de interesses. Que tipo de experiência, então, filosofia da história e esclarecimento (conceitos articulados entre si) tornam possível? Que forma de política delineia-se ali onde a positividade do interesse remete a um plano normativo cuja inteligibilidade lhe recusa cidadania filosófica em nome da astúcia da razão?

Vinícius de Castro Soares
viniciuscastrosoares@gmail.com

Teleologia na natureza e teleologia ética

A relação entre natureza e ética pode e deve ser pensada sob a ótica da teleologia. A unidade que envolve a finalidade do organismo e a finalidade das ações morais do indivíduo decorre da polissemia de sentidos que a noção de Ideia comporta, como objetividade da vontade. Nela reside esta face dupla da problemática da teleologia, como raiz comum do conflito entre vontade individual e destino. E o legado kantiano da K.U. parece costurar o problema dessa relação, ao pensar a liberdade como o conceito do suprassensível. Se a Crítica do Juízo aproxima a teleologia na natureza e a destinação moral do homem através desse fundamento teleológico, pela liberdade, o remanejamento desta passagem torna possível de ser feito à obra de Schopenhauer, que pode ser posto do seguinte modo: se a Ideia é o medium entre vontade e representação, colocando lado a lado a natureza, o belo e a ética, então como pensar a relação entre o sublime e a teleologia nesta metafísica da vontade? Dessa relação do belo na natureza com o sentimento do sublime está, em primeiro lugar, a elevação sobre o próprio indivíduo; em seguida, o caráter sublime, a dimensão ética propriamente dita na relação entre o conhecer e a vontade. E assim a discussão sobre a conservação e a finalidade do organismo pode ser tomada em sua transformação na questão sobre a morte e vida para o indivíduo, aproximando o WWV, II, Cap. 26 – “A propósito da teleologia” com o WWV II, Cap. 49 – “A ordem da salvação”. Toda a questão que envolve pensar a coisa em si no real-idealismo da teleologia na natureza se translada na questão sobre o sentido da existência trágica e de sua redenção, sobre os fins da vida e a felicidade (eudemonologia), sobre os fins do indivíduo e os fins do mundo.

Vinícius dos Santos
vsantos1985@gmail.com

Prático-inerte e alienação na “Crítica da razão dialética” de Sartre

A “Crítica da razão dialética” visa esclarecer as condições formais da experiência histórica – mais precisamente, da experiência capitalista –, de uma perspectiva capaz de conciliar o materialismo histórico e o existencialismo. Dentro dessa proposta, o campo social que Sartre denomina de prático-inerte funcionaria como “fundamento lógico” da alienação histórica descrita por Marx. Envolvidos em sua engrenagem, as práxis individuais, ao agirem sobre a matéria, convertem-se numa força estranha aos seus agentes. A liberdade torna-se necessidade, e os resultados da ação humana se voltam contra seus criadores. Conquanto, a princípio, pareça não haver problemas, uma análise mais detida da forma pela qual Sartre pensa as relações entre

prático-inerte e alienação parece desautorizar-nos a aproximar seu entendimento deste último conceito daquele desenvolvido por Marx. Isso porque, Sartre não deixa claro se toda forma de objetivação do homem no mundo é já uma forma intransponível de alienação – portanto, estaríamos condenados a ela –, ou se, como em Marx, seria possível pensar uma distinção fundamental entre a ação como objetivação e realização humana no mundo (*Vergegenständlichung*) e como exteriorização alienada (*entfremdete Entäusserung*) que, enquanto produto histórico, poderia ser positivamente superada. Pensar essa relação entre o prático-inerte e o conceito sartriano de alienação, confrontando-o com o de Marx, é a proposta da comunicação.

Vinicius Elias Foderario
vinyelias@yahoo.com.br

Máxima fundamental em Kant

A presente pesquisa tem como objetivo examinar a questão das máximas fundamentais, discussão esta realizada por Kant na obra *Religião Dentro dos Limites Simples da Razão Humana* (RLSR). O ponto central, para a discussão que acima foi mencionado está no parágrafo 8 da primeira parte da referida obra. Enquanto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC) Kant discute as máximas de uma ação particular, permitindo-nos imputar moralmente uma determinada ação, no oitavo parágrafo RLSR o filósofo alemão trata das máximas fundamentais, elemento que a partir de então nos instrumentaliza para imputar moralmente o caráter moral de um indivíduo. Kant logo no início do parágrafo oito, afirma que o homem não pode ser considerado ao mesmo tempo e em partes moralmente bom e em outras mau (Cf. RLSR. §8, p. 276), esta afirmação expressa a posição rigorista assumida por Kant. No contexto da RLSR ser rigorista quer dizer somente que o filósofo não admite um meio termo moral. Posição esta que encontra como oponentes os latitudinários, que admitem a possibilidade do homem ser neutro, nem bom nem mal (indiferentistas), ou ser em parte bom e noutra mau (coligação). A partir do §3 Kant começa a definir o que é um homem mau, de acordo com Kant o homem é mau não porque prática ações contrárias a lei moral, mas sim porque as mesmas acontecem de tal forma que se deixa entrever máximas más no indivíduo. Ainda neste parágrafo Kant começa a trabalhar o conceito de máxima fundamental (MF). Este conceito representa uma “inovação” da filosofia moral de Kant na RLSR em relação à FMC, pois até então o conceito de máximas são tratadas apenas em seu aspecto particular, ou seja, em referência a ação. Com base no que foi dito, é possível considerar que a RLSR vem suprir uma espécie de incompletude da FMC que não dá conta de resolver a questão da imputação do caráter moral. A adoção da máxima fundamental orientará a elaboração das máximas particulares para ação. A partir daqui, surge à questão que pretendo discutir que pode ser formulada da seguinte maneira: Se elejo uma máxima fundamental boa, as máximas de minhas ações particulares serão sempre boas? Ou se ao contrário a máxima fundamental de um indivíduo for má, seria possível em algum momento ele praticar uma moralmente boa? Noutras palavras o que pretendo discutir a partir dos elementos textuais oferecidos por Kant na RLSR é a possibilidade de um indivíduo praticar ações isoladas que contrariem a máxima fundamental eleita por ele.

Vinicius M.R. de Carvalho
mr.oaes@gmail.com

A questão do mundo externo no Idealismo Transcendental

Primeiro, cabe a análise semântica do que “mundo externo” deve significar na filosofia transcendental de Kant. O trabalho mostrará que o termo “mundo externo” deve ser interpretado como aquilo que denota o âmbito ontologicamente distante do sujeito transcendental. O objetivo deste esclarecimento é separar a noção de exterioridade fenomênica da noção de mundo externo e mostrar que o argumento de Kant contra o idealismo não se limita a simplesmente reiterar os argumentos da Estética transcendental sobre a forma espacial, mas que inequivocamente pretende provar a existência desse âmbito ontologicamente

distante (quer dizer, independente) do sujeito. Na posse desse sentido de “mundo externo”, passarei a limpo a Refutação do Idealismo e mostrarei como se encontra ali o que chamo de uma prova ontológica da exterioridade. A estratégia de Kant é mostrar como, partindo do datum mínimo do cogito cartesiano, somos obrigados a assumir, para a efetividade desse cogito, a efetividade de uma qualidade ou propriedade que não pode, por definição, pertencer a nossas representações. Como a efetividade do cogito é evidente, a efetividade de tal qualidade/propriedade também o deve ser; como esta não pode existir entre nossas representações, ela só pode existir fora e distintamente delas, isto é: em um âmbito de distância ontológica em relação ao sujeito transcendental. A questão passa a ser: é necessário pressupor então a existência de uma qualidade incompatível com a natureza das nossas representações para sustentar a efetividade do cogito? A resposta de Kant aponta para a aparente incongruência entre a sucessividade constante de nossas representações e a fixidez necessária para que seja possível uma auto-determinação subjetiva no tempo. Como o cogito nada mais é que um tipo de auto-determinação da consciência no tempo, é evidente que o mesmo também depende desta fixidez. O que é fixo, o que permanece, o que é permanente (das Beharrlich), é, portanto, condição para a efetividade do cogito e, entretanto, não pode ser encontrado entre nossas representações. O objetivo final do trabalho é mostrar como a Refutação do Idealismo de Kant é capaz de provar a existência do “mundo externo”, entendido como distância ontológica intransponível entre o sujeito e o permanente, na medida em que o primeiro é incapaz de produzir o segundo. Como adendo, proporei algumas questões sobre os limites da prova de Kant e como ela nos faz pensar de maneira radicalmente diferente acerca da questão do mundo externo. Quanto aos limites, farei notar que a prova de Kant é incapaz de estabelecer a identidade entre os fenômenos espaciais e o mundo externo: o próprio termo, “mundo”, torna-se excessivo em nossa interpretação, já que o que foi provado não é a vigência de coisas nem de relações independentes do sujeito, mas simplesmente a distância essencial do permanente em relação ao domínio representacional.

Vinícius Silva de Souza
souza_vinicius@yahoo.com.br

Considerações sobre o conceito do homo faber arendtiano

Hannah Arendt (1906-1975) é uma importante pensadora política do século XX. Ao usar como pano de fundo a condição humana a autora pretende elaborar uma interpretação própria de conceitos presentes no cotidiano da filosofia e deste modo chamar a atenção para a transformação e a nova roupagem adquirida por esses termos no decorrer da história. Um deles é o conceito do homo faber, o qual é um exemplo claro dessa apropriação arendtiana, ou seja, através desse tema que aparece em boa parte de seus escritos a filósofa alemã mostra como esse fabricante de utensílios assume papéis diferentes no universo da filosofia. Esse produtor de artefatos para o mundo não é um tema inaugurado por Arendt e isso aparece de forma bem clara na introdução do capítulo intitulado “Obra”, na Condição humana, porém ele perpassa todo o livro e é matéria prima nas suas análises da categoria da política bem como da sua crítica à inversão de valores promovida pela modernidade. Trata-se, portanto, de uma temática de grande relevância para compreender seu pensamento, assim como para entender as inovações promovidas pela era moderna. Identificar e compreender o conceito do homo faber é a primeira proposta deste texto, e assim, pela leitura dessa pensadora buscar entender as questões referentes à técnica, o comportamento humano e sua forma de se relacionar com o mundo e consigo mesmo. Outro tópico que também possui espaço nesse trabalho é a criação da sociedade moderna que desencadeou tanto no estabelecimento dos grandes centros urbanos como também na instrumentalização do mundo e de outras ferramentas para esse fim. Um mundo que solicita conceitos, os quais não brotam do vazio, mas de juízos de determinados conhecimentos, crenças ou de algum princípio último. No entanto, para Arendt isso não se realiza através de uma metafísica ocidental que teria guiado a todos para um beco sem saída, mas por meio de uma ação política entre os humanos no mundo. A pensadora política não se coloca diante da pergunta sobre esse tipo de juízos partilhados comuns. Ela conduz seu argumento na esfera do comportamento, o qual se

caracteriza pela mudança constante de uma ordem de valores; “eu não acredito, que nós podemos estabelecer a situação, a qual nós estamos desde o século XVII, sobre qualquer modo irrevogável”, como ressalta a autora alemã. Desta forma no atual tempo não existe nenhuma segurança em algum princípio último ou mesmo em um saber, assim como em convicções e crenças.

Vinicius Valero
vp.vinicius@hotmail.com

A unidade da consciência em Franz Brentano

Reivindica-se na obra de Franz Brentano (1838-1917) a precedência de temas filosóficos que determinaram a conhecida bipolaridade da filosofia contemporânea, a oposição entre filosofias analítica e continental, desconhecida por ele e seu tempo. O que não ajudou a reverberar suas ideias tão pouco discutidas pelo que têm em si mesmas. Suas investigações mais conhecidas são as do *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), quase exclusivamente as do segundo livro onde está a doutrina mais estudada, a doutrina da distinção absoluta dos fenômenos psíquicos e físicos, lida como tendo sido ratificada exclusivamente pela tese da inexistência intencional, que, no entanto, é um dos critérios objetivos de tal distinção. Amiúde essa tese é apropriada sobranceiramente por tais reivindicações que, zurzindo suas pretensas insuficiências, demarcam o campo de novidade pretendida pelos críticos. O trabalho pretende revisitar as teses principais do livro citado retomando-as no conjunto para enfatizar a confluência por vezes negligenciada, mas presente, da investigação brentaniana. Metodologicamente, aborda-se para a condução a visão mais ampla dos fenômenos mentais, que apesar de altamente complexos constituem unidade. Assim, além da inexistência intencional serão abordadas as teses da percepção interna e da unidade da consciência, pontos fulcrais da obra de 1874, que repercutirão na doutrina posterior das partes da alma no *Deskriptive Psychologie* e mesmo nas igualmente pouco lidas investigações sobre as partes e o todo do seu aluno e discípulo mais brilhante, Edmund Husserl.

Virginia de Araujo Figueiredo
virginia.figueiredo@ig.com.br

O sublime explicado às crianças

Como o próprio título indica, este trabalho pretende dialogar com a recepção do sublime kantiano pela filosofia francesa contemporânea, sobretudo com Jean-François Lyotard. Daí que, ao invés de ressaltar as conseqüências inevitável ou sistematicamente morais do sublime kantiano, como fez, de um modo geral, o comentário mais tradicional da filosofia crítica de Kant, este ensaio tenta interpretar o sublime como sendo essencialmente uma experiência da arte, seguindo assim de perto aquela tradição francesa. Mas, ao mesmo tempo, tomando alguma distância, este texto quer fazer uma objeção ao fundamento exclusivamente burkiano da concepção de sublime de Lyotard. Em suma, quero defender que é possível privilegiar o tempo (aspecto central do sublime de Edmund Burke, segundo Lyotard) também na experiência do sublime kantiano.

Virginia Helena Aragones Aita
virgoaita@gmail.com

O influxo da experiência estética na filosofia da arte de Arthur Danto

A filosofia da arte de Arthur Danto, instigada pela arte Pop e o conceito de ready-made, ruidosamente no contrafluxo do formalismo estético de Clement Greenberg e Roger Fry, emerge como uma das mais proeminentes teorias da arte da tradição anglo-americana no mesmo boom da filosofia analítica dos anos 60-70 que

consagrou autores como N. Goodman, W. Quine, P. Strawson, D. Davidson. Essa constelação histórica confere a sua teoria da arte, originalmente formulada no *The Artworld* (1964) e *The Transfiguration of the Commonplace* (1981), um acento lingüístico-semântico que claramente privilegia a ontologia da obra de arte em detrimento da estética, a descrição ou narratividade em detrimento da experiência do contato, ou de uma fenomenologia da percepção. O conceito chave, se nos propomos a investigar a questão de uma experiência estética, é sem dúvida o de interpretação que qualifica como *deep interpretation* ou ‘interpretação artística’ responsável pela identificação de obras de arte cujo esse é interpretari (TC, p.125). Essa interpretação, contudo, extravasando contornos semânticos, se amplia ao anexar uma pragmática, i.e., uma estrutura retórica que solicita a participação ativa, a interação do espectador. Danto num livro mais recente *The Abuse of Beauty* (2004), visivelmente propõe uma recuperação da estética em que conceitos tradicionais como hipotipose (*Darstellung* estética kantiana, KU\$59) e uma versão revisada da beleza como beleza interna ou semântica (intrínseca ao sentido) são incorporados a sua teoria. Ora, para uma teoria semântica indexada historicamente num ‘mundo-da-arte’, favorecendo o narrativismo, contextualismo histórico e externalismo, esse detour para a experiência estética (internalismo) parece colapsar a coesão interna. Um exame mais detido no entanto permite constatar que esse movimento é perfeitamente plausível. Considerando que não só a intensionalidade da retórica envolvida na recepção e interpretação, mas sobretudo a metáfora embutida na obra (que a define), exige uma noção mais robusta de experiência já que não admite paráfrases e não poderia ser substituída por uma descrição. Ou seja, é a própria estrutura metafórica da obra que solicita esse input da experiência estética cuja granulação constitui as elipses e inflexões de sentido própria da arte. Por conseguinte caracterizar uma experiência estética, qual seja, uma percepção que agrega uma granulação extra-perceptual, implica analisar percepção a par da descrição, o caráter narrativo, legível das obras pari passo com uma fenomenologia da percepção. O que torna fundamental o exame da noção de percepção que segundo Danto comporta um duplo estrato, como input perceptual básico e fisiológico (visão) e como ‘percepção expandida’ envolvendo (representação) articulação semântica e interpretação, essa última o locus da experiência estética.

Virginia Helena Ferreira da Costa
virginiahelena.costa@gmail.com

Super-eu e sintoma: entre a satisfação e o castigo em Freud

Nossa intenção é extrair algumas considerações da demonstração de que o Super-eu e o sintoma, em Freud, compartilham a mesma fonte, a saber, provêm do Isso, bem como trilham, de certa forma, um mesmo caminho que se inicia na forma de uma satisfação inconsciente e finaliza gerando desprazer. No entanto, há uma formação moral e sexual que estrutura a “normalidade” subjetiva e que permite que sintamos novamente um prazer em sermos subjugados pelo poder sádico supereuóico e em não abdicarmos de nossos sintomas. Intitulada “masoquismo moral”, tal posição subjetiva exibir-se-á útil na finalidade de compreender de forma sucinta, mas não desprovida de interesse, a relação entre a instância moral interna ao sujeito e o resultado de suas repressões às pulsões libidinais. Assim, explicaremos como, inicialmente, o Super-eu surge a partir do declínio do complexo de Édipo, tendo como origem tanto a autoridade externa quanto a manutenção de sentimentos e situações provenientes do Isso. Desse modo, o Super-eu se constitui, de certa forma, como o território autêntico da exterioridade no interior do sujeito, local de identificação e introjeção da alteridade dentro de si. Esta consciência moral é, assim, a responsável pelas repressões, movimento pelo qual se inicia o sofrimento do neurótico. De forma análoga, o sintoma aparece de início como uma pulsão prazerosa proveniente do inconsciente que procura sua expressão, mas que é, no entanto, reprimida pela autoridade do Super-eu. Mediante tal repressão, a pulsão se desvia em sua forma, tornando-se um sintoma entendido como um corpo estranho, algo situado numa região fronteira entre o Eu e o Isso, que não se vê incorporado a nenhuma instância psíquica exatamente por ser indesejado. Entretanto, ainda sim é possível ao sujeito obter prazer na repressão do Super-eu e na criação do sintoma. Os movimentos de satisfação mediante as ações supereuóicas e de incorporação do sintoma ao Eu acham uma mesma raiz: é a necessidade de castigo gerada pelo sentimento inconsciente de culpa – principal característica do masoquismo moral – que demonstra a possível satisfação que os sujeitos

encontram em estarem doentes, que exprime o desejo de não renunciar ao castigo de sofrer. Assim, mediante a culpa inconsciente existente na dita reação terapêutica negativa, a satisfação em sofrer possibilitada pelo sadismo do Super-eu encontra, assim, no castigo moral masoquista o triunfo do sintoma.

Virginia Mota
virginiamota2@gmail.com

Os desvios da aura

Só a partir dos anos 30, Walter Benjamin tematiza o conceito de aura, nos Protocolos sobre as experiências com droga, na Pequena história da fotografia, em A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica, nos Motivos Baudelairianos e em O livro das Passagens. Sobre a reprodutibilidade da obra, detecta-se um esmorecimento da aura que os Modernos conheceram e, sob o surgimento da fotografia, aparece uma outra versão identificada nos primeiros retratos de pessoas anônimas. Se no primeiro caso parece existir uma variação de intensidade por enfraquecimento, perguntamo-nos sobre a possibilidade da aura poder ainda fortalecer-se, como irradiação vibrante, contrária à catástrofe, e se essa intensidade poderia existir também na versão fotográfica. Centrar-nos-emos especificamente no momento do nascimento da imagem fotográfica, por esta ter sido muitas vezes associada diretamente à perda da aura. Perguntamo-nos se esta perda teria apresentado sinais anteriormente; se ela não seria reflexo de uma tendência da modernidade; se, olhando mais atentamente a história da pintura não encontraríamos nela algum outro indício; e se esta perda seria condição da curta história da fotografia. Uma curta história sobre uma outra mais longa, pelo menos desde Leonardo, a da tentativa de fixação de imagens pela câmera escura, que ocupou vários daqueles que pressentiram essa possibilidade e contribuíram para a sua concretização. Não podemos ignorar, com Benjamin, que muito foi desconsiderado sobre o investimento nos inventos pré-fotográficos, e que estes foram também subjugados às condições de possibilidade de sua industrialização, ficando seus reféns logo à nascença. Ao remetermos o nosso estudo na direção dos primórdios da fotografia, entendemos um certo fascínio por aquilo que estaria diretamente ligado à beleza da obra de arte. O interesse estético que fez nascer esses inventos encontraria intermináveis obstáculos, entre as primeiras tentativas de fixação de imagens, barradas por aqueles que acreditavam defender deus - homens criados à sua semelhança não poderiam almejar atingi-lo através de máquinas - à sua ampla disseminação para fins lucrativos. Poucos puderam e souberam reconhecer a possibilidade das imensas descobertas potenciadas pela invenção deste instrumento polêmico, como fez o físico Arago perante a Câmara de Deputados em 1939, defendendo Daguerre. O nosso interesse dirigiu-se para essas imagens de pessoas anônimas. Elas parecem olhar para aquilo que nunca se havia notado, e agora nos olham sem que pudéssemos saber sequer o seu nome. Esse duplo olhar devolve um pudor heróico sobre a vida. Este pudor, descurado pela história do anônimo, ganharia sob essa imagem agora fixada, uma dimensão aurática e misteriosa, que talvez eclipsasse uma dimensão que a pintura havia perdido em sua própria história. Pretendemos assim pensar estes dois movimentos oscilatórios da aura: por um lado, os retratos pintados perderiam força na duração, espécie de decadência no interesse dos enunciados, dos já nomeados; e um outro que ascenderia, anônimo e que ainda não podemos nomear. O que não podemos nomear parece ser ator principal na obra de Benjamin, ator e ato que fazem nascer as imagens: as que atravessaram seu empreendimento filosófico e as que conseguimos vislumbrar.

Vital Francisco C. Alves
vitalalves1@gmail.com

É a violação da lei uma expressão de corrupção moral e política na filosofia de Jean-Jacques Rousseau?

A noção de lei ocupa uma posição de extrema relevância e desempenha uma função crucial na filosofia de Jean-Jacques Rousseau, sobretudo, porque ela tem a incumbência de proteger o cidadão da sujeição de qualquer tipo de vontade discricionária e assegurar a liberdade política. Nesse sentido, Maurizio Viroli

em sua obra *Jean-Jacques Rousseau et la teoria della società bene ordinata*, defende que no pensamento rousseauista nenhum cidadão pode se colocar acima da lei e a violação da mesma implica na perda da liberdade. Jean-Fabien Spitz, por sua vez, no livro *La liberté politique*, preconiza que a violação das leis em Rousseau pode ser considerada uma forma de corrupção moral e política, pois desobriga os cidadãos a obedecerem às leis, passando o cumprimento da lei a ser por meio da força e do constrangimento. Diante disso, a presente comunicação terá especialmente três objetivos: em primeiro lugar, analisar a noção de lei em Rousseau e, concomitantemente, investigar quais os fundamentos apresentados pelo autor genebrino são responsáveis por conduzi-lo a sustentar que as leis devem emanar das mãos dos cidadãos por meio das convenções sociais e enunciarem a vontade geral. Em segundo lugar, perscrutar a intrínseca relação entre lei e liberdade buscando compreender as razões pelas quais a lei opera como um instrumento capaz de salvaguardar a liberdade dos cidadãos e, finalmente, por um lado, examinar os argumentos de Viroli acerca das consequências da violação da lei e, por outro, indagar acerca da consistência dos argumentos expostos por Spitz, que o levam a compreender a violação da lei como uma expressão de corrupção moral e política na filosofia de Rousseau. Desse modo, pretendo estabelecer um debate produtivo e provavelmente suscitar uma reflexão concernente a questão proposta.

Vitor Amaral Medrado
vitor_medrado@hotmail.com

Liberdade e Democracia em Kant

O Direito em Kant se funda na liberdade, todavia, a liberdade se expressa de duas diferentes maneiras: como autonomia e como coexistência ou limitação recíproca da liberdade em seu uso externo. Por isso é que se pode dizer que existem dois diferentes conceitos de Direito em Kant: um conceito moral, conforme se funde na liberdade como autonomia, e um conceito liberal que apenas leva em conta a ideia de limitação recíproca da liberdade externa. A coexistência entre os conceitos de liberdade acaba por gerar uma tensão no pensamento kantiano: qual conceito de liberdade e, assim, de Direito, deve prevalecer? Ou deve haver uma coexistência entre estes? Esta tensão no pensamento ético kantiano, a nosso ver, se resolve na ideia de vontade geral: as leis jurídicas que fazem coexistir as liberdades externas devem advir da autonomia do povo. A autonomia em sentido moral passa também a ter um sentido político, já que, na teoria republicana de Kant, é preciso que as leis jurídicas, cuja propriedade é fazer coexistir as liberdades externas, sejam fundadas na autonomia do povo, como vontade geral. É que o Estado de Direito Puro (a República) tem como fundamento e como objetivo a promoção da igual liberdade na sociedade. A liberdade, assim, se mostra, ao mesmo tempo, fundamento e objetivo do Direito, entendido como legislação universal, pautada politicamente na ideia de uma vontade geral do povo. A promoção da liberdade pública, a autonomia na sociedade, é o telos do Direito. Esta teleologia, ao mesmo tempo moral, jurídica e política, tem por escopo em Kant a promoção de um Estado de Direito Democrático e não meramente de um Estado de Direito. Se isso for verdadeiro, existe na Ética kantiana uma correlação irreversível entre a liberdade negativa e a liberdade positiva, as quais se unem para dar realidade à ideia de um Estado Democrático de Direito, e não meramente de um Estado de Direito. Kant, com efeito, parece estar muito mais próximo de ser um teórico da democracia participativa do que pretendem os que o interpretam como um mero liberal.

Vitor Hirschbruch Schwartz
vschwartz@uol.com.br

A importância da noção de “percurso cético” na interpretação da filosofia sextiana

Por meio da expressão “percurso cético”, estou referindo-me à jornada filosófica que leva a tornar-se cético um homem comum que, anteriormente, não tinha formação filosófica. Dou, no presente trabalho, es-

pecial atenção ao cap. 12 de HP I, intitulado “Sobre os Princípios do Ceticismo”. Sexto Empírico nele tematiza um processo contínuo que impeliu em direção à filosofia homens comuns talentosos, que se viram em aporia por não saber como decidir sobre verdade ou falsidade acerca de problemas que experienciaram no âmbito de sua vida comum e cotidiana. Foi após percorrer o “percurso cético” que eles teriam deixado de dogmatizar. Os cap. 12 e 26 de HP I são mais duas passagens da obra de Sexto que exibem não somente a caracterização do discurso comum como dogmático, mas também um elo forte entre tal caracterização e temas importantes da filosofia pirrônica, como o processo do “percurso cético”. Procuo mostrar que a compreensão da importância de tal percurso para a filosofia pirrônica é fundamental para uma correta interpretação da obra de Sexto Empírico.

Vitor Orquiza de Carvalho

Sobre a concepção de ciência de Freud na década de 1890

O encontro de Freud com o universo científico já havia ocorrido duas décadas antes de ele se aproximar da psicanálise. Como estudante de medicina e, posteriormente, como médico neurologista, compartilhou com seus professores e colegas uma prática científica racionalista, empirista e materialista, as quais propõem a validade do conhecimento científico relevando o objeto físico e material. Assim, coerentemente com o fato de que, nos primeiros anos, a ele não foram permitidas muitas reflexões sobre os caminhos desse saber e suas pesquisas se limitavam ao espaço técnico-laboratorial, era a filosofia do positivismo que embasava seu conceito de ciência. Ocorreu que somente após conhecer as histéricas e a hipnose, sobretudo por viajar a França e conhecer Charcot, é que inaugurou suas reflexões epistemológicas, percebendo-se diante de duas possibilidades: questionar e expandir a concepção de ciência de sua época, ou procurar outro campo do saber para assentar suas ideias. Diante disso, não lhe pareceu haver dúvidas, de modo que, no restante de sua obra, afirmou frequentemente que a identidade da psicanálise não poderiam ser outra senão a científica. A década de 1890, nesse sentido, pode ser percebida como um momento decisivo para edificação dessa concepção de ciência que, a seu ver, legitimaria as propostas da psicanálise. Isso porque foi nesse período que Freud se colocou nos limites teóricos que separavam a neurologia (uma disciplina com pressupostos amplamente aceitos pela comunidade científica) da psicologia (que, como sempre, tinha sua cientificidade questionada). Com a proposta de um novo método para estudar a etiologia da histeria (guinada do método anátomo-clínico para o psico-clínico) e, conseqüentemente, com a articulação de conceitos que não contavam com respaldo empírico-material, esta década marcou os momentos iniciais em que a cientificidade de suas ideias seria questionada. Assim, na presente exposição, nosso objetivo é examinar como Freud se posiciona em relação ao seu conceito de ciência na década em questão, procurando agrupar argumentos em que ele manifesta ideias epistemológicas e investigando os meios pelos quais ele confiava que era possível passar para o domínio da psicologia sem abrir mão da cientificidade.

Vitor Somavilla de Souza Barros
vitorsomavilla@gmail.com

Por que Aristóteles? Destruição e autointerpretação

Procura-se discernir os motivos que levaram Heidegger a estabelecer um diálogo tão intenso com a obra aristotélica, ao longo dos anos 1920. De fato, seu interesse por Aristóteles remonta aos seus começos na filosofia e confunde-se com suas reflexões mais gerais sobre ontologia, como o contato com a dissertação de Brentano evidencia. Ao lado desses aspectos biográficos, porém, há outras razões para acreditar que a interpretação do texto aristotélico não era de modo algum casual, para o Heidegger de então. Numa fusão entre sua influência fenomenológica (e a insatisfação, por exemplo, com a hipertrofia do elemento teórico, em Husserl), a preocupação com a ideia de uma de se fazer uma hermenêutica da vida concreta e

contingente, e seu projeto de fundar uma ontologia sobre novas bases, Heidegger encontra em Aristóteles um interlocutor privilegiado. Com efeito, por meio de uma destruição da história da metafísica precedente, que tanto exponha, a partir de suas fontes (no caso, Aristóteles é o autor de destaque para o Heidegger desses anos), os elementos acriticamente assumidos pela tradição, quanto abra, igualmente na esteira dessas origens, novas possibilidades para o pensamento filosófico, Heidegger chegará ao texto aristotélico de um modo bastante especial. Por ser fonte para a grande maioria das cristalizações conceituais da metafísica posterior e, simultaneamente, possibilitar apropriações de seu pensamento que sejam sensíveis a um projeto de hermenêutica da existência contingente (cf. a leitura heideggeriana da *phrónesis*, por exemplo), a abordagem crítico-apropriativa da obra de Aristóteles revelou ser uma exigência teórica do método heideggeriano próprio dos anos 1920, o qual engloba destruição, hermenêutica da vida concreta e uma nova ontologia, sem perder de vista o fato de que toda interpretação filosófica do passado, toda destruição, é também uma autointerpretação, um compreender do momento presente.

Vivian Batista Gombi
vickgombi@hotmail.com

Considerações sobre o papel do intelectual no pensamento de Marcuse

Neste trabalho desenvolvo um possível significado do papel do intelectual, tomando como base o pensamento de Herbert Marcuse. Para isso, busco compreender de que maneira o filósofo marxista entende a teoria crítica, de que maneira ela se relaciona com sua visão de filosofia, de marxismo e de práxis política, tendo como referência principal suas obras de juventude. Em ensaios como *Filosofia e Teoria Crítica* (1937) e *Sobre o caráter afirmativo da cultura* (1937), Marcuse aproxima sua concepção de filosofia do conceito de filosofia presente nos escritos de juventude de Karl Marx do projeto de realização da filosofia. Partindo da concepção da realização da filosofia como crítica do existente no sentido da transformação social, pretendo mostrar a relação entre a figura do intelectual engajado da figura do praticante da filosofia pensada por Marcuse. No que concerne ao esclarecimento do significado marcuseano de filosofia, abordo a crítica do frankfurtiano à filosofia idealista, bem como a relação desta filosofia com a filosofia burguesa. Desse modo, procuro mostrar a noção de Marcuse de que o pensamento filosófico tem desdobramentos políticos. Para entender a relação do trabalho intelectual e da ação política configurada dentro da filosofia, faz-se necessário a busca do sentido de um termo usado por Marcuse em seu ensaio *Filosofia e teoria crítica*, a saber, o de filosofia profissional. A filosofia não paira no ar. Neste sentido, o esclarecimento da profissionalização da filosofia nos leva a questão sobre a atual prática filosófica: qual sua configuração e de que maneira ela se insere na atividade intelectual pensada por Marcuse? Sendo assim, apresento algumas delineações da figura do intelectual, do conceito de filosofia desenvolvido por Marcuse, bem como de suas considerações sobre a filosofia idealista, burguesa e profissional.

Viviane Bonfim Fernandes
vfernandes32@gmail.com

A relevância do ponto de partida em O Capital de Marx

Compreender o ponto de partida em *O Capital* de Marx significa compreender também seu modo de exposição, que conforme Pierre Macherey (In: ALTHUSSER, Louis; RANCIERE, Jacques & MACHEREY, Pierre. *Ler O Capital*. [tradução de Nathanael G. Caixeiro] – Vol. I, Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1979. P. 173 - 211) consiste no movimento rigoroso de determinado saber. E para se ter um conhecimento mais aprofundado da obra e desse movimento rigoroso, é preciso primeiro compreender como se passa de um conceito a outro, antes mesmo de saber como Marx passa de um livro a outro ou de um capítulo a outro. E para alcançarmos o conhecimento essencial da obra é importante estamos atentos ao começo, ou seja, por onde começamos o processo de entendimento dos conceitos lançados por Marx, e para isso, é preciso

começar não aleatoriamente, mas pelo começo mesmo. Discutir o ponto de partida em Marx e encontrá-lo não parece ser uma tarefa simples. Marx parece não ter concluído o começo de sua obra, pois sempre o repensava e o modificava. É necessário entender a importância do começo para Marx, por que ele o modificou tanto, e identificarmos por onde ele começa de fato. A dedicação de Marx ao ponto de partida pode ser atribuída à necessidade que ele tinha de dar um caráter científico à exposição de sua obra, sendo assim, o começo também precisava ser científico. Marx procura a forma microscópica da sociedade capitalista para começar a exposição, e encontra a forma do valor da mercadoria como essa forma celular. E a análise da forma valor parece ser por onde Marx começa sua exposição. Sendo assim, Macherey destaca a importância de se fazer uma leitura de Marx que abarque a página da escrita, que abarque essa constante preocupação de Marx em modificar o texto procurando a melhor forma, e assim, alerta que não se trata de estudar isso ao acaso, em qualquer trecho da obra, mas sim de estudar especialmente o começo, trecho que desprende tanta atenção de Marx, porque é no começo, no que é dado nas primeiras páginas, que apresenta a entrada na ciência. o ponto de partida em Marx, ou seja, o início da sua exposição em O Capital pode ser decomposto em três objetos, o primeiro a ser analisado é a riqueza, e Marx o faz nas quatro primeiras linhas, depois passa para a mercadoria e segue com ela um pouco mais de 50 páginas (da edição francesa das Editions Sociales), e o terceiro, o valor. Quando Marx inicia O Capital anunciando a riqueza como uma imensa acumulação de mercadorias, deixa evidente uma série de expressões equivalentes como: aparece como, vem ao mundo sobre a forma de, anuncia-se como. Para Macherey, esse conceito trata-se do conceito de forma, de um tipo de relação que aproxima termos segundo uma relação de forma, e neste caso, a mercadoria é colocada como a forma elementar da riqueza.

Viviane Cristina Cândido
vivianecandido@uol.com.br

A tensão instituição e experiência religiosas como método de estudo da religião

Neste trabalho, evidenciaremos a tensão entre instituição - toda prática e estruturação que vise perpetuar, via formalização, uma tradição religiosa - e a experiência religiosa como método para o estudo da religião, para o qual concorrem a filosofia, a teologia e, mais especificamente, a filosofia da religião. A institucionalização torna perene a crença de maneira geral e, por outro, leva à perda da identidade particular, a qual precisa ser sempre resgatada, inclusive pela própria instituição, daí a necessidade de uma epistemologia contingente e, portanto, da controvérsia. Não existem métodos epistêmicos gerais que sirvam para todos os propósitos, nem instituições que estejam certas o tempo todo, nem experiências completas e definitivas em nenhum campo e, menos ainda, no religioso. Para a compreensão de nosso objeto, a religião, necessitamos de uma abordagem multidisciplinar. A epistemologia da controvérsia, fundamentada no pensamento de Franz Rosenzweig (1886-1929), possibilita uma nova compreensão do conhecimento, que supõe o cuidado para não reduzirmos - risco de toda ciência - esse conhecimento. Essa não redução consiste no diálogo entre a 'razão', como a compreendemos filosoficamente, e a 'razão religiosa' - a racionalidade do ponto de vista religioso, advinda da experiência religiosa. Há um caráter responsivo da religião, ela não existe como si mesma, nessa perspectiva estão a consideração das experiências dos indivíduos e destes nas instituições, constituindo-se ambas em respostas do Homem - em sua relação com o Mundo - de sua relação com Deus. Em Rosenzweig podemos reconhecer a tensão entre instituição e experiência, suas interpretações do judaísmo conjugam-se naturalmente com as tendências que caracterizam o curso da história das ideias. O pensamento judaico recebe as proposições da filosofia ocidental pós-kierkegaardiana e trabalhada pelo neokantismo, por Nietzsche, pelo bergsonismo e pela fenomenologia e também as críticas às abstrações universalizantes advindas da Razão Ilustrada, da Ideia romântica ou do Fato científico. Rosenzweig não apenas questiona a compreensão da Lei pelas ciências humanas, mas coloca as instituições religiosas em xeque ao apontar que a Lei sozinha não garante a unidade do povo no espaço e através do tempo. Opõe-se ao curso filosófico tradicional, de Tales até Hegel, caracterizado pelo essencia-

lismo e pelo monismo construído sobre a tríade Deus, mundo e homem na qual há sempre a supremacia de um, do qual os outros são deduzidos. Quando o Judaísmo e o Cristianismo são colocados em evidência por Rosenzweig, o que reconhece é que existem três conceitos em relação, Homem-Mundo-Deus, e que esta segue marcada pelas proposições desses grandes monoteísmos e, ao mesmo tempo, nele são identificadas contribuições importantes para o avanço do pensamento e para a superação de tudo o que impede que Homem e Mundo possam ser mais, no sentido ontológico. Do ponto de vista da teologia, veremos o tratamento dado por Juan Antonio Estrada (1945), filósofo, teólogo, escritor e docente espanhol que em seu trabalho postula a necessidade de uma retomada, pelo cristianismo, de sua originalidade a fim de manter-se fiel a si mesmo, evidenciando também a tensão entre instituição e experiência que propomos como método para o estudo da religião.

Viviane Magalhães Pereira
vivianefilosofia@yahoo.com.br

A universalidade da hermenêutica de Gadamer e a busca por novos paradigmas filosóficos e científicos

Os limites, ou melhor, as possibilidades do diálogo entre Filosofia e ciência é um tema muito discutido na filosofia contemporânea. Frente ao predomínio de um pensamento empírico-racional que ainda guia a nossa atitude compreensiva no mundo, vemo-nos diante da necessidade de refletir até que ponto esse paradigma científico moderno serve como modelo para resolvermos muitos dos problemas com os quais nos deparamos na atualidade. Ademais, indagamos sobre se é possível, em um tempo de coexistência de múltiplas teorias em torno de uma mesma questão, a defesa de um ideal de Filosofia que realize suas discussões puramente em nível teórico ou de um ideal de ciência que simplesmente ignore a existência de seus pressupostos. Nesse sentido, a filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) vem nos prestar auxílio. Em *Verdade e Método* (1960), Gadamer admitiu que o próprio pensamento é mais ser do que consciência, isto é, que só compreendermos porque já estamos influenciando e sendo influenciados pela história, sem que necessariamente estejamos conscientes disso. Isso implica dizer que se ao formularmos nossas teorias, seja ela científica ou filosófica, tenhamos por objetivo revelar a verdade da coisa para a qual direcionamos nossas atenções, precisamos reconhecer a historicidade da compreensão e, assim, o fato de que nossas teorias são parciais e provisórias. A hermenêutica de Gadamer, desse modo, termina por defender uma postura filosófica que nos alerta para uma nova tarefa que deve servir tanto para a Filosofia como para a ciência, a saber, para a consciência de que há uma espécie de “trama de efeitos recíprocos” na história da qual nós e, conseqüentemente, nossas teorias sempre fazem parte. Partindo dos pressupostos da hermenêutica filosófica de Gadamer, mas também tentando superar os seus limites, intentamos mostrar, então, que o fato do cientista aceitar sua finitude e estar aberto para o diálogo, bem como do filósofo estar disposto a aprender mais acerca das investigações científicas, já é um indício da possibilidade de uma mudança de postura que só tem a beneficiar a humanidade na contínua busca pela solução de seus questionamentos.

Vivianne de Castilho Moreira
vivicmor@yahoo.com.br

Observações sobre mediania e contínuo na Ética Nicomaqueia

Aristóteles, na *Ética Nicomaqueia*, introduz sua análise da noção de mediania, a partir da qual caracterizará a virtude moral, evocando duas noções de natureza nitidamente quantitativa, a saber, de continuidade e de divisibilidade. Após caracterizar genericamente a virtude moral como pertencente ao gênero das disposições da alma (1105b25-26) e, dentre essas disposições, como aquela pela qual nos portamos bem face às afecções ou emoções, Aristóteles passa à investigação do que seria esse portar-se bem ante as

afecções. E introduz essa investigação com a afirmação de que “em todo contínuo e divisível, é possível tomar mais, menos e igual, e isso conforme à própria coisa ou relativo a nós” (1106a27-28. Ver também *Ética Eudemia* 1220b21-23). Como lemos na sequência do texto, a mediania em que consistiria a virtude moral corresponderia ao que, no domínio do que é contínuo e divisível, se apresentaria como o igual entre o mais e o menos relativo a nós, numa nítida suposição de que a mediania aqui em discussão se deixaria apanhar pelas noções quantitativas de continuidade e de divisibilidade. Contrariamente ao que seria desejável, não há, na continuação do texto da *Ética Nicomaqueia*, uma justificativa para a consideração da virtude, ou talvez de sua relação ao defeito, como algo contínuo e divisível. Na *Ética Eudêmia*, Aristóteles limita-se, a esse respeito, a considerar que assim é porque “o movimento é contínuo e a ação é movimento” (1220b26-27). Esta explicação, contudo, não nos leva muito longe, visto que não encontramos aí uma exposição das razões que permitiriam sustentar que a ação seja um movimento, as quais seriam relevantes para a compreensão da própria virtude como um contínuo. Diante das afirmações lacunares de Aristóteles, fica a dificuldade de se compreender em que medida o apelo feito à noção de contínuo auxiliaria na compreensão da natureza da virtude, bem como as razões que teriam conduzido Aristóteles a, aparentemente, considerar o par constituído por virtude e defeito como abordável a partir da noção de contínuo. Neste trabalho, pretendo examinar que razões poderiam ser essas, e em que medida elas poderiam esclarecer a natureza da mediania em que consiste a virtude moral. Para tanto, abordarei a investigação que Aristóteles procede da virtude na *Ética Nicomaqueia II* à luz da investigação que dedica na *Física*, em particular no Livro V, à noção de contínuo.

Vladimir Chaves dos Santos
vcsantos@uem.br

A vida ciclópica em Platão e Vico

O quadro da vida do ciclope Polifemo de Homero é, para Platão, um registro poético das primeiras sociedades patriarcais. Mas, ao mesmo tempo, tal vida primitiva, em termos morais, é suavizada pelo aspecto da simplicidade e se investe das características da idade de ouro de Hesíodo: abundância, paz, amizade. Nesse mundo primitivo de vida ciclópica, a contrapartida da inexistência de sabedoria, uma das quatro virtudes cardeais da polis perfeita da República, é a presença, até mesmo mais eficaz, das outras três virtudes cardeais: a temperança, a coragem e a justiça. Vico tira de Platão o aspecto político desse quadro: o patriarcado. A simplicidade, porém, bem como a idade de ouro, não têm as qualidades morais que assumem em Platão, exceto a do pudor. A vida primitiva é caracterizada, por Vico, como violenta e grosseira, tendo uma primeira fase associada e depois outra social, que é o estado das famílias; nessa segunda fase, encontram-se os fundamentos da sociedade: as primeiras formas de religião, de matrimônio, de sepultura. Além disso, dá-se um processo de humanização dos primeiros homens bestiais com o desenvolvimento neles, do ponto de vista psicológico e moral, dos sentimentos de temor e pudor. Tanto as relações de força da estrutura patriarcal, quanto os impulsos autorepressivos de temor e pudor constituem, para Vico, as bases do que ele denominou disciplina ciclópica. Ponderar os motivos por que Vico reelabora a imagem homérica de Platão afastando-a do quadro da idade de ouro, eis o objetivo dessa pesquisa.

Vladimir Menezes Vieira

Música sem futuro? Nietzsche, Wagner e o sublime

Se há pouco consenso entre os comentadores de Nietzsche sobre como dividir sua obra em períodos ou fases, ou mesmo se tal divisão é adequada à compreensão de seu pensamento, parece menos problemático admitir dois momentos bastante distintos em suas relações com Richard Wagner. Temos, de início, o entusiasmo do jovem filólogo, que em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia* (1872),

depositava na ópera wagneriana suas esperanças de um possível ressurgimento da experiência trágica grega na Modernidade. E, após 1876, o distanciamento que se tornaria, com a morte do compositor em 1883, combate sistemático contra sua pessoa e sua obra. A questão a respeito daquilo que teria afastado os dois companheiros de Tribschen já foi abordada sob diferentes perspectivas. Costuma-se ressaltar aqui necessidade de amadurecimento intelectual, e isso em dois sentidos. Em primeiro lugar, Nietzsche teria sido impelido a afirmar sua filosofia apartando-se de seus dois antigos mestres, Wagner e Schopenhauer, e deixando assim definitivamente para trás sua formação filológica. Em segundo lugar, a própria direção tomada por tal filosofia exigiria a recusa de pressupostos conceituais compartilhados por esses dois pensadores: por exemplo, seu comprometimento metafísico e sua compreensão a respeito da vida. Sem prejuízo à relevância de tais análises, pretendo, nesta comunicação, abordar o problema sob outro ponto de vista. Com base em leituras de trechos de *O caso Wagner* (1888), procurarei mostrar que as motivações de Nietzsche relacionam-se também à sua postura crítica em relação ao Romantismo do século XIX – em particular, ao fato de que esse período da história da estética é marcado pelo privilégio do sublime em detrimento do belo. Nesse sentido, as preocupações do filósofo estariam sendo articuladas a partir de um diálogo com a tradição moderna que se desenvolveu, especialmente na Alemanha, a partir da publicação da terceira crítica kantiana.

Wagner de Mello Elias

A Bíblia e o diálogo entre teologia e filosofia

Como é de conhecimento dos leitores de Hobbes, seu livro *Leviatã*, em suas partes III e IV, traz uma longa análise da teologia cristã. Vista como uma análise presa ao século XVII, permeada pelos conflitos religiosos, conflitos estes que deixaram de existir, a análise hobbesiana da teologia cristã teria perdido, por isso, sua importância, sendo apenas uma referência histórica de um pensamento. Ao contrário desta visão, mostraremos que a análise da teologia cristã feita por Hobbes não é apenas expressão de um momento histórico, ela é uma realidade da qual se pode dizer algo. O que pode ser dito a respeito da teologia cristã não é apenas uma especulação ilimitada, mas um discurso positivo sobre o texto sagrado. A teologia cristã tem, nos manuscritos, seu fundamento, ela não se fundamenta nos sonhos da mente humana, no testemunho de alguém de seu encontro de Deus. Por isso, Hobbes analisa, no Capítulo XXXIII do *Leviatã*, os testemunhos registrados e sua análise é inovadora para a teologia cristã, pois, ao contrário da maioria dos teólogos de seu tempo, e daqueles que o precederam, Hobbes põe em relação ao texto sagrado perguntas que serviriam para qualquer texto, no entanto, sem excluir o discurso a respeito de Deus. Quais os livros que compõem as escrituras? Qual data os diferentes livros foram escritos? Quais foram seus autores? Qual o significado das Escrituras? Quem tem a autoridade sobre ela? Quem tem o direito de interpretá-la? Ao formular estas perguntas, Hobbes retira, aparentemente, qualquer diferença existente entre um texto sagrado e um texto laico. No entanto, essas questões, ao serem analisadas, reintroduzem o texto sagrado na modernidade, revitalizando a teologia, porque ela não passa a depender da filosofia primeira de Aristóteles, mas exclusivamente do texto sagrado, que se encontra fora da Árvore da Filosofia.

Wagner Félix
wdcfelix@gmail.com

Natureza e reflexão em Schelling

É possível compreender a filosofia do jovem Schelling como uma tentativa de expandir e preencher o sistema fichteano no que diz respeito ao problema da Natureza e da Arte, precisamente a questão que leva Schelling a se afastar do caminho traçado pela Doutrina-da-Ciência de Fichte e afirmar, na obra *Sobre o verdadeiro conceito da Filosofia da Natureza* e o modo correto de resolver seu problema, de 1801, que o “idealismo da Natureza” é de fato mais originário que o “idealismo do Eu”, o qual, em sua concepção, corresponderia a uma “filosofia sobre o filosofar”. Não seria mais possível compreender a filosofia da Natureza como subordinada à filosofia transcendental; o problema da relação entre o real e o ideal, que em Fichte se dá como o problema da síntese no Eu, se desloca de tal modo para o não-Eu – a Natureza – que este deve ser concebido em si mesmo, e não mais em relação ao Eu. A filosofia da Natureza, na qual a identidade do real e do ideal seria exposta sob a perspectiva da realidade, seria concebida como um “passo atrás” em relação à compreensão do idealismo subjetivo do mundo, isto é, dos objetos determinados espaço-temporalmente, como um mundo posto por e para o Eu mesmo que o posiciona. Schelling questiona o primado da filosofia transcendental ao afirmar, também texto de 1801, que, mesmo admitindo-se que o Eu é o que é dado à consciência em primeiro lugar, nada pode garantir que o Eu é, em primeiro lugar, o que é dado em geral. Neste trabalho, pretendemos investigar como, nas seguidas tentativas do jovem Schelling de elaborar uma filosofia da Natureza, o problema da identidade (ou seja, o problema da relação entre real e ideal, finito e infinito) é reformulado radicalmente, levando à superação do mecanismo da reflexão, ao qual a oposição entre Eu e não-Eu permaneceria presa, em favor da ideia da intuição intelectual como acesso possível ao absoluto - ou seja, ao princípio que unificaria a matriz teórica (natureza) e a matriz prática (espírito) da filosofia.

Wagner Teles de Oliveira
woteles@gmail.com

Protótipos e Certeza em Wittgenstein

Ao tempo do *Tractatus*, Wittgenstein define o pensamento como a exploração do espaço lógico, o que significa que pensar não seria mais do que efetuar determinadas combinações simbólicas segundo regras lógicas. Definido assim, o pensamento pode muito bem ser assumido como objeto de uma investigação lógica, na medida em que investigá-lo passa a ser uma e a mesma coisa que empreender uma análise lingüística. Essa perspectiva, à qual podemos atribuir o epíteto de antipsicologista, é caracteristicamente fregiana e amplamente partilhada pelo autor do *Tractatus*. Ao desenvolver a sua filosofia da psicologia, Wittgenstein, não apenas a elabora em solução de continuidade com esse espírito antipsicologista, como a explora em direções que inevitavelmente conduzem a sua reflexão a divorciar-se, no essencial, da perspectiva do *Tractatus*, sobretudo no que diz respeito à tematização do pensamento por uma investigação lógica. Entretanto, agora, não interessariam à lógica unicamente os aspectos formais dos conceitos e dos termos psicológicos, mas também, em certo sentido, os processos psicológicos do pensar. Além disso, o sentido proposicional deixa de ser compreendido como resultante da aplicação de regras lógicas, na mesma medida em que a necessidade de qualquer proposição será sempre relativa ao jogo de linguagem. O principal aspecto do novo interesse da lógica, a nosso ver, é a noção de jogo de linguagem como baseado em protótipos da forma de pensar, pois essa noção de jogo articula-se em relação à noção de proposição gramatical, a qual corresponde, talvez, à invenção conceitual mais importante da obra tardia de Wittgenstein. Segundo a perspectiva desenvolvida nas observações sobre a certeza e nos textos sobre filosofia da psicologia, as proposições gramaticais exprimiriam uma forma de pensar e de agir que fundamenta os jogos de linguagem. Desse modo, ao tematizar a certeza, Wittgenstein avalia as conseqüências práticas da certeza e da dúvida em relação à produção do discurso significativo e, ao abordar os conceitos psicológicos, situa uma forma de pensar como fonte das condições de objetividade das expressões psicológicas. Nesses contextos teóricos distintos, a noção de proposição gramatical é tramada em relação à distinção própria do *Tractatus* entre o sentido proposicional e o valor de verdade da proposição, pois a verdade de uma proposição, que veicula elementos condicionais ao sentido, não poderia garantir-se em virtude de adequar-se aos fatos, na mesma medida em que uma tal proposição condiciona a elaboração de descrições factuais. Trata-se, portanto, de analisar as noções de jogo de linguagem e certeza, no interior da filosofia da psicologia de Wittgenstein, sob o propósito de compreender o que significa que as proposições gramaticais materializariam protótipos da forma de pensar.

Walber Nogueira da Silva
s.walber@ig.com.br

Totalidade e 'ciências sociais' - existe uma teoria 'política' marxista?

O presente trabalho pretende discutir a existência de uma teoria "política" marxista. Para tanto, parte da análise da categoria da totalidade (ou ponto de vista da totalidade). Tão cara ao marxismo (segundo Lukács, é o que distingue o marxismo da ciência burguesa), essa categoria, tomada de Hegel por Marx, implica em uma concepção da sociedade como um todo articulado, composto por mediações e contradições. Quando classe revolucionária, a burguesia assumiu a totalidade como recurso metodológico. Depois, quando tornou-se classe dominante, a abandonou. Foi nesse contexto que surgiram as chamadas "ciências sociais" particulares. O abandono da perspectiva da totalidade e a emergência destas "ciências" favorecem o aparecimento de um pensamento fragmentário que dificulta, ou mesmo impede, a reflexão sobre a sociedade como um todo e, conseqüentemente, a percepção das contradições e processos da vida social. A "política" é uma destas "ciências". Gramsci nos chama a atenção para o fato de que, com a crescente complexidade da estrutura social, estas "ciências" podem corresponder a uma exigência do próprio

objeto, mas o pesquisador marxista, ao lidar com os resultados destas “ciências”, deve fazê-lo de um modo crítico, tendo sempre a perspectiva da totalidade e da historicidade. É neste sentido que não podemos falar em uma teoria “política” marxista, já que o marxismo é uma teoria totalizante, que unifica as diversas perspectivas de análise da realidade.

Waleska Mendes Cardoso

Leitura conceitual de pessoalidade, animalidade e sujeitos-de-uma-vida: a pessoalidade animal à luz da abordagem neo-lockeana e da teoria reganiana

O presente trabalho objetiva discutir a problemática conceitual de pessoalidade, identidade pessoal, animalidade e suas implicações para a filosofia moral. Em regra, nas teorias morais tradicionais, define-se que humanos são relevantes para a moralidade e que animais, ao contrário, não o são, e que, portanto, poder-se-ia utilizar o animal como mera coisa, ao passo que tal tratamento seria vetado com relação a seres humanos. Há uma aceitação, quase universal, acerca da equiparação semântica entre as noções de “pessoa” e “ser humano” segundo um panorama linguístico coloquial ou mesmo biológico – embora tal adoção possa não estar verdadeiramente alinhada à significação teórico-prática de tais conceitos. Desse modo, a discussão acerca dos conceitos de “pessoa”, “identidade pessoal” e “animalidade” é relevante para a inclusão (ou exclusão) de animais não-humanos no âmbito da consideração dos agentes morais, ao passo que os conceitos de pessoa, ser humano e animal são tradicionalmente usados para delimitar o âmbito de consideração moral. Inicialmente traz-se a questão sob o ponto de vista de Sydney Shoemaker, um neo-lockeano, em seu artigo *Persons, animals, and identity* (2007), que assenta a ideia de personalidade a uma dada continuidade psicológica, a qual definiria em essência as pessoas e aquilo que as identifica como indivíduos únicos. Para Shoemaker, o posicionamento “animalista” permanece como sendo o principal contraponto à tradição lockeana e suas vertentes contemporâneas. Tal pensamento diz respeito à ideia de que pessoas são animais humanos e que suas condições de persistência são biológicas e não psicológicas. Em seguida, apresenta-se a problemática levantada por Tom Regan sobre a questão conceitual de pessoa, ser humano e animal. Tais conceitos, que se vinculam à ideia de racionalidade (e irracionalidade), são considerados por Regan como critérios insuficientes para aferir a igualdade moral dos indivíduos. O filósofo trabalha com casos não paradigmáticos para defender a inexistência de igualdade fática, no que tange à racionalidade, entre todos os humanos e, a partir dessa constatação, propõe a busca por um critério que torne todos os humanos iguais, exigindo-se igualdade de tratamento moral. Ao final, apresenta-se a solução de Regan para preencher a lacuna lexical existente em tais conceitos, a fim de possibilitar a inclusão de todos os seres humanos no âmbito da moralidade.

Walter Gomide
waltergomide@yahoo.com

Transaritmética e sua relação com as lógicas clássicas e não-clássicas

Trabalho em coautoria com James A. D. Anderson – Reading University, UK. A aritmética transreal é uma aritmética que permite a divisão por zero de maneira consistente. Ela trata o zero e o infinito positivo simetricamente, tal que qualquer fórmula envolvendo o zero tem uma expressão dual envolvendo o infinito positivo. Damos aqui uma simples fórmula, na aritmética transreal, que traduz a flecha de Peirce (não-ou), quando zero é interpretado como o falso e infinito positivo como o verdadeiro. Com esta fórmula, podemos traduzir, para o universo dos números transreais, todos os valores logicamente possíveis de uma contradição. Primeiramente, consideramos as lógicas clássicas com os mutuamente excludentes valores de verdade verdadeiro e falso. Posteriormente, são consideradas as lógicas não-clássicas (como a “lógica do paradoxo, de Priest, onde se definem as “dialeiteias”), as quais permitem que proposições possam ser

simultaneamente verdadeiras e falsas. Finalmente, as lógicas que permitem proposições nem verdadeiras e nem falsas (“gaps”) são avaliadas.

Walter Menon
romeromenon@yahoo.fr

Arte, uma questão de definição?

O interesse principal da filosofia analítica da arte parece ser o de buscar uma definição apropriada para o termo em questão, isto é, buscar entender em quais casos o termo arte se aplica, mas também entender se é ou não um empreendimento fadado ao fracasso e se tal insucesso pode trazer conseqüências interessantes do ponto de vista da investigação sobre o “mundo da arte”. Noel Carroll afirma que em grande parte as teorias da arte de inspiração analítica (teorias representacionistas, formais, institucionais, históricas, entre outras) são tentativas de encontrar propriedades definidoras do que seja arte, que obedeçam a condições necessárias e suficientes. Partindo desse pressuposto, pretendo, em um primeiro momento, investigar se não é justamente tal procedimento aquele que inviabiliza o projeto de uma definição da arte, e em um segundo, pensar se esta impossibilidade não apontaria para a constatação da falibilidade deste tipo de procedimento em qualquer circunstância que se queira aplicá-lo para obter definições.

Walter Valdevino Oliveira Silva
waltervaldevino@gmail.com

Levando o pluralismo a sério

A maior contribuição do filósofo americano John Rawls para o pensamento político contemporâneo foi levar a sério - efetivamente - o fato de que a existência de diversas concepções de vida, muitas vezes conflitantes entre si, é uma condição permanente das sociedades democráticas. Mais do que isso, esse pluralismo é a própria consequência de as democracias liberais estarem fundamentadas nos princípios de liberdade e igualdade. Após fortes críticas dos chamados filósofos “comunitaristas” contra Rawls e diante dos diversos dilemas políticos e éticos contemporâneos, é inevitável reconhecer que “o pluralismo razoável limita o que é possível na prática, nas condições de nosso mundo social, em comparação com condições de outras épocas históricas quando, como tantas vezes se diz, as pessoas estavam unidas (embora, talvez, nunca o tenham realmente estado) na afirmação de uma concepção abrangente” (Rawls, John. Justiça como equidade: Uma reformulação, p. 06). Entretanto, diversas tendências do pensamento político contemporâneo (“teorias do reconhecimento”, em diversas variantes) parecem simplesmente ignorar o fato do pluralismo. Volta-se, assim, a tentativas de definir o que é “liberdade real”, “vida com valor”, “felicidade”, “eticidade”, “consumismo” etc. Argumentarei que essas tentativas são problemáticas não apenas do ponto de vista político, mas como contribuição para debates sobre questões éticas.

Wandêilson Silva de Miranda
wandecomiranda@gmail.com

Relações entre biopolítica e biotecnologia nas filosofias de Deleuze e Foucault

O homem encontra-se agora diante da missão de assumir o poder liberado pela tecnociência. As matrizes do conhecimento técnico se encontram sintetizadas no tripé biologia, matemática e computação, operando de forma cada vez mais ampla sobre o planeta, e reformulando o modo como o entendemos e o produzimos. Talvez, não haja área mais controversa e preocupante do que a estabelecida

pela formação da biologia ao lado das tecnologias da informação. A tecnociência e as biotecnologias acumulam a cada dia mais e mais conhecimento e controle sobre os modos de vida e da realidade social. Desta forma, elas tornaram-se lugar comum e incontornável para o debate filosófico contemporâneo, mesmo que nelas não se decida a dobra constitutiva da nossa época, ao menos é por meio delas que se pode compreender o poder conjurado no presente. Nessa medida, o debate cada vez mais acirrado sobre o futuro da humanidade tornou urgente a busca de respostas à altura das questões. Em meio a esse debate as filosofias de Deleuze e Foucault podem nos auxiliar nessa busca, pois elas se apresentam como linhas de articulação entre as diversas correntes que se debruçam sobre o problema contemporâneo. Algumas questões são postas com urgência: como elaborar uma ética no ocaso do humanismo? Como estabelecer trincheiras que resistam ao ímpeto do poder tecnológico e científico sobre a vida? Como subtrair a existência do controle total do Estado e da biopolítica hoje no cerne das estratégias governamentais? É correto afirmar que Foucault produziu uma análise do poder, e soube ir adiante na investigação sobre a relação entre política e vida, analisando assim com clareza as dimensões mais imediatas da biopolítica; enquanto Deleuze produziu uma ontologia da diferença que prescreve a necessidade de produzir linhas de fuga e de resistência ao totalitarismo que investe sobre as democracias contemporâneas. Num mundo em que ainda se pergunta o que aconteceu com o sentido do humano após os campos de concentração, bem como a posterior falência das utopias das gerações pós-guerra, e o início de uma política de ameaça terrorista sobre as populações, como devemos reagir, o que devemos esperar, e o que devemos fazer? Numa era em que o homem possui poder sobre a vida, em sua constituição atômica, e que pode gerar outros modos de vida a partir da manipulação genética, que estratégias, que políticas devem ser elaboradas para salvaguardar o humano? Porém, ainda se pode falar de humano e de humanidade? Frente à biotecnologia, às técnicas antropogênicas, frente à constituição de uma filosofia não-clássica, ou frente à substituição da nactufactualidade pela artefactualidade e à fragmentação do conhecimento, exige-se um pensar que pense o eixo dessas questões. Desta forma, se faz necessário investigar a constituição das biopolíticas nas filosofias de Foucault e Deleuze, pois acreditamos que, tanto pelo pensamento de Foucault, como pelo pensamento de Deleuze, se decide a possibilidade de uma vida não fascistizada.

Wander Andrade de Paula

“Diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie”. Sobre o conceito de Transfiguração em Nietzsche

A despeito do baixo número de ocorrências do termo “transfiguração” (Transfiguration) na obra publicada de Nietzsche (três vezes, no total: GT, 4; M, 8, FW, Vor., 3), sua análise e investigação mostra-se estratégica para a compreensão de temas basilares de sua filosofia. Se nas duas primeiras aparições o autor faz referência à célebre pintura de Rafael, na última ele define a própria tarefa filosófica como “arte da transfiguração”. Nietzsche traz, no último caso, o conceito para o campo da fisiopsicologia, ao tratá-lo a partir dos conceitos de doença (Krankheit), dor (Schmerz) e sofrimento (Leiden), e o atribui um estatuto filosófico: a “grande liberação” (Grosse Loslösung) do espírito, que constitui a filosofia, é fruto da “profunda suspeita” (tiefer Verdacht) daquele “‘ser subterrâneo’ a trabalhar” (‘Unterirdischen’ an der Arbeit), que usa a doença como “meio e anzol do conhecimento” (Mittels und Angelhakens der Erkenntniss) e, desse modo, pare (gebären) os seus pensamentos em meio à grande dor (grosser Schmerz). Daí a tarefa do filósofo ser a de transpor (umsetzen) o seu estado fisiopsicológico para a “mais espiritual forma e distância” (geistigste Form und Ferne). A presente comunicação tem por objetivo mapear e discutir o desenvolvimento de tal conceito na filosofia de Nietzsche, além de indicar como ele pode ser duplamente importante para o esclarecimento de outras duas noções essenciais do seu pensamento: o pessimismo e a filosofia trágica.

Wanderley José Deina
 wander.deina@gmail.com

Algumas indagações acerca da Filosofia no Ensino Médio a partir das reflexões de Hannah Arendt sobre Sócrates

Em diversas passagens da obra de Hannah Arendt encontramos referências ao pensamento de Sócrates que, em linhas gerais, é caracterizado pela autora como o filósofo que tentou conciliar o pensamento e a ação. No contexto da polis, o pensamento demarcava a vida do filósofo, a vida contemplativa, enquanto o modo de vida do cidadão se constituía pela ação política entre pares. Destacamos três textos, em específico, nos livros *A Vida do Espírito*, *A Promessa da Política e Responsabilidade e Julgamento*, nos quais a autora procura “resgatar” a importância do exemplo socrático tanto para a filosofia, quanto para a política. Arendt percebe em Sócrates um exemplo de filósofo “não-profissional” que tentou conciliar duas formas de vida que se encontravam diametralmente separadas, a do pensador e a do homem de ação. Através do tipo de reflexão própria do filósofo, Sócrates levava a perplexidade para a praça pública, para o espaço do cidadão no qual os problemas da polis eram deliberados. Segundo Arendt, ele “acreditava que ensinando as pessoas como pensar, como falar consigo mesmas, uma ação distinta da arte oratória de como persuadir e da ambição do sábio de ensinar o que pensar e como aprender, ele melhoraria seus concidadãos” e, conseqüentemente, também melhoraria a cidade. A partir da institucionalização da Filosofia no Ensino Médio encontramos, nos diversos documentos oficiais, repetidas referências sobre a relação entre a disciplina e a preparação para o exercício da cidadania. Ressaltam nesses documentos a importância da filosofia para o exercício do pensamento crítico, para a formação de uma cidadania consciente. Trata-se praticamente de um consenso entre os professores de filosofia, sobretudo entre aqueles que atuam no Ensino Médio. No entanto, o pensamento pode trazer problemas para o homem de ação. Para Arendt, “seu aspecto mais perigoso do ponto de vista do senso comum é que o que era significativo durante a atividade do pensamento dissolve-se no momento em que se tenta aplicá-lo à vida de todos os dias”. Isso significa que os parâmetros que costumeiramente utilizamos para julgar podem desaparecer por completo, paralisando o agente no momento da ação. “Na prática, significa que temos de tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade”. Na medida em que, na vida cotidiana, precisamos agir e as circunstâncias não oferecem muitas possibilidades para pensarmos, do ponto de vista de uma sociedade que exige respostas rápidas, a atividade do filósofo pode se tornar contraproducente. No entanto, segundo Arendt, “a ausência do pensamento, contudo, que parece tão recomendável em assuntos políticos ou morais, também apresenta riscos. Ao proteger contra os perigos da investigação, ela ensina a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade”. Por isso, acrescenta a autora, “a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu”.

Weiny César Freitas Pinto
 weiny.freitas@ufms.br

Notas sobre uma breve análise de Luiz Roberto Monzani da leitura ricoeuriana sobre a Psicanálise de Freud

Em 1988, Monzani publicou um artigo intitulado “Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas”. O objetivo geral do autor era demonstrar como certo percurso do discurso filosófico levou a uma profunda releitura da obra de Freud. A tese central do artigo, no entanto, sustenta que as várias leituras da obra freudiana, ou pelos menos as mais sérias, deformaram sistematicamente o pensamento de Freud. O fracasso dessas leituras se explicaria, segundo Monzani, porque todas elas estariam fundamentalmente baseadas em uma “tentativa obstinada” de ler o texto freudiano através de discursos já pré-es-

tabelecidos; isto é, se apropriavam de uma rede de significados e critérios que eram totalmente estranhos ao discurso próprio da Psicanálise. Isso se dava, entre outras razões, sobretudo porque não se reconhecia prontamente na Psicanálise um discurso que fosse propriamente seu. Resultado: não se dava voz ao texto freudiano na mesma medida em que se lhe impunha um discurso exterior; assim se constituía, portanto, o *modus operandi* a partir do qual eram formuladas as várias “leituras de Freud”. Ao analisar algumas dessas leituras, no decorrer de sua análise, Monzani menciona a leitura de Freud empreendida por Ricoeur. Embora não tenha se dedicado longamente à análise da interpretação ricoeuriana; e, diga-se, nem era esse o propósito, Monzani registra aí algumas observações sobre a leitura de Ricoeur da obra freudiana e, no que pese sua severa crítica, essas observações parecem ser de grande importância para aqueles da Filosofia que pretendem dialogar com a Psicanálise. Nesse sentido, a proposta desta comunicação é apresentar as observações de Monzani sobre a leitura que Ricoeur fez de Freud para, a partir delas, tentar estabelecer um ponto de partida para o diálogo da Filosofia com a Psicanálise.

Wellington Damasceno de Almeida

Termos Singulares na Silogística

Quais tipos de termos podem figurar em silogismos rigorosamente aristotélicos? Para importantes intérpretes da lógica de Aristóteles (especialmente Ross, Lukasiewicz e Patzig), a resposta tende a introduzir um único e homogêneo grupo de termos, aqueles de generalidade intermediária (*ta metaxy*), que são caracterizados pela capacidade de desempenhar irrestritamente tanto a função de sujeito quanto a de predicado. Fundamentada basicamente na classificação tripartite de entes que aparece no capítulo 27 de *Primeiros Analíticos I*, essa opinião atribui à silogística a exclusão de nomes próprios e designações singulares (como “Sócrates” e “este homem”), de classes universais (como “ente” e “um”), bem como de termos que denotam categorias (“substância”, “qualidade”, “quantidade”, etc.). Em nossa opinião, esses resultados não condizem plenamente com os textos de Aristóteles e são derivados de leituras, traduções e interpretações impróprias das passagens consideradas centrais na discussão. Diante disso, propomos um novo exame dessas passagens, a fim de mostrar que Aristóteles jamais afastou de sua lógica os tipos de termos que os intérpretes não hesitam em excluir da silogística. Ao final, esperamos reintroduzir as classes universais, os termos que denotam categorias e, sobretudo, os termos de natureza singular, no domínio de operação da silogística.

Wendel de Holanda Pereira Campelo
wendel_filosofia@hotmail.com

Kant intérprete de Hume

Para Kant, as consequências lógicas do empirismo, seja com relação ao conhecimento ou à moral, só poderiam culminar no ceticismo radical. Tal interpretação acerca do empirismo clássico e, em particular, da filosofia de Hume, possui uma interessante genealogia, já que remonta a apropriação que houve na Alemanha da filosofia britânica e do iluminismo escocês. Do ponto de vista kantiano, o empirismo é uma doutrina carente de um fundamento sólido, porque se trata apenas de “uma necessidade subjetiva surgida mediante uma frequente associação na experiência e que por fim é falsamente tomada como objetiva, isto é, do hábito” (CPR, B 127). Tal enunciado sugere que o conhecimento, para o empirista, só é possível se houver repetição na experiência, a fim de que possa ser derivado do costume. Contudo, considerar apenas o hábito como princípio de conhecimento à maneira de Kant não explicaria a razão de Hume afirmar que “em alguns casos, [...] vemos a reflexão produzir a crença sem o costume” (T, 3.8.14) ou que “podemos obter o conhecimento de uma causa particular com base em apenas um experimento” (Idem). Contudo, a interpretação kantiana simplifica a teoria cognitiva de Hume e, por conseguinte, reduz bastante o papel da crença no conhecimento humano. Para Hume, a conexão causal não

estaria restrita apenas à expectativa de experiências passadas, já que a mente humana possui princípios capazes de dar conta de inferências que extrapolam a experiência imediata ou da memória: “embora estejamos aqui supondo ter tido apenas uma experiência de um efeito particular, tivemos milhões para nos convencer do princípio de que objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes” (Idem).

Weriquison Simer Curbani
corbani.filo@gmail.com

A Metafísica Platônica como Estética Inteligível: considerações sobre imagem e visão nos Livros VI e VII da República

O estudo tem como proposta fazer uma leitura investigativa da imagem e do olhar nos Livros VI e VII da República para que nos seja possível compreender e expor a metafísica platônica como estética inteligível. Isto porque é nesses dois livros do diálogo que Platão trabalha os grandes temas metafísicos da obra e o faz utilizando-se da imagem como recurso para anunciar aquilo que é mais complexo em seu pensamento. Assim, na medida em que o estudo for se realizando com vistas a descobrir a partir da imagem e do olhar esta dimensão estética da filosofia de Platão, iremos passar pelas principais questões abordadas nestes dois livros, tais como: a concepção de filósofo de Platão, a distinção entre opinião e conhecimento, a distinção entre sensível e inteligível, a noção de ideia, enfim, assuntos fundamentais para a compreensão desse caráter estético inteligível proposto aqui. Por que Platão usaria a imagem (eikón) e por que o exemplo da visão (ópsis) e não diretamente o intelecto (noûs) para expor, no centro e ao mesmo tempo cume da República – Livros V, VI e VII –, sua metafísica das ideias? Ao fixarmos o olhar sobre este ponto, veremos que é neste momento da obra que começa a aparecer tudo aquilo que parece ser o tólos do diálogo, elementos tais como a definição, preparação e a atividade do filósofo, a distinção entre os âmbitos do sensível (horatá ou doxastá) e do inteligível (noetá), a distinção entre opinião (dóxa) e conhecimento (epistéme), surge a noção de ideia (idea), a ideia do belo como essência de toda manifestação de beleza, a ideia do bem como fundamento e razão de todas as coisas, enfim, os grandes temas metafísicos da obra estão condensados nestes três livros. Dá-se especial destaque aos Livros VI e VII – conforme mostra o título do estudo – porque é nestes dois livros que Platão abordará estes grandes temas mencionados acima, utilizando-se principalmente da imagem como recurso para falar justamente daquilo que é mais denso em seu pensamento, como ficou pontuado. Deste modo, realizar-se-á uma reflexão dessa linguagem filosófica e imagética utilizada por Platão e da imagem como reflexo daquilo que é verdadeiro nestes dois livros, as ideias. Junto a isto, busca-se refletir sobre o olhar do filósofo nesta obra, para, a partir dessa relação entre imagem e visão, alcançar a compreensão da metafísica platônica como uma estética inteligível. De forma bem específica, a pesquisa visa descobrir este sentido de visão do filósofo e o que ele é capaz de ver (contemplar) no supra-sensível, no inteligível, segundo o viés platônico. Assim, o estudo buscar expor a metafísica platônica como estética contemplada pelo intelecto filosófico. Voltados para esta direção e buscando esta compreensão da metafísica como estética inteligível, pode ser que, imersos nesta reflexão, possamos nos ver refletidos neste pensamento platônico e, com isto, nos surja a possibilidade de perguntarmos se é possível ressignificar e aprofundar nossa forma de ver, se assim demandar a necessidade.

Wesley Leonel
wesleyleonel@gmail.com

Margolis versus Danto sobre a percepção: um puzzle de quem?

A comunicação tem por objeto o debate iniciado por Joseph Margolis, em 1998, acerca da relação entre percepção e interpretação na teoria e ontologia da arte de Danto (em A Transfiguração do lugar-comum) e levado a cabo num ciclo de três artigos entre ambos os filósofos. Seu objetivo final é, por um lado, precisar o alcance e veracidade das críticas de Margolis sobre o critério demarcatório de Danto sobre arte e, por outro, demonstrar como a réplica de Danto rebate a leitura problemática de Margolis sobre o a percepção dos indiscerníveis em arte. O

problema fulcral em A Transfiguração do lugar-comum é o dos indiscerníveis em arte, suscitando as indagações sobre o “que” e o “quando” há arte. O que está em jogo é o limite e o papel da percepção para uma teoria e ontologia da arte. Danto adota, pois, uma postura que Margolis julga passível de vários problemas, dentre outros paradoxos, o de ter contestado um erro de Goodman e, ainda assim, recair sobre a consequência de, com a definição de arte oferecida, nunca ser realmente possível conhecer uma obra de arte como tal. Em seu último artigo, Margolis condenaria o critério danteano a um real paradoxo, insustentável e rígido ao ponto extremo de conceder ao fundamento último que é a intencionalidade do artista não mais que uma “cortesia suplementar sob as condições [definicionais] extremamente estreitas”. A proposta do trabalho é apresentar as razões decisivas para a prova de que as alegações de Margolis se sustentam sobre falsa premissa, não tendo ele mesmo compreendido corretamente a teoria de Danto sobre o caso dos indiscerníveis e a peculiaridade da percepção destes como ‘descrição estendida’. Mostrar-se-á ainda que a compreensão de Margolis do conceito danteano de percepção como meramente sensorial é errônea e está na base da sua acusação de sense data puzzle.

Willamis Aprígio de Araújo
willamisaraujo@hotmail.com

Ética e diálogo: o papel do outro na ética da alteridade em Martin Buber e Emmanuel Levinas

O presente trabalho busca apresentar no campo conceitual a importância do outro para a ética da alteridade nos pensamentos de Martin Buber e Emmanuel Levinas. Tal discussão expõe o papel do outro através da identificação das aproximações e contrapontos acerca do papel e da presença do outro na perspectiva da ética, especificamente, na ética da alteridade. Em Martin Buber o outro é condição de possibilidade para a existência do Eu. O encontro dialógico, o que por si só já é ético, acontece devido à dinâmica da reciprocidade. No encontro Eu-Tu, evento que acontece de forma latente e fugaz entre dois seres que estão no face-a-face, a liberdade configura-se como condição de possibilidade na discussão ética, uma vez que o Tu se oferece gratuitamente e cabe ao Eu, enquanto sujeito de decisão, aceitá-lo irrestritamente na totalidade do seu ser. A aceitação do Tu por meio de uma escolha do Eu torna possível ambos imergirem na relação ética. Já nas concepções conceituais de Emmanuel Levinas, a relação com o outro não é simétrica como nos mostra Buber. Quando digo Tu ao outro não o tenho necessariamente como aquele que me diz Tu. A relação com o outro é essencialmente assimétrica, uma vez que o que importa não é o que ele é em relação a mim, pois ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável. A responsabilidade em Levinas é o que caracteriza a existência subjetiva do sujeito e o que possibilita um discurso ético, não como encontrado na relação fechada entre dois amantes eu-tu como pensou Buber. Entre nós o terceiro se põe rompendo a igualdade da relação eu-tu. Logo, a relação Eu-Tu reduz a ética a uma perspectiva de reciprocidade. Tal perspectiva é superada colocando a ética no campo do social, à medida que surge o aparecimento do terceiro, o falante inefável, o comunicante inigualável. Assim, a liberdade não é um atributo do Eu para a relação ética, pois esta, seja em sua forma individual ou coletiva, instaura uma ética autônoma, subjetivista, individualista. O outro é possibilidade de libertação da subjetividade que busca nos enclausurar. Ele é abertura ao infinito pessoal, rosto que se apresenta em tom de convocação e nos proíbe de matar.

William Mattioli
mattioli_filosofia@yahoo.com.br

O inconsciente e o transcendental em Nietzsche

Nesta comunicação, gostaríamos de trazer o tema do inconsciente para dentro do debate em torno do transcendental em Nietzsche. Com essa abordagem esperamos não somente poder compreender melhor a pergunta pelo inconsciente através do entrecruzamento da mesma com a questão do transcendental, mas também traçar um percurso temático que nos possibilite pensar o problema do a priori em Nietzsche em suas principais matizes. Ao tematizar a relação entre o conceito de inconsciente e a ideia de condições

de possibilidade do pensamento e da experiência, pretendemos enumerar duas noções básicas no que concerne à compreensão nietzscheana do que significam atividades inconscientes do espírito. Acompanhando algumas designações presentes na discussão atual do problema, gostaríamos de qualificar essas noções através dos conceitos de inconsciente linguístico-cognitivo e inconsciente dinâmico-pulsional. Sob a categoria de inconsciente linguístico-cognitivo pretendemos distinguir ainda dois conceitos: o de inconsciente semântico-figurativo e o de inconsciente sintático-estrutural. O conceito de inconsciente semântico-figurativo se refere às reflexões do jovem Nietzsche acerca da linguagem e da relação entre linguagem, percepção e consciência no contexto de seu modelo estético-tropológico da cognição. O conceito de inconsciente sintático-estrutural, por sua vez, se refere à crítica tardia de Nietzsche à gramática, crítica esta que se sustenta na ideia de um condicionamento inconsciente do pensamento pelas funções gramaticais da linguagem. No que concerne ao conceito de inconsciente dinâmico-pulsional, devemos recorrer à teoria nietzscheana dos afetos. Nesse contexto, deve-se chamar atenção para o caráter agonístico da relação entre os impulsos, para a luta interna do organismo, a qual escapa à consciência, uma vez que tudo aquilo que entra na consciência e constitui uma experiência não é senão o resultado dessa luta e, enquanto tal, um epifenômeno. Assim, pretendemos mostrar então que o inconsciente, em todas essas formas, desempenha no pensamento de Nietzsche uma função transcendental: seja enquanto espaço de formação de metáfora no jovem Nietzsche, a qual está na base de toda percepção; seja enquanto função sintática da cisão causal entre sujeito, objeto e predicado, assim como entre eu e mundo, na crítica tardia à gramática; ou finalmente enquanto determinação originária de tudo que ocorre na consciência através de conflitos inconscientes entre as diversas perspectivas dos afetos, o que será traduzido na tese da vontade (ou das vontades) de poder como processos de interpretação.

Williane de Souza Oliveira
nihilist66@hotmail.com

Horror, Arte e Técnica: da adequação à revelação e o espanto na criação artística

Trata-se de uma investigação, a princípio, sobre a noção de “espaço” e “habitação” em Heidegger, bem como, sua constituição como manifestação dos entes. Ao reconstruir as linhas de argumentação adotadas por Heidegger acerca de um horizonte hermenêutico para a construção e o surgimento de visões de mundo, pretende-se analisar como o espaço da técnica ou espaço digital se insere no contexto de um desdobramento conceitual da noção de espaço formulado no interior do pensamento heideggeriano. Ao investigar o espaço como manifestação dos entes, Heidegger nos anos 50-60 se volta para a formulação de uma teoria estética pensando em particular a “escultura” como o modo contemporâneo de mostração de mundo e habitação; habitar entra em consonância com a ideia de “Ser” que vem sendo mostrado em seu discurso filosófico. Mas que isso, a escultura aparece como um substrato favorável da arte em salvar o seu lugar em meio a um processo tecnológico de desenraizamento do homem. Reafirmando o espaço da arte como o habitar que faz referência à instância mais originária, isto é, refere-se ao espanto como criação artística e força de irrupção e revelação. O espanto e o ato de se espantar é o próprio habitar ao deixar-se conduzir pelo objeto em seu aparecimento e que ao aparecer, o espectador escuta a verdade da obra, essa ideia ganha relevo nas discussões posteriores da teoria estética. Mikel Dufrenne estabelece essa discussão ao fomentar que, enquanto para Husserl a verdade se dava por adequação, a partir de Heidegger o discurso é alterado pela base, ao afirmar que a verdade da obra de arte somente por adequação demonstra apenas a formação de juízo de gosto, é preciso que os pressupostos fenomenológicos para pensar a criação estética sejam expandidos para se tornar objeto estético e como tal, a expansão se dá através do espanto. Seguindo esse direcionamento, a habitação e o espanto são o preâmbulo para que outros conceitos tais como: a clareira, o desvelamento possa despontar no interior do pensamento de Heidegger para pontuar a afirmação de que o sentido estético sobre o espanto conduz a originalidade do pensamento e contribui para uma investigação sobre o “espaço” hoje, pós-moderno; no intuito de

pensar a possibilidade de como o “espaço originário” analisado por Heidegger na sua contribuição para a teoria estética pode ainda possuir um desdobramento e uma força de renovação para a arte e a filosofia no espaço da técnica digital.

Wilson Alves Sparvoli

As Verdades Eternas em Leibniz e Descartes

Descartes defendeu uma tese única e original em metafísica e teologia: a criação das verdades eternas por Deus. Embora existam alguns bons motivos de ordem teológica para fazer tal inovação, por exemplo, garantir a onipotência e transcendência absolutas da divindade, também existem alguns problemas gerados pela mesma tese. Em nossa apresentação vamos tratar de alguns desses problemas que vêm sendo discutidos desde a época de Descartes, mas que também chegam até os dias atuais. Na época de Descartes, encontramos muitas críticas advindas dos grandes filósofos do século XVII, por exemplo, Leibniz, Malebranche e Espinoza. Leibniz acusou Descartes, baseado no texto das Sextas Respostas, de confundir e misturar vontade e intelecto em Deus, o que, no fim das contas, gerou a deformação tanto do conceito de vontade, quanto do conceito de intelecto, aproximando o cartesianismo do espinosismo. O motivo de fundo dessa divergência, para além da indistinção total das faculdades em Deus, diz respeito à postura dos dois filósofos acerca do julgamento: para Descartes, a vontade antecede o julgamento, daí as verdades eternas serem “posteriores” à escolha divina (que se confunde com o intelecto); no caso de Leibniz, para julgar e querer é preciso que exista uma razão suficiente da escolha, ou seja, que existam motivos para escolher, e as verdades eternas são esses motivos anteriores que inclinam sem necessitar a escolha da Divindade. Pretendemos mostrar que a divergência entre Leibniz e Descartes acerca das verdades eternas passa diretamente pela postura diferente dos dois sobre o funcionamento da vontade. Nos dias atuais, a tese da criação das verdades eternas gerou um problema entre os comentadores de Descartes: até que ponto a inexistência de impossibilidade para Deus não destruiria o sistema cartesiano? Se possível e impossível (verdades eternas) têm uma validade limitada à esfera dos seres criados, Deus não seria absolutamente onipotente e transcendente, não poderia mentir, ser contraditório e fazer tudo aquilo que nossa lógica criada julga ser impossível que um ser perfeito faça? A saída dos comentadores foi, por um lado, criar dois registros diferentes para a impossibilidade em Descartes, uma impossibilidade para nós (seres criados) e uma impossibilidade absoluta (que vale até para Deus); por outro lado, se admitiu uma impossibilidade apenas para nós, entretanto, esse último tipo de impossibilidade não parece destruir o projeto cartesiano de fundamentação das ciências como, por exemplo, tentado nas *Meditações Metafísicas*? Pois, se a veracidade divina é necessária apenas de acordo com a nossa lógica criada, não seria impossível validar as ciências e o conhecimento, baseados nessa mesma veracidade de Deus? Pretendemos mostrar que, em um caso, os comentadores criaram uma lista grande demais de impossibilidades absolutas para Deus, mas que, por outro lado, abdicar totalmente de uma impossibilidade absoluta coloca em risco o próprio sistema cartesiano.

Wilson Antonio Frezzatti Jr.
wfrezatti@uol.com.br

O debate sobre Nietzsche na Revue philosophique de la France et de l'Étranger (1892-1937)

Fundada em 1876, pelo filósofo e psicólogo francês Théodule Ribot, a *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* agregava as discussões em torno da relação da psicologia com as ciências naturais e a filosofia. A revista estava estreitamente associada ao movimento pelo estabelecimento da psicologia como uma disciplina experimental e independente da metafísica. Sua periodicidade era semestral e, além de artigos originais, possuía análises, relatórios críticos e resenhas de livros e artigos. Nietzsche parece ter sido um leitor atento da revista,

sendo que várias teorias biológicas e fisiológicas presentes no periódico podem ter influenciado, por exemplo, a noção de vontade de potência e algumas concepções nietzschianas acerca da cultura. Por outro lado, a presença do filósofo alemão na *Revue philosophique* era significativa. Os textos que tratam diretamente do pensamento de Nietzsche aparecem entre os volumes 34 (1892) e 123 (1937), sendo um total de cinquenta e um, incluindo o necrológio (1900) e um pequeno texto de 1863 do próprio filósofo alemão, traduzido por Geneviève Bianquis (1937). Há apenas seis artigos, e o restante é composto por resenhas ou notas bibliográficas. Entretanto, é justamente nesses últimos que ocorre o debate propriamente francês sobre o pensamento nietzschiano. Nesses relatos críticos (*comptes rendus*), os resenhistas posicionavam-se sobre o texto analisado e sobre a filosofia nietzschiana, havendo autores de resenhas que a defendiam em algumas ocasiões (por exemplo, Georges Palante e Louis Weber) e aqueles que a rejeitavam (por exemplo, Alfred Fouillée e Lucien Arréat). Os próprios resenhistas argumentavam e contra-argumentavam uns contra os outros por meio das análises críticas. Podemos, através desses debates, traçar um perfil da recepção francesa de Nietzsche entre filósofos, psicólogos e fisiologistas no período entre 1890 e 1937, sendo nítidos um aumento e uma radicalização de sua rejeição na época da Grande Guerra (1914-1918).

Wilton Borges dos Santos
wilton.santos@pucpr.br

Da corporalidade natural e moral do homem – a dupla face da subjetividade conduzida pela educação em Rousseau

Rousseau embasa seu pensamento na tentativa de compreensão do distanciamento do homem de seu “estado natural”, o que significa também, para o filósofo, um distanciamento do homem em relação a si mesmo. A subjetividade que nasce desse distanciamento leva em conta apenas os ditames da vida social que, gerada no seio da desigualdade, cria a subjetividade egoísta velada por uma ideia de amor: “o amor próprio”. Submersos na coação social, os indivíduos acabam por deixar de ouvir a voz de sua própria essência: a natureza – “que sai da mão do autor das coisas”. A educação do indivíduo, tratada pelo filósofo na obra *Emílio* – ou da educação, deveria conduzi-lo na conquista de uma subjetividade calcada na natureza, cuja ideia de amor não contradiria a própria essência humana: “o amor de si”. Desde a imersão da criança a uma “solidão” natural até a formação do homem adulto, o projeto pedagógico de Rousseau visa preparar o indivíduo para uma socialização crítica, uma vez que a sociedade seria reconhecida a partir de uma subjetividade aberta à voz da natureza. É assim que o processo de formação do aluno fictício (*Emílio*) é calcado numa pedagogia que compreende as duas fases que compõem a história do indivíduo: a infância e a vida adulta. A partir da obra referida pode-se destacar os seguintes aspectos necessários à formação do indivíduo: (1) a imersão nas verdadeiras necessidades, por isso naturais e cegas – em relação à razão; (2) a reconquista do corpo – “acorrentado por todos os lados” na vida em sociedade, especialmente nas lições de etiqueta da nobreza do tempo de Rousseau; (3) para que 1 e 2 sejam possíveis o indivíduo necessita identificar em si, aspectos da natureza em geral e particularmente com os animais, uma vez que na “solidão” do mundo natural *Emílio* se lançaria na experiência das necessidades naturais e do exercício pleno dos sentidos, isto é, do próprio corpo. Para a inteligência daquele que guia – o educador – a criança é a chave e a ecologia, uma proposta pedagógica.

Wojciech Starzynski
wstarzyn@ifispan.waw.pl

L’amphibologie cartésienne des concepts fondamentaux de la phénoménalité – autour d

La thèse sur l’amphibologie concernant l’ensemble des concepts fondamentaux de la pensée cartésienne a été énoncée par Michel Henry dans sa *Généalogie de la psychanalyse*. On se proposera de reprendre et d’examiner cette thèse par l’envisager dans le cadre de la théorie cartésienne de l’idée. Ainsi, on délimitera

la signification double des notions de clarté, de distinction, d'obscurité et de confusion dont l'une selon Henry recouvre le champ de l'immanence propre à videor et l'autre, celui de l'extase qui ne relève que du videre. Pourtant le dispositif cartésien des réalités semble s'excepter de cet amphibologie en instituant lui-même une corrélation entre d'une part réalité formelle et matérielle, et de l'autre, réalité objective. En conclusion on voudra compléter la thèse henryenne par l'examen d'un cas exceptionnel, celui de la réalité éminente appliquée aux exemples fournis par Descartes relevant aussi bien de la sensibilité éprouvant le monde qu'évoquant Dieu.

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz
redial@uol.com.br

Cenários no Império greco-romano

A partir das análises fragmentárias do historiador Paul Veyne resgatamos em seus escritos a própria metáfora dos “cenários”, escutando ecos desta problemática nos âmbitos relacionais da filosofia, historia e “ficção”. Ao fazê-lo, emergem análises históricas de acontecimentos específicos da Antigüidade greco-romana, relações pontuais com os “programas” da filosofia e da literatura, diagnósticos da atualidade e do “Império abolido”.

Zamara Araujo dos Santos
 zamaraa@hotmail.com

Acerca do Ritornelo

O campo problemático que contorna a noção de Ritornelo aparece inicialmente de forma sublinear circunscrito às análises de Deleuze ao problema da repetição, assinalado na noção de Eterno Retorno na obra *Différence et Répétition*, de 1968. Entretanto, o conceito somente ganhará fundamentação e desenvolvimento no período de produção conjunta com Guattari, em *Mille Plateaux*, sob o capítulo intitulado “De la Ritournelle”, e servirá de grande importância às análises dos conceitos de Plano de Imanência e de território em *Qu’est-ce que la philosophie?*. Notadamente, os anos que separam a última obra da primeira assinalam uma coerência no plano lógico das definições que consagram ao conceito de ritornelo uma mesma rubrica, a saber, o liame entre o Eterno Retorno e a diferença. No sentido estrito, o ritornelo implica a relação entre o caos, a terra e o cósmico, e consiste na marca expressiva que compõe uma territorialização sobre um espaço-tempo determinado, constituindo assim o “canto da terra”; mas supõe também linhas de fuga e de desterritorialização – da terra – que se reterritorializa (ou retorna) sobre uma Diferença. Nosso objetivo reside em elucidar o plano de consistência do conceito de Ritornelo e os desdobramentos à relação terra-território.

Zeljko Loparic

Lógica transcendental como semântica a priori

Numa primeira parte, o presente artigo apresenta uma nova versão da tese que defendi em vários outros textos: a de que a lógica transcendental de Kant é uma semântica a priori elaborada para 1) resolver certos paradoxos filosóficos (as antinômias cosmológicas) da razão pura e 2) fornecer os fundamentos para uma teoria da prova dos juízos sintéticos a priori teóricos em geral. Na sua segunda parte, o artigo fornece argumentos adicionais para essa tese, mostrando que 1) existem paralelos entre os objetivos da semântica transcendental de Kant e a semântica contemporânea de Tarski e Carnap, 2) a dedução transcendental das categorias pode ser interpretada como solução do problema semântico de aplicação dos conceitos a priori do entendimento e 3) essa solução pode ser usada para evitar os paradoxos filosóficos construídos por Kant.

Zionel Santana
 zionelsantana@hotmail.com

A inclusão do outro: sensibilidade para as diferenças

O presente artigo tem por objetivo apresentar uma discussão sobre a inclusão do outro em todos os campos da sociedade a partir do pensamento de Habermas. A partir de um conteúdo racional de uma moral baseada no respeito por todos e na responsabilidade solidária geral de cada um pelo outro. Pois os indivíduos são portadores de direitos, e os menos precisam através de articulação social e do espaço público reclamar tais direitos. Em uma sociedade competitiva e globalizada, tais procedimentos são essenciais para garantir os direitos em todas as esferas da sociedade, principalmente o direito de produzir riqueza e a atividade produtora para garantir a sobrevivência do mesmo.